



BENEMÉRITA UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE PUEBLA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA

**Teoría-praxis: fundamentación de su relación desde la postura de
Jürgen Habermas**

**TESIS PRESENTADA PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADA EN FILOSOFÍA**

Presenta

LEIZI NURI CAPILLA RODRÍGUEZ

Directora de tesis: Mtra. Claudia Tame Domínguez

Septiembre 2022

„Wir begegnen uns auf der Welt und sind Mensch mit Mensch – und dann stehen wir uns davon,
denn wir sind ohne Bindung, ohne Bleiben und ohne Abschied. Wir sind eine Generation ohne
Abschied, die sich davonstiehlt wie Diebe, weil sie Angst hat vor dem Schrei ihres Herzens. Wir
sind eine Generation ohne Heimkehr, denn wir haben nichts, zu dem wir heimkehren könnten, und
wir haben keinen, bei dem unser Herz aufgehoben wäre – so sind wir eine Generation ohne
Abschied geworden und ohne Heimkehr.

Aber wir sind eine Generation der Ankunft. Vielleicht sind wir eine Generation voller Ankunft auf
einem neuen Stern, in einem neuen Leben. Voller Ankunft unter einer neuen Sonne, zu neuen
Herzen. Vielleicht sind wir voller Ankunft zu einem neuen Lieben, zu einem neuen Lachen, zu
einem neuen Gott.

Wir sind eine Generation ohne Abschied, aber wir wissen, daß alle Ankunft uns gehört.“

Wolfgang Borchert.

Índice

Introducción

1. Análisis de los componentes de la teoría

1.1. La constitución de la teoría en tanto ciencia

1.2. La ciencia desde la óptica de la teoría de los intereses cognoscitivos

1.3. Mundo de la vida/creencias

**1.4. Repensar la filosofía: teoría de los intereses y pensamiento
postmetafísico**

2. Filosofía como orientación para la praxis desde la pragmática universal

2.1. ¿Para qué una pragmática universal?

**2.2. Actos de habla y pretensiones de validez, entendimiento posible y
discurso teórico-racional.**

2.3. Normatividad y racionalidad

2.4. El método mayéutico-reconstructivo

3. Conclusiones

3.1. ¿Puede la filosofía de Habermas orientar un actuar ético?

3.2. Reflexión personal: Habermas y su posible lugar en la educación

4. Bibliografía

INTRODUCCIÓN

Recientemente ha surgido la noticia, en diversos medios de divulgación científica, de que el núcleo de la tierra ha comenzado a girar más rápido que su superficie. Sin duda, un interesante descubrimiento en términos geológicos, físicos, astronómicos, con sus particulares consecuencias. Sin embargo, cabe mencionar aquí, aunque ello está bien lejos de los términos más “científicos” de los que pueda versar el hallazgo antes mencionado, que pareciera que el todo que constituye el entorno social del hombre parece girar más rápido que nada y más rápido que nunca.

Si estos tiempos deben llamarse de algún modo, pueden bien ser los tiempos de la efervescencia, de la opinión constante, masiva y, por ese hecho, superficial. Es evidente la prevalencia de una crisis ética en el actuar del hombre, quien en una sociedad acelerada como la de hoy en día, incluso ha dejado de lado —voluntaria o involuntariamente— el cuidado del propio espíritu, la reflexión acerca del bien o del mal actuar y se encuentra sumergido en la vorágine de las inconexas —para los fines prácticos— pero siempre disponibles redes sociales.

Los eventos históricos que marcaron al filósofo alemán Jürgen Habermas, se nos antojan lejanos, parecen acontecidos en un mundo distinto, ajeno y que no tiene nada que ver con nosotros. En la primera mitad del siglo XXI se vivió lo que a consideración de una óptica crítica puede llamarse la primera y la más grande de las tragedias provocadas por la conjunción de la técnica, la voluntad humana y los conflictos sociopolíticos: la Segunda Guerra Mundial. A raíz de este culmen surgen diversos movimientos filosóficos que desarrollan sus reflexiones tomando como parteaguas dicho acontecimiento. Uno de ellos es la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt, que tuvo su origen en el Instituto de Investigación Social de la Goethe-Universität, cuyos miembros más conocidos por su participación estructural son Max Horkheimer y Theodor Adorno, en virtud de la naturaleza crítica de sus

investigaciones y la búsqueda para la conformación de un proyecto teórico que mantuviera un correspondiente práctico congruente, y, dicho en otras palabras, la generación de una praxis a través de la teoría misma. El horizonte de comprensión que se devela a través del estudio de las reflexiones de la teoría crítica se amplía y permite la comprensión de la situación actual del sistema capitalista y las consecuencias lógicas que las dinámicas del mismo han impuesto en las relaciones humanas; de la misma forma se hace posible, dejando de lado el pesimismo en que pueda encapsularse la primera Teoría Crítica, plantearse nuevas posibilidades de cambio y concientización, nuevas posibilidades para unir ética e indisolublemente la teoría con la praxis.

El correr de nuestras vidas nos impide ver los hilos interminables que unen las cadenas de eventos de la existencia de la humanidad. Es, probablemente, una cuestión generacional que el pensador de hoy en día deba mirar menos hacia el pasado y analizar —quizá con la misma constancia y el mismo cuidado del pasado— su mundo de hoy, las implicaciones del sistema económico actual en el desarrollo de la sociedad y el individuo que es él mismo.

Pero acaso no es este el tiempo preciso en que debiera levantarnos del letargo la siempre dura alarma de eso que llamamos “realidad”, en estos, particularmente, duros tiempos de confinamiento obligatorio, de crisis de salud, de crisis económica, de crisis social, de crisis de seguridad de todo tipo, de crisis de la crisis. La competencia lingüística, el entendimiento mutuo y la, así llamada, *comunicación orientada al entendimiento* no habían cobrado nunca antes tanto sentido y, a la vez, tanto carácter de irrealizable como hoy en día. Si la crisis social por la que Habermas atravesó en su tiempo de consolidación filosófica se nos sigue antojando lejana, se puede afirmar que hoy en día somos dueños de nuestra propia calamidad histórica, a partir de la cual gozamos no sólo del conocimiento de las causas sino, y quizá sea ello aún más importante, de la plena responsabilidad de tomar acción, por mínima que sea, en el escenario en que nos desenvolvemos.

Por ello, es justo afirmar que, para los términos prácticos, toda problemática enraizada en el complejo entorno social del hombre conforma la más importante

fuentes de estudio y análisis de la teoría social. La obra de Habermas representa, a la vez, inspiración y marco teórico para las dilucidaciones que a continuación se presentan. Ellas parten de la pregunta acerca de cómo se relacionan la teoría y la praxis de acuerdo a la teoría de la evolución social habermasiana y cómo, a partir de su pragmática universal, busca dar fundamento a la teoría crítica. Esto busca, en última instancia, afianzar un intento particular de dar respuesta a la problemática de un actuar ético desde los estándares y requerimientos de cualquiera postura ética que se decida elegir.

La relación entre la *Praxis* —entendida como el actuar humano— y la *Teoría* —entendida como una suma de elementos de conocimientos en aras del orden y la conducta— que la fundamente es indisoluble en el recorrer de la filosofía durante los últimos 2000 años que constituyen su historia; es por ello que Habermas no puede ser la excepción y dedica mucho tiempo al análisis de la naturaleza de dicha relación en obras como, por ejemplo, *Teoría y praxis*, pues su objetivo es, finalmente, dar su propia versión de un fundamento para la praxis. Este trabajo busca dar cuenta de este fundamento en la constelación de la obra de Habermas a partir de un análisis de los *componentes de la teoría*, aquello que Habermas configura en la relación teoría-praxis; para estos fines se considerará la constitución de la teoría en tanto ciencia, y la ciencia desde la óptica de la teoría de los intereses cognoscitivos de los que Habermas se ocupa en *Conocimiento e Interés*. Dicho análisis estará guiado por las ideas habermasianas encontradas en las obras *Teoría y praxis* (1963), *Ciencia y técnica como “ideología”* (1968) y *Conocimiento e Interés* (1968). A continuación, se analizará la *teoría comunicativa* como guía de orientación para la *praxis* en la propuesta a partir de la constitución de una ética del discurso.

CAPÍTULO 1: ANÁLISIS DE LOS COMPONENTES DE LA TEORÍA

1.1. La constitución de la teoría en tanto ciencia.

Publicados por vez primera en el año 1988, los textos que conforman *Pensamiento postmetafísico* borbotean en las aparentemente apacibles aguas de una época contemporánea que, hasta el momento, había hecho pocos o nulos intentos de cuestionarse, en el ámbito filosófico, por la condición, moderna o no, de su proceder, aun cuando múltiples intentos buscaban ya la superación de esa etiqueta de modernidad.

“¿Cuán moderna es la filosofía del siglo XX?” (*Wie modern ist die Philosophie des 20. Jahrhunderts?*): así reza la pregunta que abre el telón de una obra que marca no sólo la salida por la puerta trasera de cuanta postura filosófica se considera heredera de la modernidad, sino que, además, les señala abiertamente la incapacidad de continuar el proyecto de la Ilustración.

Hoy en día pueden considerarse continuadores de la tradición de la Ilustración, por ejemplo, al movimiento positivista, cuya influencia Habermas cataloga como “el negar de la reflexión” y que a su vez logró un impacto, principalmente, en la segunda mitad del siglo XIX, convirtiendo a la teoría del conocimiento en filosofía de la ciencia. Esta equiparación entre conocimiento y ciencia motivó una fe ciega en el método de la ciencia moderna, así como una exclusión de todo aquello que no entrase en el marco del cientifismo (MacCarthy, 1992, pág. 62). Participando de este movimiento encontramos representantes de las ciencias sociales quienes desarrollaron una ciencia social positivista, desde la pretensión hobbesiana del “análisis de la conducta humana”, como motor de búsqueda de orden y control del hombre y la sociedad, hasta la fachada insulsa de neutralidad del positivismo contemporáneo, que busca desacreditar toda teoría que no haga uso de la razón científica casi como un mecanismo de defensa del grupo

de avanzada científico-tecnocrático que procura el control de la administración de todo ámbito de la sociedad:

La emancipación por vía de la ilustración queda sustituida por la instrucción en el control sobre procesos objetivos y objetivados. La teoría social efectiva ya no se dirige a la conciencia de los hombres que conviven entre sí, sino al comportamiento de los hombres en cuanto seres manipuladores de instrumentos (Habermas, 1963, pág. 309).

Es imposible dilucidar el momento en que la razón emancipadora de la Ilustración se convirtió en el caldo de cultivo para el dominio del mundo, cuándo las instituciones se adaptaron al medio para satisfacer sus necesidades privilegiando la *utilidad* de la acción con arreglo a fines y no, por ejemplo, con arreglo a valores.

En este casi desesperanzador panorama, la filosofía parece ahogarse en los océanos del formalismo científico y es penosamente cierto que la filosofía, una y otra vez, sigue siendo blanco de las necesidades de la ciencia y/o demás disciplinas que, al turno, revisten cierto carácter científico. Una filosofía semejante es cómplice, en sus múltiples formas de expresión, de esa dependencia que, en definitiva, hace ya parte fundamental de la filosofía de corte investigativo. Como atada de ambos brazos, la filosofía es asida o por la urgencia de la unificación y transdisciplinariedad de las ciencias experimentales y o por la sujeción a términos metafísicos de gran alcance imaginativo, pero poca efectividad u operatividad, y a cuestiones *pseudopoéticas* de concepción del mundo que dejan a la filosofía sumida en más oscuridad, y cuyo ejemplo más claro al respecto es el propio Heidegger.

Habermas es consciente de que él es también heredero, tanto de la tradición filosófica en la que existe siempre ya un primado de la teoría sobre la práctica, del uno sobre el todo, de la idea sobre la materia, como de esa otra página de la teoría que supone la cientifización, aunque quizá sin participar activamente en ella. Por ello, Habermas pondera entre ambas la necesidad y la posibilidad de reconciliar el desarrollo de la ciencia con las cuestiones prácticas de la vida social; por consiguiente, realiza en *Teoría y praxis* una suerte de examen de dicha relación a través de la cual recoge, aclara, analiza y supera con las apropiaciones necesarias,

las tradiciones teóricas anteriores con la plena intención de fundamentar su propia perspectiva teórica sin que ella esté cargada de los defectos de sus precedentes: esta perspectiva es, en suma, la teoría de la acción comunicativa como teoría social.

En la obra habermasiana, el siempre complicado tema del saber científico, el método de acceso al conocimiento de las ciencias experimentales y de la vertiente positivista de las ciencias sociales, y la suma de los conocimientos por ellas adquiridos volverá, una y otra vez, hacia la discusión en torno al carácter positivista que estos adquieren en el paradigma actual, tratando de liberarlos, precisamente, de ese positivismo unilateral con vistas a la instrumentalización racional. La teoría, en su componente científico, es la racionalización de los procesos naturales y sociales para el control de los mismos o, dicho de otro modo, la teoría de hoy en día busca la aplicación predictiva del conocimiento humano —que deberá darse siempre a través de la observación y la experiencia siguiendo el único método válido— para proceder al análisis de todos y cada uno de los ápices de la vida humana, desde la necesaria individualidad hasta el complejo que supone su interacción social; ello con la intención de controlarlos, del mismo modo que se analizan los fenómenos naturales con el fin de replicarlos bajo las condiciones controladas por el observador.

Tal como se ha desarrollado hasta hoy, el agregado científico de la “teoría” debe, forzosamente, ser replanteado, pues según Habermas:

[...] Una civilización, por el hecho de haberse convertido en científica, no por eso queda dispensada de la necesidad de dar respuesta a cuestiones prácticas; por eso surge un peligro peculiar... no se busca ya un consenso racional de los ciudadanos sobre el control práctico de sus destinos. Ese acuerdo es sustituido por la tentativa de alcanzar técnicamente, de manera tan apráctica como ahistórica, un control sobre la historia por medio de un perfeccionamiento de la administración de la sociedad (Habermas, 1963, pág. 309).

Lo cierto es que la careta de “racionalidad” de la que echa mano el método científico del positivismo y de las ciencias experimentales para justificarse, no puede funcionar de otro modo, pues detrás de esta careta se esconde, en realidad, la

racionalización, un cálculo carente de contenido moral, pero cargado de intención de dominio, bajo el perfil de administración y, a la vez, justificación de su propio sistema. Esta racionalización permea cada nivel de la vida social tanto como hace con la vida natural. Al final del día, racionalizar cada ámbito de la vida humana sirve a la productividad y al progreso científico y técnico y, por tanto, legítima tanto sus medios como sus fines, pues, ¿cómo criticar, poner en tela de juicio o desacreditar un sistema aparentemente exitoso y productivo a través del cual algún día (no se sabe cuándo) los individuos tendrán una vida de confort? ¿O cómo no dejar que este dominio de la ciencia y la técnica configure el actual ejercicio político? Habermas arguye:

[...] esa racionalidad sólo se refiere a las situaciones de empleo posible de la técnica y exige por ello un tipo de acción que implica dominio, ya sea sobre la naturaleza o sobre la sociedad. La acción racional¹ con respecto a fines es, por su estructura misma, ejercicio de controles. Por eso, la «racionalización» de la vida según criterios de esta racionalidad viene a significar la institucionalización de un dominio que se hace ya irreconocible como dominio político: la razón técnica de un sistema social de acción racional con respecto a fines no se desprende de su contenido político (Habermas, 1968, pág. 55).

Para el autor es necesario volcar el paradigma actual de las ciencias, pues éstas deben ser capaces de garantizar un abordaje interpretativo de su objeto de estudio, y, al hacerlo, no por ello rendirse ante una supuesta falta de objetividad del conocimiento producido. Si acaso el desarrollo científico actual sirve o no sirve o si está echado a andar, aunque con cojeras y ha, más que prosperado, sobrevivido, si las administraciones políticas actuales que sustentan su existencia en esta “racionalización estratégica u orientada a fines” se han perpetuado injusta e

¹ Esta cita se extrae de *Ciencia y técnica como ideología* (1986), texto que parte de un análisis de las ideas marcusianas, en las cuales este último critica a Weber, concluyendo que este concepto de razón técnica weberiana puede ser considerada como *ideología*, puesto que la técnica hace parte de una forma de dominio sobre la naturaleza y los hombres, un dominio metódico, científico y calculado. Habermas tomará, sin embargo, distancia de Marcuse al considerar que es posible encontrar una alternativa a la técnica como la conocemos, puesto que, al colocar a la naturaleza como un interlocutor en lugar de considerarle objeto-de dominio, la acción que se produciría desde esta interacción —simbólicamente mediada— sería distinta de la de la acción racional respecto a fines (Habermas, 1968, 63). Será más adelante, en *Teoría de la acción comunicativa*, donde Habermas plantee la emancipación de la esfera pública o de la esfera de la razón práctica a través de la lógica operatoria (no técnico-científica) de la racionalidad, con el fin de orientar la acción hacia interacciones comunicativas.

incorrectamente, no es la lid que Habermas busca emprender; por lo contrario, su preocupación principal se halla en la carencia de reflexión hermenéutica en torno al método. Es por ello que, de entrada, Habermas se manifestará en contra de algo así como el *positivismo de las ciencias sociales* que busca subsumir los procesos sociales a las regularidades, proyecciones y análisis de los procesos naturales, pues ello no satisface los requerimientos hermenéuticos, dado que aborda los elementos del mundo subjetivo y social, cual si fueran un acontecimiento de la naturaleza o unas entidades físicas o una conducta observable.

Aun cuando más adelante se analizará a fondo esta cuestión, es necesario comentar aquí, aunque brevemente, el papel que la filosofía tiene en este juego de poder entre las ciencias y su método de racionalización-dominio, por un lado, y la necesidad de una refundación de toda ciencia por el otro. Habermas afirma en *Pensar postmetafísico* que la consideración de la “*prīma philosophia* como filosofía de la consciencia”, vale como planteamiento de base para entender el papel preponderante de la razón subjetiva, misma que, no obstante, estará siempre supeditada a un absolutismo de la razón:

Bien si la razón es fijada de manera fundamentalista: como una subjetividad que posibilita al mundo en conjunto, o si es conceptualizada *dialécticamente*: como un espíritu que, en el procesar, se recoge a sí a través de la naturaleza y de la historia —en ambas variantes se confirma la razón como una reflexión, al mismo tiempo autorreferencial y totalizadora (Habermas, 2013, pág. 39).

Sea lo uno o lo otro, o incluso la compleja síntesis de lo uno y lo otro, ello desemboca en lo mismo, en el terreno *del absolutismo de la razón*. Este absolutismo se termina convirtiendo en incondicionada legitimación (teorética y, a su manera, práctica) de esa razón. A lo largo de los análisis de Habermas se enfatiza de manera constante esa crítica al proceder autorreferencial o autofundante de la razón, una crítica que condena el agotamiento en sí mismo de las posibilidades por cuenta de esta razón que se adueña de todo protagonismo, si bien reconoce que, en virtud de una crítica a *este tipo de razón* en la forma de una filosofía de la transvaloración de todos los valores, encabezada por Nietzsche, se abrieron posibilidades insospechadas en términos de crítica social, aunque por la forma del procedimiento

nietzscheano y la de los filósofos posteriores de igual talante no fueran llevadas a un término en que la razón del proceder hubiera podido hacer una crítica de sí misma que permitiera salir de la *cautividad de la incondicionada subjetividad* para reconfigurarse o al menos escapar de esa razón subjetivizada *ad infinitum*. A este respecto, Habermas parece indicar que, en medio de esa postura positivista desenmascaradora, de pretensión científicista, y de esa metafísica que reduce negativamente los tópicos fundamentales de la metafísica, Nietzsche se encuentra como “plataforma giratoria” que sirve de acceso a nuevas posibilidades comunicativas, a nuevas direcciones de sentido. De ahí que Habermas afirme en “Bemerkungen zur Entwicklungsgeschichte des Horkheimerschen Werkes”:

Ya no indica el camino Marx, sino Nietzsche. No la teoría de la sociedad, alimentada de historia, sino una crítica radical de la razón, denunciadora de la unión de razón y dominio, es la que puede explicar la caída en la barbarie (Horkheimer, 1998, pág. 25).²

Sobre este punto se volverá más adelante cuando se analicen los caminos que la filosofía debería seguir para constituirse como “filosofía de la historia con intención práctica”, superando así las vicisitudes ya mencionadas anteriormente. No obstante, considero que no se debe caer en la ingenuidad de concebir que Habermas piensa la filosofía como metafísica y sus presupuestos como algo penosamente superado por las necesidades de la ciencia y disciplinas modernas, aun cuando es penosamente cierto que la filosofía, una y otra vez, sigue siendo blanco de las necesidades de la ciencia y/o demás disciplinas que, al turno, revisten cierto carácter científico. Incluso la filosofía es cómplice, en sus múltiples formas de expresión, de esa dependencia que, en definitiva, hace ya parte fundamental de la filosofía de corte investigativo. Sin perder estos detalles, en el análisis de Habermas se torna problemática esa sensación de estremecimiento que está entre lo uno y lo otro: entre una forma metafísica de pensar que galantea con la ciencia y de una forma postmetafísica de pensar que se ha “liberado” de la ciencia para, si se quiere, pensar las precondiciones de lo científico. Uno de los problemas que Habermas

² La cita es de Habermas. Véase la “Introducción” a la *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer, pág. 9-44, Editorial Trotta.

termina descubriendo, al analizar el proceder de las ciencias, es el de la *ilusión objetivista* que insiste en apartar del mundo que se aprehende o que se conoce al sujeto cognoscente y que busca, en última instancia, describir ese mundo “objetivamente”, con fines de control y predicción, en el desconocimiento de los intereses intersubjetivos-comunicativos que se encuentran en la base del conocimiento.

1.2. La ciencia desde la óptica de la teoría de los intereses cognitivos.

En el libro *Conocimiento e interés* se presenta la primera tentativa de Habermas de dar una propuesta de sistematización de su pensamiento en relación con los *intereses cognoscitivos*, esto es, con aquellos intereses particulares que entran en juego en un proceso de conocimiento-interpretación del mundo (de la vida); en suma, es esta la propuesta habermasiana para el necesario cambio de aproximación que debe alcanzar la ciencia desde su misma base, en la medida en que su método de aproximación no puede seguir siendo el método conocido de la ciencia positivista que aliena tanto al objeto de conocimiento como al sujeto cognoscente, y que priva al conocimiento del marco transcendental que legitima. En esa medida, analizar y sistematizar los intereses que conducen a la producción del conocimiento, es también cuestionarse y reconstituir el entramado de experiencias que conforman el quehacer científico.

Habermas es ampliamente conocido por el carácter ecléctico de su filosofía y por su constante análisis, crítica y rescate de las ideas más importantes de la tradición filosófica, muy en especial de las ideas relativas al giro lingüístico expresado en las proposiciones de Wittgenstein en relación con la significatividad del habla a partir de situaciones de uso posible, y de las de filósofos del lenguaje como Austin y Searle, cuyos análisis serán decisivos para llevar a cabo el tránsito procedimental del lenguaje a los actos de habla, que constituyen parte esencial de la teoría de la acción comunicativa. Pero antes de llegar a este punto del análisis Habermas tiene que apelar previamente a la tradición más fuerte de la Alemania reciente (en las

figuras de Kant, Hegel y Marx) y echar mano de sus posiciones a fin de ahondar en los llamados *estados abandonados de la reflexión*, que son los que darán pie a todo el constructo teórico-crítico de su teoría de la acción comunicativa, y que de alguna forma constituyen la toma de postura habermasiana frente a las especulaciones metafísicas de sus predecesores.

Si bien con Kant, la crítica alcanza un punto decisivo en relación con las posibilidades y/o límites del saber humano, esto es, de la filosofía y del sujeto incondicionado del conocimiento, al final Kant presupone elementos que deslucen su proyecto de filosofía trascendental. Hegel, por otro lado, apuntaló la idea de que el sujeto incondicionado de Kant era antes y principalmente un sujeto condicionado producido por el devenir histórico, condición de carácter obligatorio del espíritu absoluto:

Desde Hegel a Merleau-Ponty se vienen reiterando las tentativas de superar este dilema en una disciplina que abrace ambos aspectos y de entender la historia concreta de las formas aprióricas como un proceso de autogeneración del espíritu o de la especie. Mas como estas empresas híbridas andan a la búsqueda de la utopía de un autoconocimiento completo, no tienen más remedio que experimentar a la postre un vuelco y venir a dar en el positivismo (Habermas, 1989 pág. 314).

Si bien Habermas simpatiza con ciertos esfuerzos de Kant y está de acuerdo con el acierto de Hegel en relación con el sujeto cognoscente concebido en su historicidad, de modo que en ella se objetiva, desde la óptica del marxismo, la mayor contribución de Hegel al pensamiento occidental, lo cierto es que, al final, tanto Kant como Hegel se esfuerzan más en salvaguardar el carácter metafísico-idealista de la filosofía, de modo que sus ideas se desvanecen en una radicalización que no crítica el lugar del conocimiento desde criterios por fuera del idealismo y en una absolutización de la realidad subjetiva ante la cual la ciencia posterior no tiene más remedio que pasar de largo, debido a que en Hegel no se logra, pese a todo, un conocimiento más afín a la operatoriedad de la ciencia en cuanto a la forma en que el espíritu objetiva la experiencia de sí mismo. Al respecto, Habermas:

[...] defiende, en consecuencia, que es Hegel quien, a partir del cuestionamiento y la radicalización del “idealismo subjetivo”, identifica en la necesidad de aprehender su tiempo en conceptos, de traer la época moderna al pensamiento y, con ello, de someterla a una autocrítica, “el problema esencial de la filosofía”. Ahora bien, el tener que pensar conjuntamente modernidad y normatividad, el tener que entender la inevitable trabazón de la razón en la historia y en la praxis, es algo que Hegel impuso con rotundidad sobre los sucesores para, a la postre, traicionarla él mismo con su teoría del absoluto (Gil, 2004).³

En este sentido, según Habermas, la filosofía metafísica de Hegel se quedó atrás en relación con la comprensión materialista que de la ciencia hizo la filosofía de corte positivista. En este panorama se alzó Marx, que, desligando el proceso de autoformación del ser humano o de la especie humana, ideó un sujeto inmerso en la historia y sus fuerzas en una confrontación con la naturaleza. De esta manera, el sujeto de Marx no se determinaba por el individualismo ahistórico de Kant ni por un exceso idealista como en Hegel, sino que abrazaba su condición inmediata natural-económica en un proceso de conservación de la especie por medio de la actividad productiva. Cada uno a su manera revistió al final su propia filosofía del manto de la ciencia tradicional, en lugar de llevar a cabo una crítica racional de la ciencia en todo aspecto. Con ello hicieron de abogados del diablo, y sus filosofías resultaron casi inútiles para afrontar el movimiento posterior del positivismo.

Ahora bien y sentado lo anterior, si partimos de la evidencia de que la relación de reificación lingüística que llevan a cabo los hombres —y que constituye la piedra de toque de la historia natural-cultural de la humanidad tal como la conocemos— es la condición de posibilidad para la configuración de las estrategias cognoscitivas desde las cuales aprehende la realidad; o, dicho de otro modo, si consideramos que todo conocimiento se obtiene sólo y a partir de las situaciones posibilitadoras-limitadoras, propias de cada momento histórico en que el hombre se desenvuelve,

³ En este punto es tan esclarecedor como necesario retomar, una y otra vez, el prólogo de *La fenomenología del espíritu*, que aporta el material para entender la verdadera pretensión omniabarcante de Hegel en relación con la *filosofía en cuanto saber real* (no como propedéutica, al modo de Kant) y que ya permite entrever los inconvenientes de hipostasiar un sistema absoluto de pensamiento que quiere dar cuenta de todo en la diversidad de sus inmediateces, contradicciones y reconciliaciones, y que, al mismo tiempo, se concibe como el punto culminante y necesario de toda la historia del pensamiento.

y que como sujeto pensante es también el resultado de un entramado socio-cultural que le determina, se entiende que Habermas busque superar las flaquezas de sus antecesores alemanes y, al mismo tiempo, confirmar el interés o raíz antropológica que sostiene el cálculo de las *ciencias de la naturaleza*. A este interés llama Habermas *interés técnico*. A partir de la evidencia de que la vida humana está basada en una intersubjetividad, que no deja por fuera a nadie y de que la reproducción de la vida se sostiene en la confianza en esa intersubjetividad, Habermas desarrolla la tesis de que las *ciencias histórico-hermenéuticas* se sostienen en el interés o raíz antropológica por el entendimiento mutuo y el conocimiento de sí a fin de perpetuar y fortalecer las relaciones vitales. A este interés llama Habermas *interés práctico*. Con el propósito de sintetizar y dar una forma más lograda a la tradición de la reflexión filosófica de corte crítico, Habermas considera que en la base de la *reflexión crítica* —a la que pertenece su obra— se encuentra un interés que busca librar de las coacciones pseudonaturales que gustan colarse de forma subrepticia en las ciencias precedentes y que no gozan de transparencia, sino que, por lo contrario, coartan las libertades del individuo. A este interés llama Habermas *interés emancipatorio*.

Ahora bien, a partir de su teoría de los intereses cognoscitivos, Habermas busca hacer frente tanto a la forma de entender la teoría, por parte de la filosofía clásica, como a la comprensión de teoría desde el positivismo moderno. Ambos, filosofía clásica y positivismo, comparten el rasgo esencial del *objetivismo* y la subsecuente separación entre conocimiento e interés, pues el conocimiento teórico que resulta en esta reflexión ha de actuar como elemento purificador de los contextos dogmáticos o naturales de aquellos que la adoptan. Esto es, al final del día, ambas comparten la actitud teórica del mundo ordenado (y, por así decir, que está puesto ahí para ser reflexionado) sin que las cuestiones más elementales de la vida subjetiva entren en juego en ese proceso de reflexión. Como ya se había indicado previamente, el problema que se suscita a partir de esta *ilusión objetivista* de la filosofía clásica y del positivismo es que desde ella se oculta la constitución de los hechos, el marco transcendental que le legitima y que Habermas entiende como *mundo de la vida*, y cuya consideración y participación, en la tarea de la generación

del saber, debe ser revalorada o reconstruida en tanto constructo o manto en el que, a partir y desde el cual, actuamos como seres humanos, no sólo en la dimensión de lo cotidiano, sino en toda dimensión que genere saber y, entiéndase por supuesto, como parte de ello, el ejercicio científico.

Al realizar Habermas un diagnóstico de los procesos de investigación de la ciencia actual partiendo teoría de los intereses, logra clasificarles en tres grandes categorías: La primera es la de las *ciencias empírico-analíticas*, que goza de amplias garantías en la época contemporánea y cuya finalidad es el conocimiento nomológico: observar, controlar y generar, a partir de ello, “leyes”. Pensemos en el caso más reconfortante: la física. En segundo lugar, encontramos a las *ciencias histórico-hermenéuticas*, cuya finalidad es la comprensión interpretativa de las configuraciones simbólicas; ejemplo claro son la psicología y la sociología; y el de las *ciencias de orientación crítica*, en cuya cúspide debiera coronarse la teoría crítica.

La teoría de los intereses cognoscitivos permite a Habermas ir más allá de los planteamientos más inmediatos de la Escuela de Frankfurt, que a la sazón ostentaba un marcado enfoque marxista (aun cuando Horkheimer no comulgaba con este entusiasmo político), y le posibilita delimitar aún más el lugar de las ciencias sociales y su irreductibilidad a las ciencias de la naturaleza, pues las ciencias críticas-sociales operan a partir de un interés completamente distinto y sólo ligado con aquéllas por el motor intencional que comparten (el interés), en la medida en que el componente crítico de las ciencias sociales tiene que ver más con la transformación que las mismas llevan a cabo en la realidad (en vía con la número 11 de las *Tesis sobre Feuerbach* de Marx), que con una explicación causal y control tecnificado de la misma. Lo importante no es solamente para las ciencias sociales explicar los fenómenos y controlarlos a través de la técnica, sino transformar la realidad social. Lo que Marx considera que debe llevar a cabo la filosofía es lo que para Habermas (y Horkheimer) debe llevar a cabo la *ciencia social como teoría crítica*. Esta crítica campea contra la concepción puramente purista y tradicional de la investigación de la ciencia o del proceder que subyace a la investigación de la ciencia y su pretensión

presuntamente apolítica. Pero las ciencias sociales no son un reflejo de las ciencias naturales, sino unas de naturaleza política, que han de tener *componentes críticos y normativos que transformen positivamente el objeto de su saber*. Una teoría pura de la ciencia es completamente inoperante si no parte del interés social, político y normativo que subyace a la teoría y que tiene como fin último la orientación hacia la práctica.

En este orden de ideas, un elemento de la reflexión habermasiana que resulta particularmente digno de reconocerse es que dentro de su análisis le da su sitio adecuado a lo que debemos considerar como el innegable avance técnico de las ciencias y la supeditación de la mismas a ésta. Dichos avance y supeditación no son ni buenos ni malos, sino que ya se encuentran a la base del proceder de las ciencias empírico-analíticas y son la condición de su avance. Habermas caracteriza este proceder como *acción racional con respecto a fines*; entendiendo que aquello que sí debe ser problematizado y cuestionado es la injerencia no legítima de esa acción racional que busca colonizar otros ámbitos del mundo de la vida.

En síntesis, en *Conocimiento e interés* el autor busca dejar claro que las ciencias se encuentran orientadas a partir de intereses cognoscitivos específicos, los cuales, considerados desde la perspectiva de los procesos de investigación, tienen un *status* trascendental (cuasi trascendental), es decir, tienen su fundamento en la historia natural de la especie humana y desembocan en la experiencia, por cuanto determinan la forma o el aspecto desde el cual la intersubjetividad accede a la realidad de pretensión objetiva. Según Habermas:

La actitud de control técnico, la actitud de mutuo entendimiento en la práctica de la vida y la actitud emancipatoria frente a las coacciones aparentemente “naturales” fijan los puntos de vista específicos desde los que podemos aprehender la realidad como tal (Habermas, 1968, pág. 81).

En ese horizonte de la crítica al modo de proceder científico o al “cientificismo erróneo” de quienes la dominaban teóricamente, Pierce han contribuido más sustancialmente, según Habermas, a una investigación de los fundamentos de la investigación científica, pues desarrolla tres formas de inferencia que resultan

imprescindibles en la lógica de la investigación (deducción, inducción, abducción), mismas que generan creencias reconocidas intersubjetivamente.

El éxito de este método, según Habermas, se encuentra en la fiabilidad en relación con las creencias que posibilitan y su confirmación futura, sin posibilidad de incertidumbre alguna. En relación con este criterio exitoso habría que explicar la validez intersubjetiva de los enunciados científicos en la inherente labor de fijar las creencias. Según las formas de inferencia establecidas por Peirce, la creencia toma un papel decisivo en la esfera de la acción racional orientada a fines, pues ella es tanto la que guía como la que permite la consolidación de un hábito o una conducta. Si la conducta choca con o fracasa ante la realidad, el sentido de la validez de la creencia se pone en cuestión. De esta manera, la capacidad de conducirse y controlarse frente a las necesidades de la vida colectiva, es decir, con arreglo a fines, se origina y se sostiene en un proceso de acumulación de conocimiento, que lejos de conducir y quedarse estancado en el desengaño que la acción guiada por la creencia puede traer consigo, al contrario, lo absorbe, convirtiéndose en un proceso constante de aprendizaje, que anclado en la acción instrumental como tal, constituye la forma, por así decir, pre-reflexiva y pre-sistemática, de la subsecuente investigación científica. El acierto más grande que Peirce tiene, retomando el hilo de la reflexión de Habermas, es que el conocimiento que se obtiene a partir de la inferencia se legitima, en forma de creencia, en la intersubjetividad; esto es, en el mundo de la vida. Aun cuando Peirce ostenta una posición más clara de la investigación científica en el enfrentamiento con el positivismo, cae inconscientemente, según Habermas, en planteamientos de carácter positivista, que desdican su declarado pragmatismo.

Esta crítica y acercamiento a Peirce guardan especial similitud con el intercambio que en otro tiempo Habermas sostuvo con Paul Lorenzen, célebre miembro de la Escuela de Erlangen, en torno al estudio de este último de “las normas metódicas de la praxis” como condición de posibilidad de consenso. A ese respecto, Habermas apuntó que, en la filosofía de Lorenzen, es posible apreciar de un modo muy actual la cuestión de la normatividad y de la ética, y el papel que juega la generalización

del interés en ellas. Habermas concuerda en que sólo la generalización de los intereses los puede “caracterizar como racionales” (Habermas, 1992, pág. 301), pero esa generalización únicamente es posible por medio del discurso. En sus análisis sobre las estructuras de “acción instrumental” (tema tratado también en *Conocimiento e interés*) así como en su distinción de la “acción social” en los desarrollos del mundo de vida (que pueden ser encontrados en *Teoría de la acción comunicativa*), Habermas reconoció lo esperanzador de la psicología del desarrollo cognitivo, en relación con un “principio de la moral” o de la “transubjetividad” como imperativo categórico. El claro obstáculo es que este imperativo encierra una “impersonalidad” que hace caso omiso de la fundamentación, vista como reconstrucción, al tiempo que se retrotrae a un fundamentalismo de la razón, por cuenta de la “generalidad” del imperativo o de la subsecuente conducta, a expensas de la “máxima” que le funda. Esto recuerda a la ya aquí mencionada supresión de los marcos trascendentales, que dan sentido a las máximas de las ciencias empírico-analíticas.

En este sentido, Habermas busca el “punto inicial” en el que los implicados fundamentan determinado discurso en torno a pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, rectitud, veracidad), las condiciones ideales o incondicionadas del diálogo, en la acción del dialogar, pensadas como el fundamento de determinación del principio mismo; aunque la discusión gire en torno al quehacer ético, la conclusión invariable es la necesidad de la legitimación en la intersubjetividad. La tarea de las ciencias empírico-analíticas y su investigación, siendo éstas consideradas como parte de un proceso acumulativo de conocimiento en un nivel precientífico, tienen como finalidad la producción de un saber explotable y muestra la realidad como susceptible de control técnico, por medio de procesos objetivados; esto es: un conocimiento “predictivo posible”, donde la subjetividad juega, en la forma del éxito o fracaso de las operaciones de medida, un componente sin el cual no es posible la experimentación.

Podemos concluir para este apartado, a partir de la teoría de los intereses cognoscitivos de Habermas, que el punto de vista desde el cual se ha asumir la

realidad tiene su fundamento en los intereses ligados a la organización social del individuo y que toda tentativa de refundar el ejercicio y producción de la ciencia, como hasta ahora se conoce, debe considerar, en primera instancia, los intereses que la fundamenten y a partir de los cuales se desarrolla. En este sentido, la teoría de los intereses cognoscitivos muestra que el desarrollo del interés técnico de la ciencia tiene que fiarse de antemano en una fuerte intersubjetividad a partir del lenguaje ordinario, convirtiéndose ésta, de tal manera, en el firme sustento de aquél. Rechazando la ilusión objetivista de la ciencia que se rige bajo el lineamiento de hacer objetivable el mundo —en la forma de hipótesis, teorías, fórmulas, etc.— por la objetividad misma y queriendo convertir un *mundo por conocer* en un *mundo de hechos objetivables* (desconociendo la entera dimensión previa intersubjetiva en la que se soporta), la teoría de los intereses cognoscitivos retoma el punto de partida olvidado por la ciencia y pone en pie de lucha los marcos de referencia que desembocan en la clasificación de las categorías investigativas con sus respectivos intereses, lo que lleva a mostrar, finalmente, la relación insustituible entre el proceso de configuración del conocimiento y el interés de la especie humana.

1.3 Mundo de la vida

A partir de los trabajos de Minkowski y Einstein sobre la teoría de la relatividad general, se consideró el espacio-tiempo como el tejido de cuatro dimensiones en el que suceden absolutamente todos los acontecimientos observables en el espacio exterior. Este tejido afectado por la masa de los cuerpos que se mueven en él, es el entramado que reúne las posibilidades para que el universo se muestre del modo en que lo hace. En realidad, es imposible para el hombre ver el universo en su totalidad o siquiera imaginarlo. Escapa de su comprensión, tanto por la constitución, magnitud y complejidad de las dimensiones, como por su capacidad de percibir sus singularidades.

Si bien se corre el riesgo de recurrir a una consideración y comparación excesivamente reduccionista o incluso simplista, se puede considerar, en este

sentido, al entramado del mundo de la vida dentro de la obra habermasiana, en la medida en que, continuando con el símil de aquello que ocurre fuera de esta esfera azul que se considera hogar y que ha sido (hasta el día de hoy) sustento de toda creación humana y materia que da fundamento a aquello que constituye al ser humano *en tanto* ser humano, existe ciertamente un trasfondo, un entramado acumulado, un tejido en el que el hombre se ubica espacio-temporalmente y en el que se vuelve participante (activo o pasivo) de todo tipo de acciones que se legitiman justamente sólo a partir y a través de ese trasfondo de sentido que se llama, simplificando la expresión, mundo de la vida (*Lebenswelt*). Para la teoría habermasiana de la acción comunicativa y de las pretensiones de validez subyacentes a los actos de habla —circunscritos en la pragmática intersubjetiva y universal—, es indispensable un acercamiento al concepto de mundo de la vida, precisamente porque éste es el sistema referencial o de significación que suponen en común los participantes de dicha acción comunicativa y que es lo que permite la constitución, descubrimiento y reconocimiento de las diferentes formas en que el hombre se relaciona consigo mismo y con los demás en el mundo objetivo y social. En *Teoría de la acción comunicativa I*, Habermas introduce:

[...] *el concepto de mundo de la vida...* como correlato de los procesos de entendimiento. Al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida. Su mundo de la vida está formado de convicciones de fondo más o menos difusas, pero siempre aporéticas. El mundo de la vida, en tanto que trasfondo, es la fuente de donde se obtienen las definiciones de la situación... 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... El mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por generaciones pasadas; es el contrapeso conservador contra el riesgo de disenso que comporta todo proceso de entendimiento que esté en curso. (Habermas, 2001, pág, 104).

Por un lado, el mundo objetivo es para un hablante "la totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos"; por otro lado, el mundo social

refiere a “la totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas”; y, por último, el mundo subjetivo es “la totalidad de las propias vivencias a las que cada uno tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público” (Habermas, 2001, pág. 171). Pero el mundo de la vida se constituye desde el saber de fondo o saber preteórico (que se considerará en el segundo capítulo de este trabajo), configura —como se ha dicho— los mundos objetivo, social y subjetivo, y es, a su vez, el sistema formal de referencia en el que se constituyen estructuras de racionalidad, pues en la comunicación se conectan los tres mundos referidos, se proyecta la racionalidad compartida que teje el mundo de la vida y, finalmente, el mundo de la vida permite a la vez su racionalización en cada acto de comunicación.

Al igual que la gravedad actúa como fuerza que permite que los objetos estelares se ubiquen e interactúen en el tejido espacio-temporal, el lenguaje funge como condición de posibilidad de la acción comunicativa, permitiendo que el sujeto de acción y lenguaje haga frente a todo lo que le rodea, ya sea objeto u otro sujeto dentro de un contexto determinado. El sujeto de acción y lenguaje se mueve, desde el punto de vista comunicativo, entre los tres mundos y es capaz de buscar, a la vez, el entendimiento, base de la teoría habermasiana, a partir de uno o de todos.

El modo como el sujeto se posiciona ante los tres mundos continúa dando sentido al mundo de vida y continúa reproduciendo las estructuras simbólicas de este último en forma de cultura, sociedad y personalidad. La *cultura* es para Habermas la materialización de las interpretaciones de una comunidad, las palabras que conforman el lenguaje, los libros que se escriben para expresar una determinada visión del mundo, universo acumulado de saberes desde el cual los hablantes se nutren para entenderse sobre algo en el mundo. La *sociedad* refiere a las instituciones normativas, los acuerdos legítimos y legitimados que aseguran y regulan la pertenencia de un sujeto a un grupo y la solidaridad social entre individuos. La *personalidad* refiere, por supuesto, a las competencias que le permiten a un sujeto actuar e interactuar con el objetivo de asegurar su propia identidad (Habermas, 2001, pág. 196). De forma específica, cada uno de estos

componentes estructurales del mundo de la vida tiene un proceso de reproducción y transferencia hacia los otros componentes. Por ejemplo, la cultura aporta legitimaciones para conformar *saberes válidos* (característica sumamente importante dentro de este trabajo), siendo, asimismo, las creencias, un punto de enfoque de la teoría que, desde el mundo de la vida, pueden tender función legitimadora; la sociedad aporta sentido regulado de pertenencia a la personalidad y otorga a la cultura los instrumentos morales y de obligación vinculatorios; por su lado, la personalidad da a la cultura las aportaciones individuales de los sujetos, lo que nutre el entramado del mundo de la vida. La reproducción de los componentes no puede ni debe darse de forma desregulada; por tanto, existen modos de reevaluar lo reproducido, a saber: para la cultura, la racionalidad del saber; para la sociedad, la solidaridad de sus miembros y, para la personalidad, la autonomía del individuo para responder por sus acciones (Habermas, 2001, pág. 202).

En su libro *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Habermas retoma un análisis en torno la racionalidad de la acción, en concreto, de la acción teleológica; sin embargo, deja en claro que, además de este tipo de racionalidad “orientada a fines”, la racionalización de la acción puede ser contemplada bajo *otras ópticas*. Partiendo del hecho de que la regulación de la reproducción de la cultura se da través de *la racionalidad del saber*, es importante tomar en cuenta que toda racionalización incluye de antemano una valoración del éxito posible de determinada acción y de los medios racionales empleados en la consecución de la misma:

A los sujetos capaces de lenguaje y acción podemos atribuirles saber en virtud de sus emisiones. Podemos analizar el saber como contenido de semántico de tales emisiones que se presentan con una pretensión de validez susceptible de crítica (Habermas, 1996, pág. 370).

Una acción determinada que persigue la reproducción de la cultura encarna en ella misma un saber que puede enmarcarse en el horizonte de una objetividad. Así pues, esta reproducción de la cultura y la racionalidad de su saber lleva a la crítica del saber, a la adquisición de un saber cultural y a la enculturación. Lamentablemente,

este plexo de saber que se construye conjuntamente, racionaliza, pone a prueba y emana de los sujetos capaces de conocimiento y acción se ve perseguido por un fenómeno del mundo de la vida que, a través de los sistemas políticos y económicos, termina fragmentando sus fundamentos prácticos y morales: la colonización.

En su obra *Discurso filosófico de la modernidad* nuestro autor ubica el análisis de esta colonización en los trabajos husserlianos en *La crisis de las ciencias europeas*. Husserl apunta al objetivismo, como aquello que cosifica lo que el hombre conoce a través del saber científico. La ciencia moderna ha caído en el lamentable olvido de las acciones que se dan en la (inter) subjetividad y que legitiman todos los objetos de conocimiento. Ese es el más grande peligro de la modernidad: el olvido del mundo de la vida a causa de la colonización del mismo. La racionalización del mundo de la vida se desarrolla de tal modo que es posible separar cada vez más notablemente las esferas autorreguladas sistémicamente (el sistema): la economía y la administración pública. Al encontrarse autorreguladas, adquieren legitimidad por sí y en sí mismas casi siempre por relaciones de poder y dinero. La reproducción de la cultura, la integración social y la socialización se encuentran a merced de una racionalidad instrumental propia del funcionalismo de sistemas que les aleja por completo de la racionalidad comunicativa (Habermas, 1996, pág. 371).

1.4 Repensar la filosofía: teoría de los intereses y pensamiento postmetafísico

En el compendio de la obra habermasiana, que es basta y que no se ha detenido en décadas, hay un tema que ha persistido con sumo ahínco en sus reflexiones: el del destino de la filosofía. Tanto en *Conocimiento e interés* como en *Pensamiento postmetafísico* el autor dedica una gran cantidad de páginas e ideas para reafirmar y reconfirmar su convicción de la imposibilidad de la filosofía de sobrevivir en las mismas condiciones en que ha venido agonizando por años. La idea de la imposibilidad de la filosofía desde la metafísica y la necesidad de repensar

críticamente el papel de la razón y la racionalidad para conformar —críticamente— toda filosofía, es siempre un camino de avanzada en la obra de Habermas.

Sin poder escapar, aunque dudo que quiera ser considerado en ese sentido, de sus propios planteamientos en *Conocimiento e interés*, respecto del carácter contextual de los intereses que propician el conocimiento, Habermas es también parte de un momento histórico cuyos vaivenes le acercaron o alejaron de quienes, en ese momento, eran protagonistas de la escena filosófica.

Si bien es sabido que en sus inicios filosóficos Habermas fue alcanzado por *Ser y Tiempo* y que su lectura marcó significativamente su obra posterior, también es cierto que él tomó para sí la postura del vigilante de la crítica pública del genio de Heidegger y prosiguió para él la búsqueda de la superación de la metafísica a partir de la reconfiguración de la práctica de las ciencias y, en este caso, de la filosofía. Apartarse críticamente del pensamiento heideggeriano le acercó, también críticamente, al marxismo, lo que le permitió avistar en la filosofía el potencial de ser la condición de posibilidad de una praxis transformadora. Este cometido no podría lograrse sin antes consolidar una superación que deje de lado tanto la falsa idea de conciencia ideológica, desprendiéndose de la metafísica tradicional, como la sustitución positivista de la filosofía que debe sacrificarse en su totalidad para coadyuvar en la constitución de la ciencia.

Es en la década de los sesenta que Habermas problematiza más encarnizadamente la cuestión de la epistemología y la filosofía de la historia, con la firme intención de encontrar una conjunción de ambas dentro de la Teoría Crítica. La disputa de Habermas con el positivismo toma fuerza a partir de una crítica al racionalismo crítico de Popper desde donde cuestiona estas tres tesis positivistas: a) que sólo de las ciencias naturales positivistas se puede obtener conocimiento genuino y que las ciencias sociales deben tomar este método para hacer de su proceder una forma genuina de conocer, b) que todo conocimiento científico debe ser valorativamente neutral y c) que todo el ámbito de la praxis no puede ser discutido desde lo racional. Esto es lo que en el apartado anterior se presentaba como la invasión del interés

técnico no sólo de las ciencias sociales sino, en su forma de dominio, de toda otra dimensión del mundo de la vida.

Así pues, como se indicó en *Conocimiento e Interés*, Habermas analiza, desde la teoría de los intereses cognitivos, el interés emancipatorio de la filosofía y las ciencias de la orientación crítica. El objetivo es llevar a cabo una reflexión epistemológica profunda, a fin de formular una concepción nueva y radical de la investigación social y la investigación filosófica, dado que sus predecesores, en esta investigación de orientación crítica y dejaron abiertas las puertas para futuros malentendidos y, sobre todo, no quisieron llevar al límite las posibilidades de su propia crítica siendo autocríticos, sino revistiéndose de “cientificismo”. De esta manera, los predecesores significan para Habermas importantes puntos de referencia en relación con este interés emancipatorio, resultando de ello una investigación que da cuenta, de manera más elaborada y completa, de una teoría crítica de la sociedad y de la filosofía, guiada por el ya mencionado interés emancipatorio.

En esta obra Habermas lleva a cabo un desarrollo programático de una “teoría crítica de la sociedad”, como preámbulo de su desarrollo posterior en la configuración de una teoría general de la comunicación. Precisamente, el carácter histórico de la concepción de la razón o del tipo de razón que ha constituido a la tradición filosófica en relación con la libertad o la emancipación, proporciona bastos elementos para entender el itinerario posterior de Habermas al respecto de una teoría crítica y de una nueva forma de racionalidad.

Si bien, como ya se comentara en el apartado anterior, Kant, Hegel y Marx se muestran para Habermas como ejemplos muy contundentes, en la época moderna, en el camino para establecer ese cambio de mirada o cambio de perspectiva en relación con la configuración del conocimiento y el lugar del sujeto cognoscente en el mundo, al final terminan, quizá muy a su pesar, legitimando aquello que, dentro de sus propias filosofías, tendría que ser el objeto de su crítica. Con Kant no queda muy claro cómo es posible la conversión de la razón pura en práctica, gracias precisamente a esos elementos fácticos o de la experiencia que se instauran en el

seno mismo de la razón pura. En Hegel, a pesar del tremendo esfuerzo de configurar la conciencia crítica del sujeto a través del desarrollo histórico de esa conciencia, termina absolutizando la propia conciencia, volviendo indiscernible de antemano la unidad entre sujeto y objeto, haciendo de su análisis fenomenológico no en una filosofía crítica que parte de principios sólidos fundados históricamente, sino una filosofía metafísica y no crítica, pues Hegel “acaba rompiendo al cabo esa constelación [*modernidad, conciencia de tiempo, racionalidad*], porque la racionalidad subsumida en el Espíritu Absoluto neutraliza las condiciones bajo las que la modernidad tomó conciencia de sí misma” (Habermas, 1993, pág. 60). Ahora bien, Marx llevó a cabo una separación de la configuración del proceso autoformativo de la especie humana de los presupuestos metafísicos de Hegel, pero terminó sucumbiendo, tanto en el plano material como en el categorial, a la supeditación de esta autoformación a la actividad productiva y a las condiciones u organizaciones o poderes que posibilitan la actividad productiva misma. Una vez más, con Marx, según Habermas, esa separación y esa supeditación no conduce a “una comprensión reflexiva de la vida social, de la que pudiera resultar un control autoconsciente” (McCarthy, 1992, pág. 107), precisamente porque comprendió el proceso de autoformación de la especie humana de forma unilateral a través del trabajo, echando por la borda la intención de configurar una filosofía de intención crítica que, a la vez, se pueda criticar a sí misma.

De estos precursores queda, en última instancia, retomar la forma de la reflexión, entendiendo ésta como la permanente indagación histórico-natural del sujeto y su autoformación en el entramado social-natural, sin caer en defensas de aquello que socava al sujeto en su permanente actividad en el entramado social, a fin de captar la correlación —no mediada por la ideología o el dogmatismo— entre el conocimiento y los intereses, esto es, retomar y reconfigurar la noción de una razón que pretenda la comprensión del hombre —sin universalismos o absolutismos— en el mundo y que desarrolle las condiciones bajo las cuales el hombre, de forma autoconsciente, configura y mantiene su autonomía. Es en este punto donde Habermas, sirviéndose de algunos planteamientos de Freud, incorporándolos dentro del materialismo histórico, reconceptualiza las nociones de “poder” y la forma

de desarrollo de la conciencia frente y a partir de la “ideología”, con el fin no sólo de transformar el ámbito institucional, sino de acabar con el socavamiento de la conciencia por parte de la ideología desde el proceder controlado de una ciencia crítica que tenga por objeto la relación consensuada de los individuos en el interés de consolidar y mantener una organización racional de la sociedad. El cambio de paradigma a través de los intereses muestra, en este punto, una clara intención política, que desemboca nada menos en que una racionalidad comunicativa del individuo. En este sentido, la teoría crítica de la sociedad, que nace precisamente del análisis de un interés emancipatorio de la misma, fundado cabalmente en la autoformación libre y racional —no ideológica— de la conciencia, se constituye, al mismo tiempo, como una filosofía crítica que, desde una óptica ya no contemplativa o cientificista —explicitada aquí previamente—, busca la autoemancipación del individuo en la libertad de las relaciones intersubjetivas, en el marco de procesos comunicativos no coaccionados.

Queda claro entonces que esta teoría crítica de la sociedad que propone Habermas tiene que surgir precisamente del análisis de esa razón dogmática —contemplativa o cientificista—, mostrando en el proceso que el conocimiento está íntimamente ligado al interés humano por la conservación y crecimiento de la especie, y que cualquier intento de pensar a la razón por fuera del marco histórico del cual ella es resultado y a partir del cual los individuos se desenvuelven a través de actividades ligadas a la producción, conduce innegablemente a absolutismos de corte teórico-práctico y a relaciones de poder institucionalizadas que coartan y cercenan, progresivamente pero hasta cierto límite, las libertades del individuo, la posibilidad de toda crítica y, mucho más, la autoemancipación y autocrítica del mismo.

Ahora bien, por el año 1971 Habermas lanza una pregunta que bien podemos replantear hoy en día en nuestro contexto laboral-universitario: “¿Para qué aún filosofía?” En este ensayo, contenido en el libro *Perfiles filosófico-políticos* el autor afirma que la filosofía sólo podrá sostenerse como crítica de la crisis contemporánea a través de un compromiso con una praxis de transformación social. La condición filosófica posterior a Hegel requiere situar el pensamiento postmetafísico, la filosofía

postmetafísica como parte constitutiva de una teoría de la sociedad que realice una metacrítica de las ciencias:

Después de Hegel, el pensamiento filosófico está pasando a otro medio. Una filosofía que asuma aquellas transformaciones estructurales... ya no se puede seguir concibiendo *como* filosofía, sino que se entiende a sí misma como crítica. En actitud crítica frente a la definición tradicional de las relaciones entre teoría y praxis, se entiende a sí misma como el elemento reflexivo de la actividad social (Habermas, 1975, pág. 29).

Es en la obra *Pensamiento postmetafísico* donde Habermas retoma ampliamente la discusión acerca de la necesidad de repensar la filosofía como un pensar *postmetafísico*. El autor introduce el término “tránsito” (*Übergang*), conocido desde la metafísica, para hablar de ese proceso por el que pasa el pensar y que, en efecto, le pone ante nuevos motivos que le estremecen, aun cuando movimientos “antimetafísicos” hicieron lo propio en relación con la devaluación de la metafísica. Hay una serie de elementos que, en consideración del filósofo, fueron esenciales en la conversión de la metafísica en lo que es hoy y que habrían de ser los motivos de aquello que vendrá como *ya no metafísica* en sentido estricto, pues si la metafísica ha sido siempre ya el despliegue de la relación entre lo uno y lo múltiple, con la sobrentendida preeminencia de lo uno *sobre* lo múltiple —aún en sus elementos más abstractos: forma-materia, conciencia-mundo, teoría-práctica—, parece desprenderse de esta *historia de la filosofía* desde Platón hasta Derrida que *el problema esencial radica no solamente en la comprensión de la metafísica y su desarrollo, sino, ante todo y principalmente, en la reductibilidad de los aspectos a la cuestión de lo subjetivo y su despliegue*. En esa medida, los aspectos del pensar metafísico son susceptibles de reductibilidad a la *razón totalizadora y autorreferencial*, que tiene que exigir para sí —porque esa es su naturaleza— no sólo al *agente racional privilegiado*, entendido como un sujeto preeminente y absoluto, sino que crea de antemano las condiciones para que la *forma discriminada y discriminatoria de despliegue* se lleve a cabo, con exclusión de una forma de vida pensada como no-racional y/o carente de contemplación. En consonancia, Habermas no sólo desarrolla la pregunta por la comprensión de la filosofía que aquí

se juega y por la postura ulterior frente a ella, sino que incorpora la afirmación de que el *pensar postmetafísico* no puede simplemente ser visto como un movimiento paralelo a la metafísica, sino que es *puesta en obra de los nuevos paradigmas que ponen en entredicho a la razón misma* —si es que aún se puede hablar de “razón” en estos términos—, o mejor, a la racionalidad y su constelación.

Ahora bien, analizar el despliegue de lo racional o la racionalidad sirven para poner en cuestión, nuevamente, el lugar de la filosofía, que Habermas concibe —no puede ser de otra manera, dada la estructura interna de su pensar— como *filosofía crítica-racional*. En esa medida, si la definición de “racional” sirve para pensar el futuro de la filosofía racional como pensar postmetafísico. En este punto, la filosofía sigue siendo fiel a sus orígenes metafísicos, y no puede ser de otra forma, aun cuando lo racional tiene para Habermas el sello de “la solución de problemas, que nos resultan con la realidad en el trato dirigido procesalmente” (Habermas, 2013, pág. 43). Dicho de otra manera, lo racional en la filosofía deja de ser construcción racional de un todo sobre las cuestiones del mundo para convertirse en solución de conflictos en el escenario intramundano. Dejando de lado los hechos más concretos de la filosofía en relación con la ciencia, y viceversa; incluso haciendo caso omiso de los intentos lamentables de la filosofía de *imitar* los procedimientos de la ciencia, Habermas hace lo propio por defender una determinación positiva de la filosofía, aun cuando esta no salga bien librada, pues en la tentativa apologética de Habermas sólo muestra que una determinación positiva de la filosofía sólo puede ser posible atendiendo a la imposibilidad de su determinación:

Determinaciones positivas se han vuelto imposibles, porque los logros del conocimiento solamente se dejan ya identificar racional-procesualmente —mediante procederes, finalmente, con aquellos [procederes] de la argumentación (Habermas, 2013, pág. 45).

Si las determinaciones se han tornado imposibles, eso quiere decir que la filosofía no ha podido dar el paso decisivo hacia la constelación de lo postmetafísico; antes bien, ella permanece aún hoy en un estado de *dispersión obscena* en la cual no sabe si ser racional o irracional: no sabe si quedarse, por así decir, en una

comprensión de la precomprensión de una totalidad o del “ente en el todo” (al estilo heideggeriano) o ser una *disgregación absoluta* y sin propósito, que tiene su descanso en un pretendido anticientificismo que se erige como contrapartida en el más impertinente desconocimiento de los métodos de la ciencia. En este sentido, la discusión se vuelve superficial si sólo se establecen nuevas relaciones entre filosofía y ciencia, y ya se ha aclarado ampliamente que esto no es viable si lo que se busca, al respecto, es una verdadera transformación del contexto socio-cultural. Cabe la pregunta por el planteamiento de Habermas de la puesta en obra de la renuncia de la filosofía a una parte de su esencia, con exclusión de su pretensión universalista, en la que Habermas muestra cierta condescendencia. Esa pretensión no es más que la ya vieja *necesidad metafísica de la filosofía* y siempre queda abierta la posibilidad o el riesgo de que, a raíz de esta necesidad, el proceder metafísico de la filosofía siga siendo cómplice de idealidades o idealismos que devalúan el amplio escenario de posibilidades intramundanas. En la propuesta de filosofía crítica de Habermas, ella:

... no tiene permitido exigir ni un acceso privilegiado a la verdad, ni un método propio, ni un ámbito propio de objetos, ni siquiera un estilo propio de intuición. Sólo entonces puede ella, en una división no-exclusiva del trabajo, aportar lo mejor de sí, a saber, sus *tenaces, conservadores planteamientos universalistas* y un *proceder de postconstrucción racional, que se reanuda en el saber intuitivo, preteórico* de sujetos que hablan, actúan y juzgan competentemente [...]. Esta dote recomienda a la filosofía como un participante inamovible en la cooperación de aquellos que se esfuerzan en torno a una teoría de la racionalidad (Habermas, 2013, pág. 45-46).

El centro de gravedad de la cita se encuentra en la pretensión de darle su correcto lugar a la filosofía crítica a través de ese proceso de postconstrucción racional, que ya es no es un proceso teórico de conocimiento, previo a cualquier relación de interés en torno a las relación socio-culturales, sino un proceso teórico-práctico de constante ensayo y error, en el cual la filosofía aporta planteamientos universalistas y procederes de postconstrucción donde el lenguaje es elemento central, convirtiéndose, por vez primera, en un pensar radical que pone a la crítica de la

autonomía del individuo y sus relaciones a partir del lenguaje como elemento directriz.

A partir del año 1981 es posible encontrar en la obra de Habermas las consecuencias generadas por el giro lingüístico. Es a partir de él que se consolida, para el autor, una teoría crítica unificada que se preguntará y responderá por la normativa de una racionalidad comunicativa. Esto se logró al seguir sobre la vía de la reconstrucción de las condiciones necesarias del entendimiento posible y la incorporación de la razón en el lenguaje.

Antes de ello, claro, hubo una discusión interna entre Habermas y otros autores para otorgarle al lenguaje su justa posición en la razón. Un ejemplo claro de esta discusión es la distinción que realiza Habermas entre su posicionamiento y el heideggeriano. Para nuestro autor, al igual que para Heidegger, sólo hay lenguaje en tanto (hay) hombre y sólo hay hombre en tanto (hay) lenguaje. Sin embargo, es, en definitiva, en la forma de *participación* en relación con el lenguaje donde ambos pensadores encuentran su punto más álgido de discusión. Además, es bien sabido que la posición fundamental de Heidegger en lo concerniente a las relaciones del hombre con el mundo, en esa situación de pertenencia al lenguaje, deja la puerta abierta para una comprensión posterior de la subjetividad, siempre intersubjetiva, en el desarrollo del mundo, aun cuando Heidegger permanece *sólo* en ese ámbito en el que el hombre, en una extraña soledad, alcanza una pretendida autosuficiencia que no requiere, en sentido alguno, de comunes acuerdos. La propuesta de Heidegger se aleja de la de Habermas en el sentido de que, para aquél, no sería necesaria una “prueba de acreditación” (Habermas, 2013, pág. 51) en el trato con los demás. Para el propósito de Habermas, entre el hombre y el mundo de la vida, uno y otro en un círculo de comprensión e intersubjetividad, hay siempre ya una pertenencia que se configura a sí misma y que se soporta sólo en las idealidades propias del discurso argumentativo *en* el acto comunicativo con otros. Es precisamente en este acto comunicativo donde la razón no es ya razón ideal, sino razón encarnada o relación racional entre cuerpos. En este punto crucial

del análisis, pretende Habermas haber superado las dicotomías entre sujeto y mundo, subjetividad e intersubjetividad:

Entre el mundo de la vida como recurso a partir del que se saca el acto comunicativo, y el mundo de la vida como producto de ese acto, se pone en juego un proceso circular, en el cual el desvanecido sujeto trascendental no deja tras de sí ningún hueco. No obstante, recién el giro lingüístico en la filosofía ha preparado los medios conceptuales con los cuales se deja analizar la razón encarnada en el acto comunicativo (Habermas, 2013, pág. 51-52).

Quien está dotado no únicamente de acción y lenguaje, sino quien puede, ante todo y principalmente, llegar a una comprensión con otro a partir de condiciones ideales —la misma *voluntad de entendimiento* es una de esas condiciones—, será, de alguna forma, el representante de lo que es el espacio público (*Öffentlichkeit*), es decir, del ámbito de participación colectiva en el que unos y otros, guiados por esa misma voluntad, configuran la buena política, entendida como política democrática-deliberativa. Este foro público es aquel lugar de encuentro (no el único) no sólo de aquellos que, al fin, participan políticamente, sino de aquellos que llevan a cabo un verdadero discurso, entendido como interacción, pues Habermas parece indicar que el discurso solamente se habría de constituir como discurso en la *interacción encarnada*, cuerpo a cuerpo, en persona, con testigos, con escenarios en primer plano y *no* como dirigido a ausentes, dadas las limitaciones del individuo, como pretendían Horkheimer y Adorno:

Si el discurso se puede dirigir a alguno, no es a las denominadas masas ni al individuo, que es impotente, sino, antes bien, a un testigo imaginario a quien lo dejamos en herencia, con el fin de que no perezca del todo con nosotros (Horkheimer-Adorno, 1989, pág. 320).

Aun cuando, en sus inicios, el llamado *giro lingüístico* haya sido una suerte de movimiento efectuado dentro de los límites del *análisis formal*, tanto en la semántica del discurso como en la lógica de la investigación, excluyendo todo *nexo contextual*, condición de posibilidad de una y otra, este sirvió para asestar el golpe definitivo a la filosofía de la conciencia y, al mismo tiempo, constituyó el tránsito a la filosofía del lenguaje, como camino al pensar postmetafísico, en tanto superación del pensar

metafísico y antimetafísico. Por cuenta de las consecuencias del giro lingüístico en relación con los nexos contextuales, el pensar postmetafísico es, en gran medida, deudor y dependiente de *inevitables idealidades*. Sin embargo, estas idealidades han de ser sopesadas en los lineamientos de la filosofía, en la medida en que es *intérprete crítico* de la ciencia y del mundo de la vida, y no es susceptible de ser confundida con un *contextualismo* o un *logocentrismo*.

La filosofía parece haber perdido su contacto con lo extraordinario o extracotidiano e incluso “no está más en posesión de una teoría afirmativa de la vida correcta” (Habermas, 2013, pág. 59). El pensar postmetafísico es la tentativa de configurar una racionalidad que por vez primera no excluya al hombre o que no se instaure en la dicotomía entre hombre y mundo, sino que se constituya, por así decir, en una singularidad que, fundada en una racionalidad comunicativa, permita espacios de aprendizaje y de entendimiento mutuo:

La teoría de la acción comunicativa establece una relación interna entre praxis y racionalidad. Investiga las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana y, con el concepto de racionalidad comunicativa, da cuenta del contenido normativo de la acción orientada al entendimiento... (Justifica) esta idea de razón como una idea que está fácticamente instalada en las mismas estructuras de la comunicación y que ha de aprehenderse prácticamente (Habermas, 1989, pág. 100 y 107).

Tanto en sus escritos de los años sesenta y setenta como en el universo de libros publicados a partir de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas ha trabajado profundamente en el rol de la filosofía en la consolidación de una metacrítica de la razón social. Este pensar postmetafísico a partir de cual la racionalidad moldeará la praxis, el lenguaje y los procedimientos tomará vuelo desde la base de una *destrascendentalización de la razón*.⁴ En definitiva, se puede decir que es necesario

⁴ La destrascendentalización de la razón es una expresión que sintetiza de forma consecuente el núcleo de la problemática habermasiana en relación con el nuevo enfoque desde el cual se amplía radicalmente el espectro de la racionalidad humana. Aunque Habermas distingue, siguiendo a Max Weber, la “racionalidad cognitivo-instrumental” de la “racionalidad comunicativa”, se enfoca en esta última por razones muy claras dentro de su sistema filosófico, pues sólo en ella (en la comunicación racional y efectiva) se da la relación propicia de unos con otros. En este sentido, la racionalidad comunicativa está profundamente vinculada con el lenguaje y con las pretensiones de validez inherentes a los actos de habla a los cuales se ha hecho mención con anterioridad, y a

un nuevo concepto pragmático de la racionalidad que opere en la vida cotidiana y que pueda hacerse patente en las todas las acciones en las que haya intención comunicativa.

la inteligibilidad presupuesta en todos ellos. En consecuencia, al hablarse de destrascendentalización o desfundamentalismo de la razón se habla de racionalidad humana que da cuenta expresamente de sus propios fundamentos y no del proceder de una razón absolutizada que se pone como punto de partida acrítico y principio, a su vez, de toda crítica. Habermas no desarrolla en tales términos su teoría de la racionalidad comunicativa, sino que instaura una filosofía crítica que desemboca en una concepción de una razón claramente operatoria que se legitima en los actos comunicativos en cuanto tales, toda vez que la racionalidad debe siempre ponerse a prueba y fundarse en actos intersubjetivos y no en presupuestos universales que apelan ilegítimamente a la generalidad de la naturaleza humana. Una persona es racional si lo que dice y hace se puede fundamentar racionalmente en la comunicación con otros. Al decir esto no se busca excluir por ello las manifestaciones racionales que, de cuando en cuando, el hombre lleva a cabo en la relación con el mundo objetual y frente a sí mismo, y en este punto hay que saber matizar la definición de "hombre como ser dotado de acción y lenguaje". Dicha definición sólo puede ser válida, a partir de los mismos presupuestos de la filosofía crítica de Habermas, si el hombre se va configurando y puliendo en el ejercicio de una racionalidad compartida que elabora el saber de lo racional en cada caso a través de relaciones intersubjetivas que amplían el horizonte comunicativo y corta brechas a partir de escenarios deliberativos, de negociación y de consenso. Esta razón no se constituye como *facultad o perfecto apriórico del cual habría de estar dotado el hombre por su naturaleza y frente al animal*, sino que constituye la propia racionalidad comunicativa puesta en obra entre seres capacitados y ejercitados (competentes) para ello.

CAPITULO II. LA PRAGMÁTICA UNIVERSAL

2.1 ¿Para qué una pragmática universal?

Lo que hasta ahora se ha puesto sobre la mesa pone de manifiesto que la intención de Habermas, que pasa por la crítica del cientificismo hasta la reconstrucción del materialismo histórico, es la de proporcionar una explicación teórica-normativa de la comunicación y la de pensar los fundamentos teórico-prácticos de la racionalidad. Esta reconstrucción buscará, en definitiva, fundamentar el proyecto ético habermasiano.

Ahora bien, este concepto reconstruido de racionalidad se soporta en la verdad previa a todo acto comunicativo —con vistas al bien o a la vida buena— y, por ello, no puede ser encasillado en tendencias objetivistas o instrumentales del conocimiento. La teoría del acto comunicativo en Habermas está atravesada por un concepto de pragmática o competencia lingüística, susceptible de ser analizada categorialmente. Al contrario de teóricos como Carnap o Chomsky, que buscan, por lo contrario, desligar cada vez más la dimensión teórica, que tiene que ver con las competencias lingüísticas del hablante ideal, de la dimensión pragmática, que tiene que ver la ejecución de tales competencias en el hablante real u ordinario, la pragmática universal de Habermas significa poder hacer del habla en particular (el habla concreta, el habla inmersa en contextos eventuales o contingentes) una reconstrucción racional-universal.

En el apartado primero del artículo “¿Qué significa pragmática universal?” (“Was heißt universal Pragmatik?”) —escrito en 1976—, Habermas inicia su análisis en torno al proyecto postmetafísico de la pragmática universal y sus implicaciones, indicando el carácter de su doble tarea: “La pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible” (Habermas, 1996, pág. 299).

Hablar de pragmática universal no es hablar simplemente de un conjunto de normas que funcionen previa y críticamente como condiciones de posibilidad del habla, sino, al mismo tiempo, de la tentativa de pensar la naturaleza del acto de habla, que sin duda en Habermas está ligada tanto al contenido enunciado como a la forma ilocucionaria del mismo. Dicho de otro modo, producir y entender la relación entre la oración principal (o la oración que establece la forma de la comunicación) y la oración secundaria (o la oración que establece, cual contenido, la conexión con el mundo fáctico), representa en este punto la competencia del hablante ideal, en el horizonte del lenguaje ordinario, resultado de esa relación solidaria:

Esta estructura del habla potencial es, en cierto modo, de naturaleza lingüística, porque la situación del habla contiene ya todas las relaciones reflexivas. Estos rasgos pragmáticos universales pueden expresarse en un discurso explícito con la ayuda de los elementos lingüísticos mencionados. Sin embargo, si este es el caso, debemos asumir que estos elementos no sirven como una verbalización posterior de una situación de habla previamente coordinada; por el contrario, deben ser los mismos factores que nos permitan generar la estructura del habla potencial. Son los universales constitutivos del diálogo, como ahora preferimos decir, los que establecen en primer lugar la forma de intersubjetividad entre cualesquiera hablantes competentes capaces de comprensión mutua (Habermas 1970, pág. 369).⁵

Ahora bien, la pragmática universal que Habermas propone permite reconstruir las estructuras generales a partir de las emisiones del *hablante competente*, en la estructura interna de esas relaciones, dadas en determinada situación de habla o instancia comunicativa. Esta pragmática universal, según se desprende de su estructura interna, busca reconstruir la estructura de base o profunda de la realidad simbólica del mundo social, pero sin caer en el carácter local de las disciplinas hermenéuticas, que buscan ahondar en las relaciones superficiales entre lenguas o

⁵ This structure of potential speech is, in a manner of speaking, itself of a linguistic nature, for the speech situation already contains all of the reflexive relations. These universal pragmatic features can be expressed in explicit discourse with the aid of the linguistic elements mentioned. If this is the case, however, we should assume that these elements do not serve as a subsequent verbalization of a previously coordinated speech situation; on the contrary, they must be the very factors which enable us to generate the structure of potential speech. It is the dialogue-constitutive universals, as we now prefer to say, that establish in the first place the form of intersubjectivity between any competent speakers capable of mutual understanding.

culturas, y mucho menos en el carácter de las ciencias empíricas, que requieren de datos o de información inmediatamente comprobable por la observación. La pragmática universal busca reconstruir racionalmente el conocimiento preteórico que subyace a la capacidad del ser humano de crear instancias discursivas con sentido, más allá del contexto local de la lengua y la cultura de un nativo eventual. La pragmática universal busca dar cuenta del suelo previo a la experiencia y la teoría, en virtud del cual es posible la instancia comunicativa, pero sin querer convertir el conocimiento preteórico en una explicación teórica que termina por reemplazar al saber preteórico, sino, por lo contrario, que busca hacer explícito este saber fundamental y esencial —es decir, con pretensión universal e intersubjetiva— a través de métodos rigurosamente elaborados.

2.2 Actos de habla y pretensiones de validez, entendimiento posible y discurso teórico racional.

El proyecto habermasiano de reconstrucción racional de las competencias de la especie humana, muy en el espíritu de Kant, pero lejos, a su vez, del fuerte apriorismo y de la unilateralidad entre lo trascendental y lo empírico, busca, a través de una relación solidaria y relativizada entre lo *a priori* y lo *a posteriori*, las condiciones de posibilidad de entendimiento en la comunicación entre hablantes que ostentan *de facto* dichas competencias, haciéndolas explícitas en el lenguaje ordinario. La pragmática universal de Habermas es, en este sentido, no tanto la forma en que las reglas estructurales de la lengua son generadas, sino, principalmente, la forma en que dichas reglas son situadas en cualquier acto de habla. La generación de las reglas y el contexto fáctico y lingüístico de las mismas, siendo dos momentos distintos, muestran en este punto, una nueva y dinámica correlación, en la que entra en juego un sistema de coordenadas interiores y exteriores que, exhibiendo pretensiones de validez a partir de una inteligibilidad inmanente a todas ellas —pues cuando se emite algo con sentido, se emite con

pretensión de inteligibilidad—, sitúa a los interlocutores en determinadas relaciones con la realidad.

El acto de habla, que Habermas retoma de los trabajos de Searle y Austin, no es únicamente la unidad básica de comunicación lingüística, sino que debe ser a la vez un acto comunicativo, realizado por un sujeto con plena intención de dar a entender algo a otro u otros (orientado al establecimiento de un diálogo). Ahora bien, ese algo respecto del cual se entienden los individuos, está presente en el mundo que comparten, su realidad simbólicamente estructurada de la que han sido parte siempre, pues se encontraron inmersos en ella, es de ese mundo (el de los hechos) y no de otro del que pueden entenderse. Es menester saber que el acto de habla debe obedecer a las ya mencionadas específicas *pretensiones de validez*: a) *inteligibilidad*, que significa que la emisión lingüística es comprensible, se entabla en el mundo intersubjetivo; b) *veracidad*, que nos refiere al mundo subjetivo en el que tenemos deseos e intenciones, credibilidad y autenticidad, c) *verdad*, que se constituye por un contenido proposicional correcto y, por último, d) *rectitud normativa*, que está entablada en el mundo intersubjetivo, el de ideas compartidas, el de reglas de convivencia, el contexto sociolingüístico. Y Habermas aclara que, de no cumplirse tales pretensiones, el *acto comunicativo* no podría llevarse a cabo y se convertiría, en cambio, en uno de tipo *estratégico*. Todo acto de habla, en tanto que busca en entendimiento, el consenso, es un acto social (Habermas, 2001, pág. 144), y en el marco de las pretensiones de validez juega un papel decisivo la *inteligibilidad*, en tanto es “la única pretensión universal [...] que los participantes pueden exigir de una oración” (Habermas, 1996, pág. 327) y, al mismo tiempo, la condición mínima para efectuar una acción orientada al entendimiento.

Ahora bien, esta nueva tentativa en el horizonte de la comprensión mutua, que se encuentra en pugna con los reduccionismos de los que hace gala la epistemología y la lingüística (si bien hay puntos de encuentro interesantes con esta última) se debe entender como transfiguración de la racionalidad, que desemboca nada menos que en aplicación del lenguaje a partir de condiciones que, si se quiere, se emplazan entre lo teórico y lo empírico, pero que pueden recibir la determinación

de trascendentales, dado su carácter necesariamente apriórico en el espectro de la validez del habla, pues de un acto de habla se sigue *necesariamente* una voluntad del individuo respecto de tal acto para llevarlo a cabo se sigue y, de igual forma, una intención que durante la realización de la comunicación deberá ser develada. De tales cuestiones es que se ocupa la pragmática universal, de la validez del lenguaje en su dimensión pragmática: el habla.

En consecuencia, una aquello que Habermas llama pragmática universal, contiene funciones pragmáticas del habla (representativa, expresiva e interactiva), y ofrece en este punto un marco global de reconstrucción teórico-práctico; en concreto, permitiría reconstruir la entera constelación de las ciencias humanas, esto es, el punto de vista de la realidad en el cual se enmarcan, o, dicho de otro modo, el constructo categorial de la vida sociocultural. Ahora bien, dado que el interés de Habermas reposa en la teoría del acto comunicativo, la función interactiva o intersubjetiva constituye el punto central de su pragmática universal. En este sentido, Habermas analiza las condiciones necesarias que llevan a cumplimiento los actos de habla, es decir, aquellos elementos presentes en la fuerza ilocucionaria que contribuyen al éxito de un acto comunicativo, a la aceptación o compromiso por parte del interlocutor respecto de lo emitido por el hablante, a que lo emitido por éste pueda ser considerado por aquél, mínimamente, como convincente o aceptable, pero dejando de lado los actos ilocucionarios ligados a actos institucionales, a actos que, de forma previa y calculada, determinan el acto comunicativo, condicionando la fuerza ilocucionaria del acto a normas vigentes, es decir, contingentes.

En el horizonte de los actos de habla no mediados institucionalmente —en este punto intervienen las funciones pragmáticas del habla—, importan, consecuentemente, las obligaciones mediatas o inmediatas que el acto comunicativo, por principio, tiene que asumir para que muestre su entera pertinencia y legitimidad, y no resulte, por lo contrario, en una interacción deshonesto o no sincera que no tendría ninguna aceptación o posibilidad de vinculación entre las partes. Las diversas pretensiones de validez (inteligibilidad, verdad, rectitud, veracidad), subyacentes a toda intención comunicativa, tienen como objeto el

consenso general y no forzado o, lo que es igual, el entendimiento posible⁶. En este punto, el lenguaje del que somos parte y hacemos uso para comunicarnos entre sí, contiene, al mismo tiempo, el material a partir del cual es posible el entendimiento, en la medida en que aquél se emplee con tal pretensión y no con o a partir de una estrategia comunicativa con vista a determinados fines egoístas. Dicho de forma sucinta, la pragmática universal es la disciplina que permite, en definitiva, la reconstrucción racional de las categorías generales que, en el acto comunicativo, conducen —en esto subyace fundamentalmente el uso al cual, según Habermas, el lenguaje está destinado— al reconocimiento común o al mutuo entendimiento, en la medida en que éste:

Tiene el significado mínimo de que los sujetos entienden idénticamente una expresión lingüística, y el significado máximo de que se da entre ambos una concordancia acerca de la rectitud de una emisión por referencia a un trasfondo normativo que ambos reconocen. [...] El entendimiento es el proceso de consecución de un acuerdo sobre la base *presupuesta* de pretensiones de validez reconocidas en común (Habermas, 1996, pág. 301).

De acuerdo con el filósofo de Düsseldorf el entendimiento será considerado como la resultante del proceso entre lo uno y lo otro. Entendimiento es la capacidad de comprensión que cada cual puede tener para sí mismo, en cada caso y en su fuero interno, de algo que se da cita en el mundo, y también —como entendimiento posible— la efectividad de un acuerdo que mueva a la acción, pues se sostiene en la sana capacidad, entre interlocutores, de “entenderse” (*sich verstehen*) y de “actuar” (*handeln*) conforme a ello. Entonces aquí el entendimiento posible no es

⁶ Para Habermas, estas pretensiones de validez (*Geltungsansprüche*) están presentes, como condiciones de posibilidad, de forma implícita en todo acto de habla. A través de ellas el sujeto que actúa como oyente y/o receptor en determinada situación comunicativa puede considerar ésta como correcta o incorrecta: por ejemplo, la *pretensión de inteligibilidad* exige que aquello que se comunica sea comprensible para los demás en los términos de la sintaxis del lenguaje en que se desarrolla el intercambio comunicativo. Habermas entiende y explica las pretensiones de validez a partir de su concepción de los tres mundos de Popper: la verdad proposicional con el mundo objetivo, la rectitud normativa con el mundo social y la veracidad subjetiva con el mundo subjetivo. La *pretensión de verdad* supone la producción de enunciados verdaderos y se manifiesta a través de la forma de argumentación del discurso teórico. La *pretensión de rectitud* regula que los actos de habla sean correctos en directa relación con su contexto, es decir, que dicho contexto sea consensuado; en consecuencia, esta pretensión se hace latente en el discurso práctico y se ubica fácticamente en el mundo social a partir de la regulación legítima de las relaciones sociales; por último, la *pretensión de veracidad*, demanda que haya coincidencia entre los pensamientos y las intenciones del sujeto.

únicamente y ante todo la tentativa de la filosofía habermasiana tardía de conceptualizar o renovar una comprensión tradicional de entendimiento que estaba reservado a quien exhibía o daba pruebas de sabiduría, sino que la capacidad de entender que tiene y debe tener el hombre, por así decir, sano, debe conducir, con ayuda de condiciones, a un entendimiento posible, concebido como “proceso de consecución de un acuerdo” y no únicamente como proceso de consecución, sino como efectividad en la decisión.

Ahora bien, según el tipo de acción comunicativa, la interacción conduce al reconocimiento mutuo, sobre la base de un consenso, o al entendimiento mutuo sobre la base de una situación comunicativa que está en proceso de reconocimiento y que, por su naturaleza, exige un nivel más profundo de discusión a partir de la argumentación, a fin de zanjar las diferencias de base (o examinar esas pretensiones que puedan incluir problemas) entre los implicados. Esta situación en particular es de interés en el análisis de Habermas, debido a que ella representa el común denominador en el escenario de la interacción entre interlocutores, y, precisamente por ello, se vuelve todavía más apremiante la necesidad de solventar esas diferencias, mediante el discurso racional.

Así como en la historia del pensar occidental ha sido decisiva la distinción entre la actitud acrítica (territorio de la *doxa* o de la irreflexión) y la actitud teórica (terreno de la *episteme* o de la reflexión), Habermas hace una distinción similar, pero en terreno de la comunicación, a saber: la acción comunicativa (que implica interacción) y el discurso (que implica cierta ruptura con dicha interacción):

Con el término “acción” introduzco el ámbito de la comunicación en el que tácitamente se presuponen y reconocen las pretensiones de validez implícitas en las emisiones (y también en las afirmaciones) con el fin de intercambiar información (es decir, experiencias relacionadas con la acción). Con el término “discurso” introduzco la forma de comunicación caracterizada por la argumentación, donde se tematizan y se trata de fundamentar las pretensiones de validez problematizadas (Habermas 1973, pág., 214).

Por cuanto el discurso argumentativo supone una ruptura con la interacción ordinaria entre las personas, pero contiene, al mismo tiempo y de forma ideal, una virtualización de coacciones (de la acción) y de pretensiones (de validez), el discurso es esa forma peculiar de racionalización de pretensiones problemáticas que, dado su rigor en los aspectos formales inherentes al discurso mismo, desemboca en el consenso racional de todos los sujetos potenciales —dado que no hay interacción ordinaria—, puesto que el discurso se ha sometido al rigor formal y de contenido, es decir, al *peso racional de las evidencias argumentativas*. Según lo indicado, el discurso argumentativo reviste a todas luces caracteres ideales, pero ello no le arrebató en este punto su carácter operatorio, sobre todo cuando, al constatar el transcurrir de la tradición, hombres ilustres y de naturaleza ejemplar lo han empleado, permitiendo que, posteriormente y a la par del desarrollo disciplinario o científico, se le institucionalizara y clasificara en “modos”.

En este sentido, es el discurso en el que se cuestionan las pretensiones de validez vinculadas a los asuntos prácticos y políticos es el que interesa a Habermas, hasta el punto de convertirlo en la piedra angular de su teoría crítica-social. Desde luego, el espectro del discurso teórico y el discurso práctico retrotrae necesariamente a los análisis en torno a la distinción existente entre discurso y acción y, muy en especial, a la teoría de los intereses cognoscitivos, pero —como ya se ha ahondado al respecto— sin riesgo alguno de que los análisis de Habermas caigan en relativismos atinentes a la objetividad de la verdad. Más allá de sus necesarias diferencias estructurales, el discurso teórico y el discurso práctico se revelan como las dos caras de la argumentación en el horizonte de las pretensiones de verdad, siendo la comprobación de las pretensiones de validez en el discurso argumentativo (sobre un ámbito objetual dado) el garante de la veracidad, objetividad y validez de las mismas.

2.3 Normatividad y racionalidad

En tanto ciencia reconstructiva la pragmática universal habermasiana contiene en ella una fuerza normativa al buscar reconstruir las condiciones de posibilidad de la comprensión de la comunicación o, dicho de otro modo, reconstruir la estructura que se encuentra a la base de las *todas* las situaciones del habla, y esto es así en tanto que Habermas acepta sin dudas el carácter *a priori* de la competencia del hablante, mientras que, por otro lado, sostiene la naturaleza *a posteriori* de su reconstrucción por parte de la ciencia reconstructiva.

En relación con una cita de K. O. Apel sobre los presupuestos universales, esto es, sobre la validez del habla, Habermas hace la siguiente acotación:

[...] cabe decir que las condiciones universales e inevitables, y en ese sentido trascendentales, del entendimiento posible, tienen un contenido *normativo* si con “normativo” no sólo se piensa en el carácter de la validez de normas de acción o valoración, ni siquiera en el carácter de la validez propia de regulaciones, sino en la base de validez del habla en todo su aspecto (Habermas, 1996, pág. 300).

A este respecto, la mencionada tarea de la pragmática universal se soporta en una *ciencia reconstructiva*, que Habermas piensa aquí como ciencia rigurosa de determinación del habla y no como una *teoría de tipo trascendental* que introduce dicotomías insalvables entre el aspecto teórico y el pragmático. La propuesta de Habermas es más agresiva que la de la lingüística, porque no parte de la aseveración de que los estados eventuales o contingentes, propios de las interacciones socioculturales, tendrían que corresponder con una situación ideal de la oración, pues para la lingüística esta tiene validez y determinación con cierta independencia de los contextos particulares. Lo que pretende con ello es poner *al mismo nivel* la estructura universal de la oración con la estructura universal del lenguaje. Quizás por esta nivelación arriesgada es que la racionalidad comunicativa se muestra como la mejor y única forma de entendimiento.

En esa medida, y dejando sentado que el lenguaje con palabras es el lugar de la racionalidad comunicativa y que esta significa, en definitiva, comunicación con otros con vistas al entendimiento —es decir, que todo acto de habla supone participantes en igualdad de competencias lingüísticas, si bien *no* en identidad de

presuposiciones o creencias—, es posible afirmar que dicha racionalidad comunicativa es interacción con exclusión de indicios, por mínimos que sean, de dominación. A partir de esta ciencia de carácter reconstructivo sobre la base de una situación ideal de diálogo, puede pensar Habermas el desarrollo de ese entendimiento y todo el constructo socio-cultural, en vistas a la deliberación-acuerdo. En definitiva, este se lleva a cabo por medio de condiciones lógicas y normativas, que han de estar siempre ya antes de cualquier elocución y que le direccionan. Pero la base de la validez del habla en todo su dominio no es sólo una construcción teórica que, a partir de una abstracción, hubiera de ser legitimada *a posteriori* en una suerte de artificiosa adecuación:

El oyente, al *aceptar* una pretensión de validez planteada por el hablante, reconoce la validez del producto simbólico, es decir, reconoce que una oración es gramatical, un enunciado verdadero, la intención del hablante veraz, una manifestación correcta (en el sentido de atendida a un trasfondo normativo). La validez de estos productos simbólicos *se funda* en que cumplen determinadas condiciones de adecuación; pero el sentido de la validez consiste en ser *dignos* de ser reconocidos, es decir, en la garantía de que bajo circunstancias adecuadas *pueden* obtener un reconocimiento intersubjetivo (Habermas, 1996, pág. 302).

Por principio, esta *aceptación* de la pretensión de validez del hablante y, al mismo tiempo, este *reconocimiento* del producto emitido; máxime, esta *participación* en el intercambio de identidades y de presuposiciones que, en definitiva, ha de llevar a la “resolución efectiva” o al *sentido* de la validez, es decir, al *entendimiento*, suponen de entrada una cuestión de hermenéutica crítica. Pero por esta no se ha de entender llanamente la capacidad de interpretación o una moderna teoría de la interpretación meta-textual, sino todas las condiciones previas de enunciación, formales (de adecuación) y normativas (de intención). Por mínimas que parezcan, son estas pretensiones de validez y no otras las que constituyen un acto comunicativo, entendido aquí como acto de habla *fundado en condiciones* y con *dignidad o posibilidad de reconocimiento*. Este acto es enteramente un acto hermenéutico, sólo si cumple la condición de ser un acto comunicativo como *proceso de consecución de acuerdo o entendimiento* y no la actitud cognitiva como acto egoísta de acuerdo

con el propio beneficio, en tanto *proceso de consecución individual del éxito*. Siguiendo a Habermas, dice Axel Honneth en el artículo “Teoría crítica”:

Cuando los sujetos aprenden a actuar considerando únicamente el éxito de sus actos, surge la posibilidad de coordinar las acciones sociales por medios no lingüísticos, tales como el dinero o el poder, en lugar de coordinarlos a través de procesos de entendimiento. Las dos esferas de acción separadas del universo vital comunicativo a causa de la institucionalización de estos medios de control son los dominios de la producción económica y de la administración política. El sistema económico y la esfera de acción del estado se integran a partir de ahora sin recurrir al proceso de consecución de entendimiento comunicativo (Honneth, 1991, pág. 478).

El tipo teleológico o estratégico de racionalidad que motiva esta esfera a-normativa (pero institucionalizada llamada “sistema” y que parece una “segunda naturaleza” producida artificialmente por el primigenio contexto vital), se inscribe en el mundo de la vida y le racionaliza, dejándole menos espacio de acción. También Horkheimer, en sus análisis de las acciones orientadas hacia el éxito en *Crítica de la razón instrumental*, descubre una coyuntura entre la racionalidad subjetiva y la filosofía pragmática. Termina confirmando que, en esta racionalidad instrumental de carácter pragmático, la acción se *calcula* a partir de su éxito y subsecuente utilidad:

El pensar moderno ha intentado hacer una filosofía a partir de este parecer, tal como ella se presenta en el pragmatismo. El núcleo de esta filosofía es la opinión de que una idea, un concepto o una teoría no es más que un esquema o plan para el acto, y por eso la verdad no es más que el éxito de la idea (Horkheimer, 2008, pág. 60).

El fenómeno de inmersión o intrusión de esta forma institucionalizada de racionalización con vistas al dominio de pocos sobre muchos; dicho de otra manera, de esta razón subjetiva con vistas al beneficio propio, en detrimento del bien común que, como razón objetiva, se regía como voluntad de conservación y de crecimiento del ser humano, se muestra como la forma más evidente de *patología de la modernidad* (Honneth, 1991, pág. 479-480).

Existe una tentativa de no sucumbir a una racionalización del mundo de la vida que le desvirtúe, sino de entender esta forma de dualismo social (no metafísico), que articula la entera constelación de relaciones y actos socio-políticos. En el apartado segundo del artículo “El hombre comunicativo con perspectiva emancipatoria”, el Dr. Vicente Carrera reflexiona de forma promisorio sobre el mundo de la vida como “móvil horizonte de trasfondo de saber”, trasfondo a partir del cual se opera y que, en definitiva, significa e implica un acervo de saber consensuado:

[...] Habermas sitúa el mundo de vida como un móvil horizonte de trasfondo de saber para la situación de acción de humanos que participan en constantes interacciones: es “forma de saber sobre el que existe consenso y que a la vez es susceptible de problematización”, esto es, que esa forma de saber sintetiza los “patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente” y que coloca a los participantes en horizontes semánticos/lingüísticos para poder entender qué hacen y en qué escenario lo hacen. Este horizonte vital en el que se mueven los actores sociales es un mutuo trasfondo de saber para tener éxito en las diferentes situaciones que comparten y en las que confluyen dos tipos de racionalidades: la estratégica que planea el hacer común para que no fracase, y la comunicativa, que es previa, pues orienta el entender/comprender qué se va a hacer y para evitar que haya duda al respecto. Este móvil horizonte es simultáneamente un *a priori* de existencia social, pero también un producto de la interacción humana simbólicamente mediada (Carrera, 2003, págs. 165-166).

Sentado lo anterior, cobra aquí un peso especial la ocupación o el ámbito objetual de la pragmática universal, en la medida en que la validez del habla ha de validar primeramente a quienes hablan. Las condiciones del habla, omitiendo aquí los conocimientos individuales de hecho, se convierten en elementos particularmente exigentes y, por principio, nada fáciles de asumir por parte de los hablantes. Ante todo, el hablante de Habermas es alguien que hace uso pleno de una capacidad de lenguaje y acción y que toma la palabra para aportar a la respectiva comunidad de la que ha partido y en la que participa. Habermas apuesta por la restauración metodológica de las condiciones del habla, que se hallan en las facultades inherentes a la especie humana, pero es iluso pensar que todos los seres humanos están en posesión de esas competencias que implican hablar-razonar

apropiadamente. Si las competencias de la especie estuvieran en igualdad de condiciones y tendieran hacia los mismos fines, el malentendido y, sobre todo, los conflictos bélicos, no tendrían lugar.⁷

El análisis de Habermas opta metodológicamente por un camino alternativo al de *planteamientos empiristas* (de ciencias empíricas como la psicolingüística y la sociolingüística), pero también de *planteamientos formales* (de la lógica, la ciencia del lenguaje y la filosofía analítica del lenguaje). Los últimos, más que los primeros, se pueden entender como aportaciones “en dirección a una pragmática universal” (Habermas, 1996, pág. 304), pero, al mismo tiempo, por exceso o defecto metodológico, “quedan patentes también sus debilidades” (Habermas, 1996, pág. 306).

2.4 El método mayéutico-reconstrutivo

Todo acto de habla, en tanto es *voluntad de consenso*, es un acto en sí mismo social orientado al entendimiento y, por su naturaleza, siempre inclinado a la resolución o la evitación, en lo posible, de todo conflicto. Esto dice abiertamente que todo acto de habla tiene o tendría que ser realización explícita de comunicación —pues hay una intención intersubjetiva inherente a ella—, y de ahí su pretensión de validez.

⁷ Es cierto que Habermas no aborda en ningún lugar la idea de que el acceso a la acción orientada al entendimiento está reservado a una minoría que pueda llevar a cabo procesos mentales, deductivos, inductivos y analíticos específicos. Pero consideramos que una forma de actualizar el pensamiento de Habermas a este respecto, es tomar en consideración y críticamente el principio habermasiano de la orientación de los actos de habla al entendimiento. Hoy en día es más que evidente que la sociedad poco aspira a consensos de tal tipo, sobre todo en herramientas aparentemente democráticas como Facebook o Twitter donde los miembros más “representativos” de la sociedad expresan sus “mejores argumentos” en hilos de comentarios de máximo 280 caracteres, sin contar que es la misma sociedad aparentemente democrática y libre en su libertad de pensamiento quien crea perfiles falsos con el único objetivo de generar campañas de odio contra determinado individuo o gremio. Sin duda, ello está muy lejos de una búsqueda de consenso, o al menos de la humana e imperfecta intención de hacerse entender acerca de algo, revelándose de principio a fin no una acción orientada al entendimiento —cada vez más idealista en nuestros días— sino una orientada al dominio y a la imposición de los pareceres. Ni hablar de una generación entera de jóvenes y adolescentes que está interesada en cualquier otra cosa, menos leer un libro (sobre todo si es de filosofía y, para colmo, es extenso), pues de entrada hay inconvenientes e insatisfacciones de todo tipo si la información no se puede contener en un *clip/reel* de 30 segundos.

Pero la delimitación respecto de esa validez supone un “análisis formal” y tiene su punto focal en una *actitud o proceder metodológico de reconstrucción racional*:

Naturalmente, los procedimientos reconstructivos son también importantes en las investigaciones empíricas-analíticas; por ejemplo, cuando se trata de aclarar un marco categorial, de formalizar supuestos formulados inicialmente en lenguaje ordinario, de clarificar relaciones de inferencia entre distintas hipótesis, de interpretar resultados de mediciones, etc. Sin embargo, los procedimientos reconstructivos no son característicos de ciencias que desarrollen hipótesis nomológicas acerca de ámbitos de objetos y sucesos observables; tales procedimientos son más bien característicos de aquellas ciencias que *reconstruyen sistemáticamente un saber preteórico* (Habermas, 1996, pág. 307).

Muy en la vía del desarrollo y consolidación de una filosofía crítica que tenga como propósito la clasificación y sistematización del saber —es la forma más ostensible de un saber determinado como *crítico*— esta cita introduce las bases de lo que Habermas llamaría el “trabajo colaborativo” entre ciencia y filosofía. La tarea de reconstrucción racional de las competencias es la de una filosofía crítica que se sabe inmersa en una relación solidaria con los procedimientos de la ciencia. Sin mención implícita alguna, Habermas retoma aquí la filosofía como *pensar postmetafísico*, con las distinciones preliminares que ya hiciera en la obra homónima, pero para detenerse en la experiencia comunicativa, en su distinción con la experiencia sensorial. Esta distinción se vuelve una suerte de condición previa en el análisis en torno a la realidad perceptible sensorialmente y la *realidad simbólicamente estructurada* —llámese también *comprensión* o *explicación de significados*— en las emisiones o manifestaciones *sobre* la realidad. Con ello busca Habermas consolidar el análisis de este *saber preteórico* —forma del contenido emitido y sustento de regla de la corrección y/o adecuación— en tanto ámbito objetual de una “ciencia” postmetafísica que da cuenta, o espera hacerlo, de su *reconstrucción categorial*. Pero esta reconstrucción opera a partir del tópico fenomenológico de la *actitud hermenéutica* cambiante en su operatividad, en tanto depende del *nivel* de la estructura que se busca comprender o reconstruir, esto es, está íntimamente ligada a la situación de hecho que exige la reconstrucción teórico-

práctica. La forma categorial se acredita y obtiene su condición de validez por su universalidad y se revela como instancia previa al acto comunicativo de la especie humana:

Las propuestas de reconstrucción se dirigen a ámbitos de *saber* preteórico, es decir, no a *cualquier* opinión implícita, sino a un saber intuitivo *acreditado*. La conciencia de regla del hablante actúa, en lo concerniente, por ejemplo, a la gramaticalidad de las oraciones, como instancia evaluadora. Mientras que la comprensión de contenidos se dirige a cualesquiera manifestaciones, la comprensión reconstructiva sólo se dirige a los objetos simbólicos que los propios sujetos competentes señalan como “logrados”. [...] En la medida en que las evaluaciones intuitivas [...] les subyacen pretensiones universales de validez [...] las reconstrucciones se refieren a un saber preteórico de tipo universal, a una *capacidad universal*, y no a competencias particulares, de este o aquel grupo [...]. Cuando el saber preteórico que se ha de reconstruir representa una capacidad universal, es decir, una competencia (o subcompetencia) cognoscitiva, lingüística o interactiva, lo que empieza siendo una explicación de significados tiene como meta la reconstrucción de competencias de la especie (Habermas, 1996, pág. 312-313).

En este punto encontramos motivos acerca de la *acreditación del saber*, pero, al mismo tiempo, teniendo cuenta las cuestiones preliminares de las evaluaciones intuitivas y sus elementos subyacentes, se encuentra también la cuestión medular del saber preteórico, que es, al mismo tiempo, un problema capital de la fenomenología tardía. Valga decir, en contraposición con una postura metafísica y acrítica del saber, que este saber preteórico normativo no es aquel que simplemente se encuentra *previo* a toda teoría, tampoco es un saber que se encuentra, por así decir, a la espera de su eventual formulación teórica con pretensiones prácticas. Este saber preteórico es el sustento de base o la situación fundamental de toda eventual intersubjetividad y que halla su confirmación en la racionalidad comunicativa de los actos de habla. Dicho sin mediación alguna: este saber *a priori* (nunca falseable por la experiencia) únicamente alcanza legitimación en la esfera de la cotidianidad, entendida como mundo de la vida, mundo sustentado por el lenguaje y para el lenguaje a través de unas reglas que buscan legitimar las condiciones de determinada enunciación o resolución. El saber *preteórico* (saber

categorial, saber *implícito*) y la conciencia de *regla* (conciencia *implícita*) son nombres para las estructuras de *base*, las estructuras *formales*; en definitiva, para la *intuición misma* o las competencias universales de la especie que hacen posible el habla, el juicio o la acción. Convertir este saber implícito en uno de tipo explícito u objetivo sólo es posible, según Habermas, a través de un método *mayéutico-reconstructivo*:

La expresión “saber intuitivo” no se puede entender como si el saber preteórico de un hablante sobre la gramaticalidad de una oración (sobre el rigor de la deducción, sobre la adecuación de una teoría, etc.) pertenecieran a un tipo de intuiciones directamente obtenibles, que no fueran susceptibles de justificación discursiva. Al contrario, al saber implícito ha de tornárselo consciente mediante la elección de ejemplos y contraejemplos adecuados, por relaciones de contraste y semejanza, mediante traducciones, paráfrasis, etc., es decir, mediante un método mayéutico de encuesta bien meditado (Habermas, 1996, pág. 317).

Sin duda alguna, el problema del que se hace cargo la investigación sobre la pragmática universal, es ese de la reconstrucción del mundo de la vida y del saber intuitivo, que tendría que ser justificable de forma discursiva-argumentativa con vistas al entendimiento y a la construcción del conocimiento. Sólo este es el sentido de la reconstrucción racional en tanto método mayéutico. Aquel interrogante con el cual se da comienzo a este capítulo se puede justificar muy bien con la aseveración de que el ser consciente del saber implícito es la tarea del método mayéutico-reconstructivo de la pragmática universal, método que tiene que co-pensar los indisociables campos teoréticos y pragmáticos, sólo separables analíticamente. Dejando de lado las diferencias entre este método mayéutico-reconstructivo y el método mayéutico de ese personaje conceptual llamado “Sócrates”, e igualmente el influjo de la lingüística reconstructiva de Chomsky a este respecto, el análisis formal contenido en la propuesta reconstructiva y las resultantes de la reflexión sobre las “estructuras de base” y las “estructuras superficiales” saca de nuevo a flote el antiguo problema de la relación entre lo *a priori* y lo *a posteriori* abierto por Kant en la *Crítica de la razón pura*, que este concebía a partir de su enorme tentativa de pensar la *decisión* (con la determinación de sus fuentes, extensión y límites) de

la posibilidad e imposibilidad de ese *campo de batalla* llamado “metafísica” (Kant, A XII).

Pero Habermas retoma ahora el problema desde la perspectiva de una confrontación metódica entre la *pragmática universal* y la *hermenéutica trascendental*, a partir de la pregunta por la relación entre la reconstrucción y la investigación postmetafísica que toma sus motivos de la ética imperativa de Kant (Habermas, 1996, pág. 320). Aquí tampoco es completamente refutable que la presencia de Kant es promisoria, pero en el entendido de que es imperioso reevaluar las implicaciones del deber moral en tanto columna vertebral de la filosofía práctica de Kant. En esta medida, la metafísica de Kant sirve como una suerte de propedéutica a la filosofía postmetafísica de Habermas y Apel.⁸ Con la inserción de la pregunta, Habermas pretende ir más allá de la versión débil del apriorismo posterior a Kant, en la consigna de probar la necesidad y universalidad de la “estructura conceptual que se repite en todas las experiencias coherentes” (Habermas, 1996, pág. 321). Pero también pretende ir más allá de un apriorismo demasiado fuerte que, aun cuando se afirma en cierta reserva hacia ese apriorismo, se limita a “un análisis lógico-semántico de las condiciones de las experiencias posibles” (Habermas, 1996, pág. 322). En la medida en que ello significa un intento de reconstrucción y legitimación de la filosofía de Kant, retraduciendo o resignificando el problema de lo trascendental, Habermas quiere entrañar el problema de la constitución en la metafísica de Kant y, al mismo tiempo, el amplio espectro de posibilidades que se abrieron a partir de la misma, pero *desde los presupuestos universales, trascendentales o aprióricos de la comunicación*. Es necesario rescatar al respecto el problema de la constitución de la experiencia y la validez, desde la óptica de la experiencia comunicativa y de las pretensiones de validez del habla. La pragmática universal, lejos de ser un modelo renovado de la filosofía trascendental al modo de Kant, considera los procesos de entendimiento como procesos de experiencia, con la salvedad de que, al buscar el entendimiento

⁸ Para Apel, por ejemplo, Kant fue incapaz de “proporcionar la fundamentación trascendental última de la ley moral exigida en primer término por él y posteriormente abandonada en favor de una pura constatación de un «hecho evidente de la razón (práctica)», al partir de un *principio subjetivo de la razón, en el sentido de un «solipsismo metódico»*” (Apel, 2004, pág. 48).

mutuo y no la experiencia en cuanto tal, esta última pasa necesariamente a un segundo plano. Al considerarse la pragmática universal desde la perspectiva del entendimiento y los presupuestos de la comunicación, es insuficiente ya un paralelo con la filosofía de corte trascendental, pues la expresión *trascendental* “ya no es apta para caracterizar, sin dar lugar a malentendidos, una dirección de investigación como es la pragmática universal” (Habermas, 1997, pág. 324):⁹

En este sentido es en el que suelo hablar de experiencia comunicativa. El oyente, al entender como participante en un proceso de comunicación la emisión de otro hablante, hace [...] una experiencia. En esta perspectiva comparativa, las manifestaciones o emisiones concretas corresponderían a objetos empíricos y las emisiones en general a objetos en general (en el sentido de objetos de la experiencia posible). Al igual que nuestros conceptos *a priori* de objetos en general, es decir, al igual que la estructura conceptual de cualesquiera experiencias coherentes, también podríamos analizar nuestros conceptos *a priori* de emisiones o manifestaciones en general: los conceptos básicos de situaciones de entendimiento posible, es decir, la estructura conceptual que nos permite emplear oraciones en emisiones correctas (Habermas, 1996, pág. 323).

Salvaguardando los requisitos propios de cada análisis, resulta manifiesto que, al margen de la conceptualización de “pragmática universal” (Habermas) o “pragmática trascendental” (Apel), el problema de la validez-normatividad desemboca en la búsqueda de una instancia o un principio que actúe como presupuesto de lo teórico y lo normativo. La teoría de los actos de habla no únicamente es el modo en que opera la pragmática universal, sino que, al mismo tiempo, es la respuesta a la pregunta sobre la relación entre la reconstrucción y el análisis trascendental, sólo que con el esfuerzo de revocar o suprimir la instancia incondicionada del sujeto trascendental que, como ya se ha dicho, la filosofía ha entendido como privado de la comunidad de la intersubjetividad o de una comunidad ideal de la argumentación (Apel, 1991, pág. 21-22).

La doble tarea de la pragmática universal —como columna vertebral de la racionalidad comunicativa o *intersubjetividad lingüística*— opera en conexión con la

⁹ Véase Gil Marín, Francisco J. *Ibid.*

hermenéutica (esto es, con una disciplina que se ampara en la intención de comprender toda manifestación lingüística) y el lenguaje, esto es, con el *hecho* de que el lenguaje es la expresión por excelencia de la intersubjetividad. El problema de la pragmática universal —que Apel llama “trascendental”— está lejos de ser una teoría más de la intersubjetividad, sino que es, antes bien, una teoría de la sociedad en toda su expresión, teoría que concibe al hombre como ser-de-comunicación con otros, pero que, al mismo tiempo, eleva la cuestión de la validez a un ámbito, no imposible, pero sí difícilmente operable, dadas las eventualidades, atravesadas por las contingentes “vigencias sistémicas”. La palestra del mundo de la vida y del sistema se muestra también en la contratendencia entre lo válido y lo vigente. Este sistema y sólo este, en esa extraña relación histórica-dialéctica fundada en la lucha de clases que tanto teorizó Marx, fue la forma de sistema que en otro momento ocupara las reflexiones y acciones más loables y radicales de los miembros del *Institut für Sozialforschung*.

2.5 La lógica del discurso práctico

El proyecto habermasiano busca llevar a buen término el fundamento de las cuestiones prácticas desde el presupuesto de la racionalidad comunicativa, a partir de la argumentación práctica, esto es, desde la base del mejor argumento que siempre había de conducir siempre, y al igual que en el discurso teórico —pues ello está a la base de la intención comunicativa, por mínima que sea—, a la verdad como pretensión de validez.

El discurso práctico se configura, según Habermas, desde el acto de habla en su *potencial realizativo*, esto es: el sujeto capaz de acción y lenguaje busca —a través del mencionado acto de habla— que este lleve o conduzca al consenso y a la toma de decisiones. Dicha acción, dicha realización (que bien puede ser exitosa o fallida, en la medida en que no se cumplieran, por diversas razones, determinadas condiciones de igualdad) está sometida no sólo a las pretensiones de validez del discurso teórico racional que se trataron anteriormente, sino también al escrutinio,

en su calidad de adecuado o inadecuado, bajo el lente de la normativa vigente y aceptada. El marco normativo —que en nuestros días lleva por rótulos aquellos de lo correcto-adequado y lo incorrecto-inadecuado— debe problematizarse hasta pulirse y llegar a su forma última a través del discurso práctico y ello con la plena intención de llegar a un acuerdo racional en términos de rectitud. Dicho en otras palabras, el potencial de realización de un acto de habla, la acción comunicativa en cuanto tal, no es puesta en escrutinio en términos de rectitud; antes bien, lo que debe ponerse a prueba como adecuado o no adecuado es la rectitud de la norma bajo la cual —y en la interacción que significa el lenguaje— esa acción es considerada adecuada o no adecuada:

Por lo tanto, en el discurso práctico no es la pretensión de rectitud implícita en la acción original la que es sometida a examen argumentativo, sino la rectitud de la norma que se supone que la acción cumple. La rectitud de una acción es algo que ésta recibe de la rectitud de las normas subyacentes. Por consiguiente, la pretensión que ha de fundarse discursivamente es la pretensión vinculada a la “recomendación” de que se adopte una norma o un estándar valorativo (McCarthy, 362, pág. 1992).

Desde este punto de vista, una ética basada en el discurso se deberá ubicar el marco normativo subyacente a la acción y reconstruirlo desde el discurso racional, pues sólo desde éste se podrá emancipar la acción de las normas fácticamente reconocidas o válidas *de facto*. Según Habermas, debemos “independizar la validez que reclamamos para nuestras concepciones de la mera validez social de una praxis habitual” (Habermas, 2008, pág. 29). Más aún:

La crítica conceptúa el hecho de que su pretensión de validez sólo puede hacerse efectiva en el proceso exitoso de ilustración, y esto significa: en el discurso práctico de los afectados (Habermas, 2002, pág. 27).

Habermas pone el énfasis sobre la posibilidad de que una teoría crítica de la sociedad pueda, hoy en día, resultar en emancipación o autodeterminación; sin embargo, él mismo comprende que únicamente a través de la consolidación racional del discurso práctico se concretará la idea primera de la Ilustración: esto es, que los sujetos, los afectados, se ilustren a sí mismos y logren un desarrollo libre de sus

facultades en una sociedad que permita las garantías suficientes para que los ciudadanos puedan desplegar una libertad relativa que no signifique siempre un salto al vacío. Pero ello únicamente es posible desde una moral —y su correspondiente norma— que vaya más allá de convencionalismos o dogmatismos encubiertos y que sea universal en el sentido de lograr el reconocimiento intersubjetivo de las normas subyacentes (previamente legitimadas y probadas como normas que beneficien la libertad en vez de promover la sumisión), un acuerdo racionalmente motivado que logre satisfacer legítimamente las necesidades de los potencialmente afectados por ella.

La fundamentación del discurso práctico que Habermas ofrece en su teoría de la acción comunicativa y desde la pragmática universal, permite pensar en un proyecto ético basado en un marco normativo que parte de la racionalidad del habla. El intercambio comunicativo orientado al consenso *supone* una igualdad de oportunidades por parte de los hablantes, oportunidades que, además, se hacen latentes a partir del reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez (véase el Apartado 2.2). Las normas como principios de regulación de la acción deben considerarse condiciones de posibilidad, engranes que articulan la razón y la acción. De este modo, por ejemplo, en una interacción cotidiana entre hablantes las normas existen como legitimación y vinculación. La estructura del discurso práctico implica una comunidad en la que la legitimación y vinculación de la norma se hace efectiva y, además, adquiere un carácter universal en tanto se encuentra legitimada en ese consenso de la comunidad. En el discurso práctico se fundamenta, en tanto sea posible, la conjunción de los intereses de los involucrados en la interacción al formar parte de ella racional y consensualmente.

De este modo, la ética habermasiana basada en el discurso busca la reformulación moral en torno a la justificación de las normas a partir de una teoría de la comunicación. La ética del discurso, distinta por ejemplo de la ética kantiana, renuncia al uso de un imperativo que fundamenta las normas ético-morales de su ejercicio (véase el Apartado 2.4); por el contrario, su camino será la argumentación

moral y el principio discursivo. En *Aclaraciones a la ética del discurso*, Habermas plantea:

Sólo pueden reivindicar lícitamente validez aquellas normas que pudiesen recibir la aquiescencia de todos los afectados en tanto que participantes en un discurso práctico... En las normas válidas, los resultados y los efectos secundarios que se deriven de su seguimiento universal para la satisfacción de los intereses de todos y cada uno tienen que poder ser aceptados por todos sin coacción alguna (Habermas, 1987, pág.16).

Esta ética reconstruirá los supuestos y condiciones de una moral a través del conducto de la argumentación orientada siempre al entendimiento mutuo que le universaliza, ampliando la comunidad ideal de comunicación de la que hacemos parte todos los seres capaces de acción y lenguaje.

El discurso como capacidad del sujeto hace posible inferir (tanto implícita como explícitamente) la racionalidad humana y los lazos sociales de co-pertenencia que a partir de ella se generan, aun con las diferencias que se presentan en el proceso de entendimiento, pues ellas contribuyen al enriquecimiento del acuerdo una vez superadas. Lograr constituir el discurso práctico conduce a la necesaria imparcialidad del juicio moral, así como a la confirmación de la autonomía del individuo, mismo que deberá tomar para sí en plena instancia su propia voz y representación en los ejercicios sociales de los que hace parte.

3.1 Conclusiones.

Sin duda alguna, la obra habermasiana es compleja, prolífica y contiene un amplio margen de conocimiento de ciencias sociales y humanidades del siglo XX. Su proyecto filosófico, que se caracteriza por una férrea interdisciplinariedad, ha logrado poner a la teoría de la acción comunicativa en la palestra de la discusión y reflexión de muchos estudiosos de la materia.

Si somos o no, en nuestro devenir histórico, la lógica consecución del proyecto inacabado de la Ilustración, es sin duda una pregunta que debemos plantearnos con ahínco, de tal manera que es necesario conocer el trasfondo de una problemática si lo que queremos es resolverla, pues es imposible solucionar un problema si previamente no se le ha comprendido.

Aunque Habermas, hoy de 93 años, haya iniciado su camino filosófico hace casi 70 años, su aportación a la tentativa de la humanidad por comprenderse a sí misma, en este universo de planteamientos y sistemas filosóficos, sigue patente (en parte gracias a lo prolífero del autor, quien aún hoy en día sigue produciendo textos), de modo que aún hoy pueden ponerse en tela de juicio algunos de sus más fuertes planteamientos y pensarse siempre críticamente, y si bien no es un sistema infalible de pensamiento, sí es sumamente refrescante y exigente analizar el transcurrir de nuestro día a día desde la óptica habermasiana. Así, pues, Habermas no sólo realizó una crítica oportuna a las posturas y filosofías heideggerianas, sino que también tomó tanto parte en —como distancia del— movimiento político-filosófico de la Escuela de Frankfurt. Habermas, al igual que tantos otros pensadores orientados hacia y desde la filosofía, busca comprender críticamente la sociedad de nuestro tiempo; para tal cometido, se posiciona como observador y analista del modo en que el conocimiento humano se desarrolla y las motivaciones o intereses que conducen a este desarrollo.

En esta tendencia, el trabajo de tesis presentado parte de la pregunta acerca de cómo se puede fundamentar la praxis, el actuar del sujeto en nuestros días a partir del pensamiento de Habermas; por supuesto que, para hallar respuesta a tal

pregunta, se estudiaron las diferentes concepciones filosóficas del pensador de Düsseldorf.

Basándonos en una lectura de las obras habermasianas previas a la teoría de la acción comunicativa, se abordó la cuestión de la cientifización de la teoría y también del papel de la filosofía. Igualmente se abordaron las consecuencias de la necesidad de control de la administración de la vida social cuyo motor fue la razón de la ilustración, antaño considerada emancipadora. Se realizó una revisión de las consideraciones habermasianas a partir de la crítica de Marcuse a Weber y aquello que para Habermas sería la necesaria alternativa a la acción racional orientada a fines. Es imperante que la ciencia se desenvuelva desde la concepción de la ciencia como un interlocutor y no desde una pretensión de dominio de ella y quizá aun más imperante sea que la filosofía halle su camino sin depender ni de la metafísica ni del positivismo, pero garantizando que el abordaje que se realiza del mundo y la comprensión a la que conduzca esté más allá de una ilusión objetivista, en la que aparte al mundo, en lugar de ser parte de él.

Con esta intención, se puso en contexto la teoría de los intereses cognitivos. Esta contextualización otorga el mecanismo para dar respuesta a la pregunta sobre cómo debería constituirse el conocimiento y si este debe o no ser puramente instrumento presente o futuro para el dominio. Así, pues, se abordan los tres tipos de interés: técnico, práctico y emancipador. Además, se puntualiza que cada uno de ellos da respuesta a distintas necesidades del ser humano. Los intereses tienen por objetivo la mediación entre la consolidación de la formación histórica del hombre y la lógica de tal formación. Esta constitución del ser humano se hallará, por ejemplo, en el trabajo, el lenguaje o el poder. Mientras que el interés técnico considera que el hombre existe en un espacio que está sujeto a la manipulación a través de la técnica (ciencias empíricas) y el interés práctico se ocupa de la comprensión de sentido del mundo y a la significación de realidades simbólicas (ciencias prácticas-históricas), el interés emancipatorio, por su parte, busca el conocimiento último de la realidad social y es desde éste que Habermas considera

que una ciencia crítica debe erigirse, y parte de este grupo de ciencias es, por supuesto, la teoría crítica de la sociedad habermasiana.

Naturalmente, el mundo de la vida entra en juego, en tanto que es su entramado lo que permite que los mundos objetivo, social y subjetivo existan y les otorga una referencia formal. Desde este mundo de la vida que provee también las definiciones de la situación y la posibilidad de que el interés emancipatorio florezca y, a partir de él, las ciencias críticas consoliden el conocimiento humano. Estas ciencias críticas permiten además hacerle frente a la ciencia moderna y a su cientifismo, mismo que deja lamentablemente en el olvido las acciones que se dan en la (inter) subjetividad y que legitiman todos los objetos de conocimiento, que permiten hacer frente al olvido del mundo de la vida a causa de la colonización del mismo.

Una vez sentado el compendio de los ingredientes que componen a la teoría, nos centramos en la explicación de la postura habermasiana de la filosofía como orientación para la praxis; para que una empresa como ésta sea consumada, se puso énfasis en la necesidad de una destrascendentalización de la razón, ello con el objetivo de situar esta razón a través del lenguaje (añadido importante del giro lingüístico) y concebirla como racionalidad comunicativa atinente a todo sujeto capaz de acción y lenguaje.

En virtud de ello, partimos de la pragmática universal como la metodología que permite identificar las condiciones universales y las pretensiones de validez para el entendimiento posible. La pragmática universal —como columna vertebral de la racionalidad comunicativa— opera en conexión con la hermenéutica y el lenguaje, esto es, con el hecho de que el lenguaje es la expresión por excelencia de la intersubjetividad, haciendo las salvedades referentes a la lengua local. La pragmática universal es una teoría de la intersubjetividad, una teoría de la sociedad en toda su expresión, que concibe al hombre como ser-de-comunicación con otros, pero que, al mismo tiempo, eleva la cuestión de la validez a un ámbito, no imposible, pero sí difícilmente operable, dadas las eventualidades, atravesadas por las contingentes “vigencias sistémicas”.

En definitiva, la puesta en juego de la racionalidad comunicativa, que funge como eje central de una ética del discurso, permite visualizar el entramado de relaciones intersubjetivas propiciadas por el lenguaje, lo que, a su vez, hace posible la generación de procesos de entendimiento mutuo y la constitución de acuerdos que valgan para todos. Esto es, en última instancia, una búsqueda de escape de los abismos de control y dominio de la racionalidad instrumental.

BIBLIOGRAFÍA

Principal

Habermas, J. (1970). Towards a theory of communicative competence, *Inquiry: An Interdisciplinary Journal of Philosophy*, 13:1-4, 360-375
<http://dx.doi.org/10.1080/00201747008601597>

Habermas, J. (1973). „Wahrheitstheorien“. En *Wirklichkeit und Reflexion*, 211-266, Weinsberg: Pfulligen.

Habermas, J. (1973). *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1978). *Theorie und Praxis. Sozialphilosophischen Studien*. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1981). *Philosophisch-politische Profile*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1984). *Sobre moralidad y eticidad*. Barcelona: Ediciones Paidós.

Habermas, J. (1985). *Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1986). *Ciencia y técnica como ideología*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1990). *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1992). *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1992). *Erläuterungen zur Diskursethik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (1992). *Para la reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus Ediciones.

Habermas, J. (1997). Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos. Madrid: Ediciones Cátedra.

Habermas, J. (2001). Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción. España: Editorial Taurus

Habermas, J. (2002). Verdad y justificación. Madrid: Editorial Trotta.

Habermas, J. (2003). Zeitdiagnosen. Zwölf Essays (1980-2001). Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.

Habermas, J. (2008), Conciencia moral y acción comunicativa, Madrid: Trotta.

Wahrheitstheorien 211-266 Fahrenbach, h. (ed.) (1973). Wirklichkeit und reflexion, weinsberg, Pfulligen.

Secundaria

Apel, Karl-Otto. (1991). Teoría de la verdad y ética del discurso. Barcelona: Ediciones Paidós.

Apel, Karl-Otto. (1999). Estudios éticos. México: Fontamara.

Apel, Karl-Otto; Dussel, Enrique. (2004). Ética del discurso y ética de la liberación. Madrid: Trotta.

Carrera, V. (2003). "El hombre comunicativo con perspectiva social", en Reflexiones filosóficas sobre lo humano. Puebla: BUAP.

Gil Marín, Francisco J. "Racionalidad tras la metafísica. Jürgen Habermas y la superación de la filosofía", en SCIELO, Revista de filosofía, 2004.

Honneth, A. ().

Horkheimer, M. (2008). Gesammelte Schriften. Band 6: "Zur Kritik der instrumentellen Vernunft" und "Notizen 1949-1969". Frankfurt am Main: Fischer.

Horkheimer, M.-Adorno, T. (1989). Dialektik der Aufklärung. Philosophische Fragmente. Berlin: Fischer Verlag.

Horkheimer, M. "La situación actual de la filosofía social y las tareas de un instituto de investigación social", en *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*.

Kant, I. (1956). *Kritik der reinen Vernunft*. Hamburg: Felix Meiner.

Lorenzen, P. y Kamlah W. (1996). *Logische Propädeutik. Vorschule des vernünftigen Redens*. Stuttgart: Metzler Verlag.

McCarthy, T. (1978). *The critical theory of Jürgen Habermas*. Massachusetts: The MIT Press.

Ureña, Enrique M. (1978). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Madrid: Editorial Tecnos.