



La racionalidad comunicativa como episteme liberadora y crítica¹

Communicative Rationality as the Liberating and Critical Episteme

Zulay C. DÍAZ MONTIEL

*Facultad de Ciencias Económicas y Sociales. Doctorado en Ciencias Humanas.
Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.*

RESUMEN

Se estudia en este artículo, la relación de la *Teoría de la Acción Comunicativa* con los procesos de liberación intersubjetiva, a través del diálogo democrático y la significación de las prácticas lingüísticas en la sociedad capitalista. El nuevo paradigma pragmático-hermenéutico, nos presenta la posibilidad de interpretar las relaciones sociales desde el espacio público, lugar de génesis de los procesos de racionalización, representación social y política de la vida de los ciudadanos. Los problemas y conflictos propios de la tecnificación de las relaciones productivas y semánticas, requieren de una discusión que pasa por una racionalidad dialógica, a fin de superar la dirección instrumental de la racionalidad positivista. Esta superación abre la intersubjetiva de los seres humanos, en una dimensión de la libertad ciudadana a la que todos tenemos derecho en el Estado moderno.

Palabras clave: Acción comunicativa, liberación, episteme, crítica.

ABSTRACT

In this paper the relationship between the theory of communicative action and the processes of inter-subjective liberation are studied through democratic dialogue and the significance of linguistic practice in capitalist societies. The new pragmatic-hermeneutic paradigm presents the possibility of interpreting social relations from the public space, the place where the genesis of rationalization processes, social representation, and the political life of citizens occurs. The problems and conflicts involved in the technification of semantic and productive relations require discussion through dialogic rationality, in order to overcome the instrumental direction of positivist rationality. This action makes possible the inter-subjectivity of human beings in a dimension of free citizenship to which all have a right in the modern state.

Key words: Communicative action, liberation, episteme, criticism.

1 Esta investigación forma parte del proyecto "Interculturalidad y razón epistémica en América Latina", adscrito al *Centro de Estudios Sociológicos y Antropológicos* (CESA), de la Facultad de Ciencias Económicas y Sociales, aprobado y financiado por el CONDES (CH: 1180-2004), de la Universidad del Zulia, Maracaibo, Venezuela.

INTRODUCCIÓN

En la actualidad el concepto epistemológico de racionalidad moderna, entendido como una explicación científica absoluta acerca del funcionamiento el mundo como sistema o conjunto de hechos, cosas o conductas, es insuficiente para comprender filosóficamente el desarrollo del conocimiento científico a través de las diversas praxis sociales que orientan su sentido histórico. Este es un reto que se le plantea no solamente a la filosofía de las ciencias, sino también a la filosofía política y social.

Precisamente, en la Historia de la Filosofía occidental ha sido la Razón un objeto de estudio singular y controversial; sin dejar de señalar, que desde los griegos –episteme y doxa–, hasta el presente, siempre ha existido una perspectiva antropológica vinculante entre la distinción kantiana de razón epistémica (es decir, la ciencia), y la razón práctica (es decir, el deber ser de la ciencia). Desafortunadamente a partir de Descartes, el dominio de lo epistemológico se sobrepuso a lo ontológico. Esto dio origen al desarrollo de una racionalidad moderna basada en una experimentación cosificante y reduccionista que por siglos logra objetivar la propia condición humana.

Más que un reto, es un compromiso ético la crítica y la superación del cientificismo positivista de la racionalidad moderna, que ya algunos filósofos contemporáneos, entre ellos Habermas, han asumido desde una posición teórico-crítica que permite desfundamentar pragmáticamente los supuestos y principios de los intereses de la ciencia moderna en su hegemonía social, política, ideológica e histórica.²

Hoy día se cuestiona desde la razón práctica, el dominio de una ciencia determinada por un control tecnológico que orienta la razón a través del predominio de un razonamiento instrumental y funcional, que evita y evade la interacción comunicativa entre quienes participan en los diversos discursos del pensamiento y los métodos de la ciencia.

La injerencia del pensamiento positivista científico en los sistemas de interacción social, ha generado una sindéresis que ha favorecido la absorción de un conocimiento de la realidad que deja por fuera, precisamente, la alteridad en el espacio de interacción entre los individuos. La diversidad y la pluralidad de los sistemas sociales (entre éstos: políticos, económicos, comunicaciones, etc.), quedan bajo las regulaciones de la ciencia positiva. A la final, termina por instalarse en el mundo socio-político un tipo de racionalidad inductora de medios y fines tecno-científicos, que responden a los intereses de las formas en que la producción científica del conocimiento y de la sociedad se generan a través de una estructura económica que favorece un concepto de razón científica y técnica que propicia la inequidad, desigualdad, e injusticias. Es evidente que los resultados tecnológicos de la investigación científica no están al servicio de la libertad humana y la satisfacción de sus necesidades; sino, por el contrario, al servicio de la alineación tecnológica y la desaparición del otro como sujeto humano³.

2 Cfr. HABERMAS, J. (2002): *Ciencia y técnica como "ideología"*. España. Tecnos.

3 GOGOL, E. (2004): *El concepto del otro en la liberación latinoamericana. La fusión del pensamiento filosófico emancipador y la revueltas sociales*. Writers' Colletive, Cranston, Rhode Island/Juan Pablos, Editor, México.

Una teoría crítica a los fundamentos científicos y tecnológicos de este tipo de sociedad en su desarrollo neoliberal y globalizante, es necesaria para hacer frente a las reducciones tecno-cientistas que realiza la razón economicista del capitalismo avanzado, en la mayoría de las sociedades actuales.

Será tarea de esta investigación; primero, teorizar un concepto de racionalidad que se interprete desde una perspectiva pragmática-comunicativa como la propuesta por Habermas, y, segundo, formular y construir desde América Latina, la crítica al dominio tecno-científico de la racionalidad moderna a partir de una teoría social de la justicia emancipadora.

Para ello, es menester asumir el análisis de las estructuras generales de la *Teoría de la Acción Comunicativa* en oposición a las *Teorías Neoconservadoras*, que siguen atenuadas a un concepto de racionalidad instrumental. Si bien es cierto que éstas han significado un relativo avance en las formas modernas de vivir en sociedad, no es menos cierto que también han acentuado la incapacidad funcional para lograr sistemas sociales más equilibrados y articulados, donde las garantías en el disfrute de la equidad social sean compartidas por todos los que forman parte integral de la sociedad.

Esas teorías han interpretado la “realidad social”, científicamente desde una visión unívoca y reduccionista de las “ciencias sociales”, al querer imponer normas y roles, códigos y leyes, que respondan en el espacio público a necesidades sociales que están condicionadas estructuralmente por los principios de orden racional de los grupos, sectores, actores e instituciones dominantes de las relaciones sociales intersubjetivas. La pragmática comunicativa y deliberativa que propone Habermas para el desarrollo democrático de los sistemas sociales y, por consiguiente, del conocimiento científico de las mismas, requiere de una filosofía práctica, de una moral cívica y de una ciudadanía discursiva, que implique acuerdos entre quienes son y se sienten representados socialmente a través de la política, el Estado y las instituciones. Para el ejercicio de esta nueva ciudadanía política y científica, la técnica no puede seguir siendo entendida como un poder para controlar y subordinar, sino al servicio de la *satisfacción de las necesidades*. Pero se requiere, entonces, de un colectivo que esté en capacidad de razonar dialógica y argumentativamente, a los efectos de crear los consensos necesarios comunicativa y lingüísticamente, que permitan aceptar intereses y beneficios que al ser generalizados o universalizados, cubran las expectativas de justicia para todos.

Para finalizar, es pertinente señalar que esta investigación también está referida a una teoría comunicacional del lenguaje y una teoría del poder racional de las instituciones (que abordaremos en una segunda parte de este estudio), que nos permita hacer una interpretación del “discurso científico” versus el “discurso hermenéutico-pragmático” de las ciencias sociales, desde su perspectiva crítica y emancipadora. Esto supone desarrollar y profundizar los fundamentos filosóficos de lo que ha sido la racionalidad moderna y su crisis. Desde una episteme pragmática de la investigación nos situamos en el paradigma de la complejidad, de esa manera se podrán abordar, en el análisis filosófico y epistémico de la investigación, categorías asociadas con las teorías de la intersubjetividad y la comprensión hermenéutica, con el fin de producir el discurso de una ciencia social cuyo “conocimiento científico” o “grado de científicidad”, sea mucho más crítico y emancipador.

I. CONSIDERACIONES FILOSÓFICAS Y EPISTEMOLÓGICAS ACERCA DE LA PROBLEMÁTICA DE LA RACIONALIDAD MODERNA

I. LA APARICIÓN DEL SUJETO RACIONAL

El descubrimiento del Nuevo Mundo, así como el Renacimiento y la Reforma, constituyeron los límites históricos entre la Edad Moderna y la Edad Media. Según Hegel, el siglo XVII registra el comienzo de la era moderna cuyo cimientos se asientan desde finales del siglo XV.

El espíritu de la época como expresión hegeliana, rompió con el mundo de ideas vigentes hasta el momento. Representó una nueva forma de explicar cómo funciona el mundo, que se separaba del pasado filosófico medieval y se autofundamentaba —empleando la razón y desligándose de la religión como poder unificador— en la autonomía de un saber, donde el sujeto interiorizó una relación consigo mismo y que el propio Hegel la denominó: “subjetividad”. El despertar de la humanidad, condujo al conocimiento que puede dar explicación de lo que conoce, empleando la razón y la experiencia a diferencia de la fe.⁴ Es tiempo de la liberación del sujeto cognoscente donde la voluntad subjetiva cobra autonomía bajo leyes generales.

Desde los inicios de la era moderna, la filosofía occidental se desarrolla a través de una interacción entre: sistemas de pensamientos basados en una interpretación mecanicista y materialista del universo y otros que consideraban el pensamiento humano como la única realidad. Esto condujo a descubrimientos científicos de repercusión muy significativa y con ello, al renacimiento de la Filosofía. El objetivo de la vida humana ya no se concibe como preparación para la salvación, sino más bien como la satisfacción de los deseos naturales del individuo. Las instituciones políticas y los principios éticos dejaron de ser considerados como reflejo del mandato divino y comenzaron a ser vistos como formas prácticas de ser en sociedad creadas por el hombre.

Asimismo, en la epistemología moderna del siglo XVII, la nueva visión filosófica giró alrededor de la razón (racionalismo) y la experiencia (empirismo) como patrones instaurados para dilucidar acerca de la verdad y sus razones; es decir, por un lado, la razón como fuente principal de todo conocimiento verdadero se constituye en sustancia de la subjetividad humana y, por el otro lado, la vertiente empirista nace en oposición a la idea de darle excesiva importancia a la subjetividad y a la razón, planteando el conocer como el saber de la percepción de los sentidos y la percepción de uno mismo. Ya las razones filosóficas apuntalaban a no admitir jamás cosa alguna como verdadera sin haber conocido su evidencia.

A partir de ese momento, se arraigó el conocer en la experiencia y procedimientos deductivos de la ciencia experimental y en la búsqueda de la verdad mediante el empleo de la razón, tratando de dar solución al problema del conocimiento. La realidad subjetiva define qué es en sí el ser real y adquiere hegemonía el método de las ciencias naturales que se transfiere al conocimiento del hombre y la sociedad.

4 Cfr. HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. España, Taurus.

En este devenir, la humanidad registra el nacimiento de una nueva época que sustentó el desarrollo y progreso social del mundo occidental, bajo la condición de sujetos susceptibles de conocer. Esto, dio paso al nacimiento de la ciencia positiva como forma de lograr conocer la verdad del mundo de las cosas y bajo un modo de organización social de la producción capitalista se auspició su desarrollo para fines de máxima explotación de recursos escasos ante necesidades humanas ilimitadas.

Esta ciencia positiva logra pues, hacer girar el mundo de relaciones sociales alrededor del tecno-cientificismo como forma de respuesta social, ante una realidad cercada por un positivismo irracional que en nombre del crecimiento de las riquezas de las naciones, creó un mundo de relaciones socio-políticas que hasta hoy, sólo atiende a los intereses económicos de quienes arriesgan sus capitales para llevar a cabo procesos de producción de bienes y servicios.

En esta etapa de evolución histórica del mundo occidental,⁵ las nuevas estructuras sociales se determinaron por la diferenciación de dos sistemas de organización funcional: la empresa capitalista y el aparato estatal burocrático, los cuales institucionalizaron la acción económica y la acción administrativa como procesos racionales con arreglo a fines, sustentados en el desarrollo del interés individual como categoría epistémica, sostenida desde la dominación de un sujeto que inspira su acción ateniéndose a sus propias intelecciones.

De acuerdo con Habermas, el vocablo “modernización” es usado para referir una gama de procesos acumulativos que han dejado una estela de consecuencias a causa de: i) la formación de capital con el respectivo desarrollo de las relaciones de producción, ii) la implantación del poder político centralizado, iii) el desarrollo de identidades nacionales, iv) las formas de vida urbana y v) la secularización de valores y normas.

Hoy día, dándose una ruptura entre el concepto de modernidad y la comprensión que ésta obtiene de sí, desde el horizonte de la razón occidental queda entonces, una “sociedad moderna” que reproduce en términos mecanicista las leyes de funcionamiento de la economía y del Estado, de la ciencia y la técnica, que es preciso comenzar a discutir para entender, de qué hablamos cuando nos referimos el concepto de “racionalidad moderna”.

Lo antes expuesto, explica el fenómeno que desde lo práctico caracteriza la relación entre sujeto-objeto como un principio de dominio, al convertirse el sujeto en objeto, oprimiéndose así su subjetividad; y/o planteándose al mismo tiempo una relación sujeto-naturaleza, que desvirtúa el principio del respeto a la vida como fundamento de la existencia humana en sociedad.⁶ Este carácter represivo de la razón, se funda en términos generales en la estructura de la relación del sujeto consigo mismo; es decir, en la relación de un sujeto que se torna objeto de sí mismo. Indiscutiblemente la consolidación de la libertad subjetiva, que separa la razón de la religión⁷ para presentarse como un poder unificador, caracteriza la racionalidad moderna, como la ruptura entre “saber” y “religión” y a la cual Hegel denominó: “mundo del espíritu extrañado de sí mismo”.

5 Ibid., Op. cit.

6 Ibid; p, 42.

7 Ibid; p, 33.

La racionalidad moderna⁸ erige en la razón un ídolo que sustituyó equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello, elevó a absoluto algo finito, degenerando en positiva, la disputa entre ortodoxia e ilustración. Se puede interpretar entonces, que las acciones integralmente morales que le dan sentido al valor de los sujetos, fueron desplazadas por un positivismo centrado en la esperanza de recompensas en el más allá. Los fundamentos en la concepción de autoridad de la nueva religión,⁹ comienzan a alejarse del pasado idealizado que representó la religiosidad comunitaria del cristianismo primitivo y la *polis* griega, para apoyar una nueva forma de concebirse la vida en sociedad, que se fundaría en la ciencia y la técnica, entramándose nuevas formas de socializar la independencia adquirida por la subjetividad, como principio de libertad y poder, para buscar la verdad y la realidad de las cosas en el mundo.

Esta época desprendida de la herencia histórica, rompiendo con la convicción que absolutizaba la totalidad del ser desde la aprehensión de lo divino con lo humano, centra en el “sujeto” el poder de la razón. En la subjetividad como factor perturbador de la tradición histórica, la modernidad se supone como el aislamiento de un sujeto extrañado de sí mismo que pone en marcha la dinámica de una comunicación perturbada por su propia extrañeza¹⁰, concibiendo Hegel su reconciliación, en el restablecimiento de su totalidad ética desde una religiosidad popular asistida por la razón, la cual podría devenir en condiciones de libertad política.

Hegel, preocupado por superar la razón centrada en el sujeto, entiende la modernidad partiendo de éste. Esto lo lleva a desarrollar su pensamiento contra la autoritaria razón, planteando la intersubjetividad¹¹ que se presenta –bajo condiciones de amor y vida– como algo que no le es de suyo a la modernidad, sino más bien concebida desde la religiosidad primitiva y la *polis* griega. El espíritu extrañado de la época –como bien lo denominó– genera en la controversia, una positividad instaurada desde la negación del propio poder del ser humano basado en su moral. Así, en la modernidad el ideal de un orden social político global concebido desde la tradición aristotélica, que cimienta sus bases desde la estructura política que deviene en la integración social, ya no existe.

En otras palabras, en el concepto de racionalidad moderna el ideal aristotélico de un orden social basado en el concepto de política¹² como una esfera que comprende al Estado y la sociedad, deja de existir como consecuencia del paso, de una economía de subsistencia basada en una producción agraria y artesana, a un modo de organización social de la producción capitalista,¹³ regido por el tráfico de mercancías, creado por la economía y organizado en forma de derecho privado. A través de los medios que son: el valor de cambio y el poder, lo social se separa de lo político y la sociedad económica despolitizada se separa del Estado burocratizado¹⁴. Es por ello que Habermas plantea que He-

8 Ibid; p, 38.

9 Ibid; p, 45.

10 Ibidem.

11 Ibidem.

12 Ibid; p, 53.

13 Ibidem.

14 Ibidem.

gel,¹⁵ describe el tráfico mercantil como un ámbito éticamente neutralizado para la persecución estratégica de intereses privados.

Lo anteriormente expuesto, Habermas lo explica, por un lado, como el nacimiento de una teoría social –siglo XVIII–, fundada en términos de economía política; y, por otro lado, como una teoría del Estado inspirada por el derecho natural moderno, dándose lugar entonces, a la separación entre Estado y sociedad civil y dentro de ésta última, cada quien es fin para sí mismo. Pero sin relación con los otros no pueden alcanzar sus fines, por lo que los “otros” se convierten en medio para el fin del individuo particular. En otras palabras, el interés individual y egoísta que priva en la sociedad moderna, se erige en su dialéctica a concatenar relaciones con el “otro” que desde la dinámica estructural económica capitalista –como producto del tráfico de mercancías–¹⁶ separa de la esfera política del Estado, a la sociedad civil y comienza una forma de relación con el otro, que tergiversa y minimiza la posibilidad de satisfacer los intereses particulares desde la satisfacción del otro, que como “otro”, también posee expectativas y tiene necesidades que cubrir.

La realidad planteada introduce el problema que Hegel desde un punto de vista histórico-evolutivo comprende como la relación entre eticidad y moralidad.¹⁷ La reflexión moral hegeliana, comienza cuando el individuo experimenta el orden institucional de la eticidad y los valores de la tradición como causantes de injusticia, o como moralmente cuestionables. Pensó, que al producirse una ruptura de la identidad histórico-cultural inmediata de los individuos, la moralidad representa un estadio evolutivo posterior y más elevado que la eticidad inmediata, poniendo de relieve el hundimiento de la armonía de la primitiva polis griega, que planteaba la visión de un orden político global donde la política integra a la sociedad en su conjunto.

Según Hegel, la dimensión ética de la vida social contrapone como estadio superior de la eticidad sustancial inmediata, las razones y el sentimiento de la conciencia humana, queriendo decir con ello que: “Quien es éticamente virtuoso (en el sentido antiguo) encarna ya el ethos válido y vigente... mientras que un obrar específicamente moral (en sentido moderno) se fundamenta en principios que han de ser justificados ante la propia conciencia”¹⁸. Además según Hegel, la moralidad como proceso de distanciamiento crítico del mundo histórico-cultural, se da posterior a la ruptura de la eticidad natural. Sólo cuando esto sucede, se puede crear una conciencia moral como momento originario para la evolución de la vida en sociedad, de las instituciones y de lo político.¹⁹

La filosofía hegeliana plantea, que sólo en el marco de la eticidad es posible la determinación del contenido de la moral, como “doctrina ética de los deberes”.²⁰ El punto de vista kantiano de la moralidad como reflexión de la conciencia sobre la ley moral y sobre el deber como principio universal de la voluntad autónoma, Hegel lo analiza como una eticidad

15 Ibid; p. 54.

16 Ibid; p. 53.

17 DE ZAN, J. (2002): *Panorama de la ética continental contemporánea*. España. Akal, p. 26.

18 Ibid; p. 27.

19 Ibidem.

20 HEGEL. *Werke*. 2. Frankfurt. 1970. pp. 507-508. Citado por: DE ZAN, J (2002): *Panorama de la ética continental contemporánea*. Ed. cit, p. 18.

que respeta y realiza las exigencias de la moralidad²¹. Es menester entonces, fundamentar filosóficamente los principios morales universalmente válidos, entendiendo que la autonomía y universalidad de la moral como principio kantiano, es superada por Hegel estimando criterios que conduzcan a la sociedad a crear el marco normativo que permita: i) regular la interacción de las diferencias sociales, ii) la igualdad para todos los individuos, iii) el respeto a los derechos humanos fundamentales para la vida, así como, iv) el respeto a la dignidad de la persona y los grupos.²²

Se trata pues de asumir una posición entre eticidad y moralidad, como procesos concatenantes en la evolución histórico-social, que alude con un sentido práctico a crear conciencia moral, cuando los ideales de una vida buena se ven amenazados por niveles de desigualdad, injusticia e irrespeto, a la libertad y derechos humanos fundamentales que la institucionalidad instaurada y las propias leyes del derecho natural organizan dentro del sistema social.

Hoy por hoy, las implicaciones que dentro del contenido social del mundo occidental ha impuesto la racionalidad moderna en su evolución histórico-cultural, se podrían resumir en una determinada forma de oculto dominio político, institucionalizado para regir desde una racionalización social economicista-instrumental.²³ La razón técnica convertida en ideología—según Habermas—ha racionalizado la acción social con un único sentido: desencadenar un proyecto histórico-social en el que los intereses dominantes tienen el propósito de ampliar el aparato productivo-distributivo como procesos económicos, a través del progreso científico-técnico.

Ante esta realidad, los problemas de moralidad no pueden dejar de enfrentarse como parte fundamental de la acción política ciudadana. La misma, debe asumir su rol como protagonista en la creación de una sociedad más justa y solidaria.²⁴ La necesidad que se tiene de convivir en sociedades políticamente libres para la participación y la cooperación, debe fundarse en un concepto que legitime al Estado en su razón política,²⁵ haciendo posible a través de una ciudadanía políticamente activa y deliberativa, conciliar un proyecto de transformación social democráticamente pluralista y consensual.

Para ello, nuevas concepciones del mundo, deberán salir al paso para buscar formas de vida que comiencen a crear el espacio público necesario para consolidar sociedades democráticas con verdadera integración social, donde se logren hacer explícitos los principios morales que se consideran estar ya latentes en el sentido común.²⁶ Hay que constituir a la política en el medio que haga posible que los miembros de comunidades solidarias se tornen conscientes de su recíproca dependencia y que sean esas relaciones las que logren transformar la sociedad en una asociación de ciudadanos libres e iguales.

21 Ibidem.

22 Ibid; p. 19.

23 HABERMAS, J. (2002): *Ciencia y técnica como "ideología"*. Ed. cit., p. 54.

24 Cfr. MARQUEZ-FERNANDEZ, A. (2004): "Por una ética pública en el contexto del diálogo democrático", *Revista Quórum Académico*. Año 1, nº 1, enero-junio. CICI, Universidad del Zulia, Maracaibo. pp. 63-77.

25 Ibidem, p. 67.

26 HABERMAS, J. (1991): *Tres modelos de democracia. Sobre el concepto de una política deliberativa*. Conferencia pronunciada en el departamento de filosofía de la Universidad de Valencia, España. Consulta de Internet: <http://by9.hotmail.msn.com/cgi-bin/getmsg?curmbox=F000000001&a=2dd4de94...> el día 31/07/2005.

2. RACIONALIDAD MODERNA VS RACIONALIDAD COMUNICATIVA

La modernidad representó la época en la cual la propia razón destruye la humanidad que posibilita²⁷. La razón es negada en favor de una forma de dominación racional con arreglo a fines. Como razón instrumental entonces, quedan las ideas morales sometidas a un enfoque jurídico universalista que se sustancia en el desarrollo de un sentido social cosificado y así, despojado de su propia validez, asimilando éste al puro poder que destruye toda capacidad crítica y como consecuencia se instaura la injusticia y desigualdad por la propia neutralización que infiere su lógica interna.

De acuerdo con Habermas,²⁸ Weber analiza el proceso universal de desencantamiento en la historia de las grandes religiones como la condición para dar paso al racionalismo occidental.²⁹ Para Weber hablar de racionalización social es plantear el concepto de racionalidad con arreglo a fines que al mismo tiempo comparte con Marx, Horkheimer y Adorno. Entiende la modernización de la sociedad,³⁰ como el proceso por el que emerge la empresa capitalista y el Estado moderno, caracterizando la época,³¹ por una diferenciación de esferas de valor y estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera.

El nacimiento de la empresa capitalista y del Estado moderno que le sirve de soporte para su viabilidad, encarnan pues, la transferencia de la comprensión del mundo del plano de la tradición cultural al plano de la acción social con arreglos a fines. Esta transferencia hacia un nuevo orden social requirió de la institucionalización de formas de saber diferenciadas. De este modo, el subsistema ciencia independiente de las doctrinas teológicas, la institucionalización del arte y la intelectualidad especializada, racionalizaron la práctica cotidiana.³²

En la crítica de Habermas a Weber, se infiere que cuando la institucionalización de saberes logra sustituir al saber tradicional en su función de dirigir la acción en la práctica cotidiana, se produce entonces, además de la racionalización en los sistemas económico y estatal, la racionalización del mundo de la vida. Ante tal realidad, en la práctica que constituye el mundo de la vida, el mecanismo de acciones orientadas al entendimiento es tapiado por acciones orientadas al éxito, donde la coordinación es ejecutada a través de valores instrumentales generalizados tales como, el dinero y el poder, que sustituyeron al lenguaje como mecanismo de control.³³

Lo antes expuesto, ha logrado desencadenar un proceso de objetivación del mundo social y subjetivo sustentado en el desarrollo de la ciencia y la tecnología,³⁴ afectándose la

27 HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. cit., p, 103.

28 HABERMAS, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*, I. México. Taurus.

29 HABERMAS, J. (2002): *Ciencia y técnica como "ideología"*. Ed. cit., p. 54.

30 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, I. Ed. cit., p, 214.

31 *Ibíd.* p, 434.

32 *Ibíd.*em.

33 *Ibíd.* p, 436.

34 BERGER y LUKMANN (1966): p. 57. Citado por: Habermas, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. Ed. cit., p, 101: "(el) proceso por el que los productos de la autoalienación activa del hombre adquieren carácter objetivo es... la objetivación". También, HABERMAS J. (2002): *Teoría de la acción comuni-*

libertad de elección entre alternativas a causa de la racionalidad que domina. En las sociedades contemporáneas, la integración social no está sostenida por el consenso sobre valores, al contrario, ésta se sostiene sobre la base de una racionalidad con arreglo a fines.

Habermas señala que más que las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines, es el medio dinero (sistema económico) y el poder (sistema administrativo) los que a medida que se desarrollaron necesitaron institucionalizarse para construir el fundamento práctico-moral de los ámbitos de acción organizada, como vínculos que conectaron al mundo de la vida con los sistemas económicos y administrativos. Explica que el problema de la racionalización social moderna presenta serias contradicciones desde su aparición.³⁵ Se trata de una contradicción entre: la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida para las cuales el lenguaje representa el medio insustituible de entendimiento y los medios de control deslingüístizados que buscan la acción orientada al éxito.

Al plantearse disociaciones entre racionalización del mundo de la vida y racionalización de los subsistemas sociales, es de sumo interés entender que la acción con arreglo a fines quedó referida a la racionalidad con arreglo a valores, naciendo una cultura estigmatizada por la inmoralidad y la hipocresía. Así, las acciones práctico-morales quedaron sometidas—en el mundo de la vida— a las exigencias del aparato técnico que sólo busca la calculabilidad de la eficiencia y eficacia de las acciones, generándose con ello, la pérdida de la libertad subjetiva que queda cercada por el utilitarismo del saber y conocer individual y social, que se proyecta en una práctica cotidiana donde se sustituye una orientación al entendimiento—mediada por el lenguaje— por una orientación instrumental—mediada por la técnica— del pensamiento y el obrar.

Con la racionalización moderna, la individualidad del sujeto queda alienada por la dinámica cada vez más compleja de los subsistemas sociales. Emanciparlo, podría devenir en el rescate de su individualidad para corresponder luego, desde una relación intersubjetiva, a la propia intelección que desde el diálogo argumentativo valide la pretensión de lo que es o no racional y moral.³⁶ Cuando se concibió la idea de razón, su función era algo más que la de regular meramente la relación entre medios y fines; fue considerada como instrumento para entender los fines, para determinarlos.³⁷

En una sociedad caracterizada por la desigualdad y la injusticia que amenaza a la integración social y que a su vez, es gobernada por el sistema económico fungiendo de integrador bajo un punto de vista sistémico, las posibilidades de transformación del proceso de racionalización, podrían estar en el terreno de un discurso práctico-moral que exija que los intereses legítimos sean generalizables. La desigualdad en las oportunidades de vida entre los miem-

cativa, I. Ed. cit., p. 495: “El pensamiento objetivante sirve a la reproducción de una vida que se caracteriza por la entrega de los sujetos capaces de conocimiento y acción a una autoconservación intransitiva, ciegamente vuelta sobre sí misma, como fin único”.

35 Ibid., p. 437. “La racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar con efectos desintegradores sobre el mundo de la vida”.

36 HORKHEIMER, M. (1967): p. 21. Citado por: Habermas, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, I. Ed. cit., p. 440.

37 HABERMAS, J. (1998): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Argentina. Amorrortu Editores, p. 11.

bros de una misma sociedad, ha generado una crisis permanente, como consecuencia de la falta de sentido social que puede tener la inequidad distributiva de la riqueza generada.

Desenmascarar el compromiso que la modernidad tiene con la racionalidad técnica, supone un cambio de racionalidad desde la postura de un nuevo paradigma y una reconstrucción de los mecanismos para normar una nueva racionalización del mundo de la vida y los subsistemas sociales. En la modernidad la cosificación³⁸ de las instituciones y las formas de expresión lingüísticas, son parte de las objetivaciones a las que dio lugar el proceso de racionalización. Es menester entonces, dimensionar el por qué obrar desde otra racionalidad y otro paradigma.

La teoría de la cosificación compartida a principios del siglo XX por teóricos como Gramsci, Lukács, Horkheimer y Marcuse, entre otros, hace frente al economicismo y objetivismo histórico de la teoría marxista, que entrelazó categorías de la filosofía de la reflexión (conocimiento, autoconciencia, en conexión con el concepto de razón o de racionalidad), con los contenidos normativos de los conceptos de praxis y razón. Con ello, de acuerdo con Habermas, en el seno del marxismo occidental, se separan dos tradiciones de pensamiento: Max Weber; Husserl y Heidegger,³⁹ lo que condujo a un cambio de paradigma: de la actividad productiva a la acción comunicativa, abriéndose paso entonces, a una nueva racionalidad que comienza a redimensionar la teoría de la sociedad.

Por un lado, Husserl articula en términos de la experiencia un concepto de praxis que lo introduce en el análisis del mundo de la vida, no estando éste, supeditado a la teoría marxista. Por otro lado, Marcuse, introduce el concepto de mundo de la vida en concordancia con el concepto marxista de praxis y es aquí donde según Habermas, vuelven a juntarse esas dos tradiciones, con las dificultades de un marxismo que renueva el paradigma de la producción con préstamos tomados de la fenomenología de Husserl.⁴⁰

Este cambio de paradigma se produce en la teoría de la sociedad,⁴¹ porque con los fundamentos normativos de la teoría crítica vigente, no se podía dar razón en ninguna de las dos líneas de pensamiento señaladas, pues, las objetivaciones a las que fue sometida la subjetividad, procesaron la formación de sujetos alienados desde una sola manera de conocer,⁴² y como consecuencia el proceso por el que el sujeto deviene conciente de sí, lleva inserta la posibilidad de un error: la hipostatización de lo que el sujeto hace como si se tratara de algo en sí. La relación entre objetivismo y cosificación⁴³ viene dada entonces, cuando el sujeto es capaz de olvidar su autoría del mundo humano, perdiéndose además para la con-

38 *Ibid.*, p. 100. "Se entiende como cosificación la visión que se tiene de los productos humanos: como si fueran otra cosa. Ej: hechos naturales, consecuencias de las leyes cósmicas o voluntad divina".

39 *Ibid.* pp. 99, 100. "No deja de ser irónico que fuera el último Lukács el que colocara las agujas para un giro antropológico y para una rehabilitación del concepto de praxis como: mundo de la vida cotidiana. (...) El joven Lukács y la teoría crítica entienden la cosificación como racionalización y obtienen a partir de una apropiación materialista de Hegel un concepto crítico de racionalidad, sin hacer uso para ello del paradigma de la producción."

40 *Ibidem.*

41 *Ibidem.*

42 *Ibid.*; p. 102.

43 *Ibidem.*

ciencia, la dialéctica entre el productor humano y sus productos.⁴⁴ El mundo cosificado es *per definitionem* un mundo deshumanizado.

Así, con el cambio del paradigma de la producción, al paradigma de la acción comunicativa, se expresa una perspectiva de emancipación que brota de la acción orientada al entendimiento.⁴⁵ Se establece una relación interna entre praxis y racionalidad; se comienzan a investigar las suposiciones de racionalidad inherentes a la práctica comunicativa cotidiana y según Habermas, con el concepto de racionalidad comunicativa, la acción comunicativa da razón del contenido normativo de la acción orientada al entendimiento.

Habermas, asume bajo crítica lo ya desarrollado con el cambio de paradigma (de la actividad teleológica a la acción comunicativa) por G. H. Mead y Durkheim. Ambos, replantean la teoría weberiana liberándola de las ataduras de la filosofía de la conciencia.⁴⁶ Mead trabaja una fundamentación sociológica en términos de la teoría de la comunicación, mientras que Durkheim fundamenta una teoría de la solidaridad social, asociando las categorías de integración social e integración sistémica.

Es necesario una reflexión para dar sentido a la vida social, más allá de la mera razón instrumental, el lenguaje como medio que articula el sentido social compartido por todos los miembros de una comunidad de comunicación. Poner de relieve el estudio de una racionalidad comunicativa que resulta de las consecuencias de una racionalidad moderna que no da razón de los problemas de anomia social y somete en nombre de la propia razón técnica, a una racionalización social que ha problematizado el mundo de la vida de millones de individuos que padecen de hambre y desempleo, creados por la propia dinámica social impuesta por un sistema económico protegido por el compromiso de un Estado social, cada día más estrangulado.

Habermas, al asumir la crítica en contra de una reducción empirista de la problemática de la racionalidad, construye un concepto de sociedad fundamentado en una teoría del lenguaje.⁴⁷ Plantea como categoría de análisis “la acción comunicativa”, la cual desarrolla accediendo a tres vertientes que se interconectan entre sí, las cuales se presentan como: i) el concepto de racionalidad comunicativa para enfrentar las reducciones científico-instrumentales que se hacen de la razón. ii); el concepto de sociedad articulado en dos niveles: Mundo de la vida y sistema, acercando así, la teoría a la praxis; y iii) la construcción de la hipótesis de que: “Los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos”.

44 *Ibidem.* p. 102. “El mundo se convierte en (...) un opus alienum sobre el que no tiene control ninguno. (...) lo que no puede advenir a la conciencia como producto propio, limita la propia productividad, estorba al mismo tiempo la autonomía y la autorrealización y extraña al sujeto tanto del mundo como de sí mismo.”

45 MARKUS, G. “Die Welt menschlicher objekte”, en A. HONNETH, U. JAEGGI (eds) *Arbeit, Handlung, Nomativiat*, Francfort 1980, 12 ss.; versión ampliada en: MARKUS, G (1989): *Language et Production*, Paris 1982. Citado por: HABERMAS, J. (1989): *El discurso filosófico de la modernidad*. cit., p. 107. “Cuando los hombres, teniendo presente las coacciones y limitaciones a que está sujeta su situación vital y por medio de una articulación y confrontación dialógica de sus respectivas necesidades definen cuales han de ser los fines colectivos y los valores que han de guiar su acción, sólo entonces es su vida racional.”

46 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, II. España. Taurus. p, 7.

47 *Ibid.*, p, 10.

La racionalidad comunicativa como discursividad y argumentación la especifica en un tipo de habla que tematiza pretensiones de validez a través del consenso, las cuales denomina acciones orientadas al entendimiento. A partir de lo antes expuesto, denomina racional a una persona capaz de enjuiciar los aciertos y desaciertos con la crítica argumentativa que la haga corregir sus errores, validando su postura con la opinión del otro que interactúa. Además, advierte que la racionalidad⁴⁸ como tal, tiene menos que ver con la adquisición del conocimiento que con la forma en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso de ese conocimiento. Por lo tanto, en las manifestaciones lingüísticas está explícito un saber, mientras que en las acciones teleológicas está expresado un saber implícito o capacidad de acción.

En todo caso, la diferencia entre una intervención comunicativa y una intervención teleológica, está dada en la capacidad que la racionalidad immanente a la práctica comunicativa⁴⁹ tiene como concepto más amplio que enlaza con la vieja idea de *logos*; mientras la acción teleológica, encarna su racionalidad sólo por su orientación al éxito en el mundo objetivo; es decir, el tipo de utilización de saber proposicional que encarna el aspecto teleológico, viene dado por la manipulación instrumental.⁵⁰ Lo contrario ocurre bajo la denominación comunicativa, donde es el entendimiento comunicativo lo que aparece como *telos* immanente a la racionalidad.

Habermas desarrolla un concepto de racionalidad comunicativa a partir del enfoque fenomenológico⁵¹, que puede ser articulado con el concepto de racionalidad cognitivo-instrumental. Tomando en cuenta el objetivismo al cual ha sido sometida la sociedad, se plantea la tergiversación en el ámbito de los valores que la propia contradicción racionalizadora del sistema socio-político ha creado, acentuada por el peso de irracionalidad del desinterés a la propia integración social. Frente al dominio de un Estado que subvierte el interés común, cosificándolo en nombre de una pseudo-libertad y una pseudo-justicia, que trata de validarse con retóricas poco consensuadas, se ha invalidado hasta el propio sentido común.

El autor, asume el concepto de sociedad⁵² como sistema y como mundo de la vida. Distingue entre la racionalización del mundo de la vida y el aumento de la complejidad de los sistemas sociales. Trata de enfrentar la problemática de la cosificación, categorizando formas de entendimiento contextualizados ya sea en el mundo objetivo, normativo o subje-

48 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, I. Ed. cit., p. 24.

49 *Ibid.*; pp. 26, 27. "El concepto de racionalidad comunicativa posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de anar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que se desarrollan sus vidas."

50 *Ibid.* p. 29.

51 *Ibid.*, p. 32. "En los contextos de acción comunicativa sólo puede ser considerado capaz de responder de sus actos aquel que sea capaz, como miembro de una comunidad de comunicación, de orientar su acción por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas."

52 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, II. p. 196. "Llamo sociedad a las ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en la interacción regulan sus pertenencias a grupos sociales, asegurando con ello la solidaridad. Entiendo el mundo de la vida como un acervo de patrones de interpretación transmitidos culturalmente y organizados lingüísticamente." Además en: p. 179, expresa que: "Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible. Y la práctica comunicativa cotidiana constituye el medio de reproducción de la cultura, la sociedad y la personalidad".

tivo⁵³. Es decir, el concepto de mundo de la vida, le sirve de complemento para el análisis de la acción comunicativa y lo trata en términos de pragmática formal, como contexto donde se desarrollan las relaciones que el mundo de la vida tiene con el mundo objetivo, normativo y subjetivo y desde estas relaciones actor-mundo, enfoca la pragmática comunicativa para situaciones comunes de definición de acciones.⁵⁴

La cultura, la sociedad y personalidad, son para Habermas los componentes que estructuran el mundo de la vida y a su vez, forman parte de sus procesos de desarrollo –reproducción cultural, integración social y socialización–. Además, como sistema reconoce a los subsistemas económico, socio-cultural y político-administrativo y advierte que el desacoplamiento del sistema con el mundo de la vida, lleva implícito relaciones de transformación en ambas esferas, que tienen que venir aseguradas por medio de normas y valores que no transfieran la conciencia colectiva a un mecanismo sistémico.⁵⁵

Tanto el sistema como el mundo de la vida, deben estructurarse comunicativamente para poder superar la racionalidad instrumental. Sólo así, se podría construir el sentido social capaz de hacernos más humanos para lograr reconstruir una racionalidad práctico-moral que neutralice el dinero –como medio de control sistémicos– y el poder del Estado como única capacidad de acción colectiva, como fuente de sentido social.

II. HACIA LA RAZÓN PRAGMÁTICO-COMUNICATIVA DE LA SOCIEDAD

1. EL DISCURSO PRÁCTICO Y LA ARGUMENTACIÓN COMO ALTERNATIVA SOCIAL LIBERDORA Y CRÍTICA

Ante una realidad social que ha reducido lo racional a lo instrumental, Habermas aboga por la sustitución del paradigma de la conciencia y de la acción teleológica, poniendo en marcha el paradigma de la acción comunicativa,⁵⁶ con el objeto de dar una explicación de la interacción lingüísticamente mediada y regida por normas, en términos de pragmática formal. Su propuesta pragmático-comunicativa reconstruye la estructura de la acción mediada por el lenguaje y debe distinguirse claramente de la pragmática empírica.⁵⁷

53 Ibid. p. 171. “Entendimiento (*Verständigung*): significa la obtención de un acuerdo (*Einverständnis*) entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión (...) el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella”.

54 Ibid; p. 196. “Llamo cultura al acervo de saber, en que los participantes en la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. (...) Y por personalidad entiendo las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y de acción, esto es, que lo capacitan para tomar parte en procesos de entendimiento y para afirmar en ellos su propia identidad”.

55 Ibid. p. 219. Habermas explica que “Las conexiones que se dan entre el aumento de complejidad del sistema y la racionalización del mundo de la vida (...) necesitarían para (...) cada nuevo nivel de diferenciación sistémica, una transformación de la base institucional, y en esta transformación es la evolución del derecho y de la moral la que hace de guía. (...) El tecnocientificismo colonizante del mundo de la vida, comporta el problema de que (...) La racionalización del mundo de la vida hace posible un aumento de la complejidad sistémica, complejidad que se hipertrofia hasta el punto de que los imperativos sistémicos, ya sin freno alguno, desbordan la capacidad de absorción del mundo de la vida, el cual queda instrumentalizado por ellos”.

56 BOLADERAS, M. (1996): *Comunicación, Ética y política. Habermas y sus críticos*. España. Tecnos. p. 75.

57 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, I. Ed. cit., p. 424. “Una pragmática empírica que ni siquiera empezara cerciorándose del punto de partida pragmático-formal no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para reconocer los fundamentos racionales de la comunicación lingüística en la

El autor, al enfrentar la reconciliación de la conciencia consigo misma a través de la autorreflexión, plantea un análisis de las estructuras de la acción y del entendimiento, donde al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de vida en la que se encarnan las estructuras de racionalidad que pueden identificar los procesos de cosificación. Y una de las razones que explica, está dada en que una teoría de la sociedad basada en la teoría de la acción comunicativa, no puede caer en extravíos fundamentalistas porque en la medida que se refiere a las estructuras del mundo de la vida, tiene que hacer explícito un saber de fondo sobre el que nadie puede disponer a voluntad.⁵⁸

Además, el paradigma de la acción comunicativa supone una alternativa frente a las debilidades del funcionalismo sistémico –que aborda la explicación sin diferenciar el sistema, del mundo de la vida– cuando permite abordar la objetivación del problema en las sociedades modernas, en dos niveles: “sistema” y “mundo de la vida”, en los distintos tipos de procesos involucrados en ellos. Así, en el contexto de la racionalidad comunicativa la razón pragmática ha reivindicado la filosofía de la práctica, desde la fundamentación del argumento contrastado intersubjetivamente, para tildar una situación de racional o irracional, sujeto al acuerdo o desacuerdo. No obstante, el discurso en cuanto confrontación de argumentos en un proceso comunicativo abierto y público, pasa a ser el eje de la cuestión de la racionalidad.⁵⁹

Es menester, entonces, entender la importancia que para un interés emancipatorio de la sociedad -de la razón cientista-instrumental- tiene la razón pragmático-comunicativa, al lograr el rescate del sentido de la validez universal del discurso, reconstruyendo esa pretensión a partir de la pragmática del funcionamiento comunicativo del lenguaje. Se podría aludir que en el plano de las instituciones y de la vida política, este tipo de racionalidad podría ser fuente de legitimación que reivindique las instituciones en cada uno de los subsistemas que componen el sistema social como verdaderos instrumentos de integración.⁶⁰ La reconstrucción social podría devenir a través de la experiencia del entendimiento mediado por el lenguaje que es constitutivo del mundo de la intersubjetividad.

La sociología que Habermas abre a la filosofía, plantea una perspectiva para una teoría de la racionalidad como discurso argumentativo, que podría reconstruir la acción política transformadora de la empobrecida realidad social socavada en su propia praxis. Una alternativa emancipadora y crítica de todo poder hipostatizado en el umbral de formas de vida que

desconcertante complejidad de las escenas cotidianas observadas. Sólo mediante investigaciones planteadas en términos de pragmática-formal podemos asegurarnos de una idea de entendimiento, capaz de acercar el análisis empírico a problemas complejos como son el de la representación lingüística de distintos planos de realidad, el de los fenómenos de comunicación patológica o el de la emergencia de una comprensión decentrada del mundo”.

58 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, II. Ed. cit., p. 568. “La precomprensión o saber intuitivo con que estamos familiarizados con el mundo de la vida, en y a partir del que vivimos, en que entramos en relación y hablamos unos con otros, contrasta peculiarmente en su modalidad con la forma que revisite el saber explícitamente algo. El saber que sirve de horizonte, que sustenta tácitamente a la práctica comunicativa cotidiana, es paradigmático de la certeza con que nos es presente el trasfondo que es el mundo de la vida; y sin embargo, ese saber no satisface el criterio de un saber que guarde una relación interna con pretensiones de validez y que pueda por tanto, ser sometido a crítica”.

59 DE ZAN, J. (2002): *Panorama de la ética continental contemporánea*. Ed. cit. p. 11. “La validez de las razones o de los buenos argumentos tiene que poder examinarse en un discurso abierto a todas las objeciones y contra argumentos posibles”.

60 *Ibid.*, p. 90.

exigen su propia autoconservación, coadyuvará en la extinción de la colonización del mundo de la vida por el sistema, a través del dinero y el poder como mecanismos de control.

Para Habermas las cuestiones prácticas pueden ser decididas racionalmente. El discurso práctico⁶¹ puede explicar la peculiar coacción sin coacciones que ejerce el mejor argumento, dando cuenta de las pretensiones de validez, como verdad de las proposiciones y rectitud de las normas de acción. En un contexto práctico, el habla argumentativa excluiría todo tipo de coacción y bajo el aspecto de la búsqueda cooperativa de la verdad,⁶² la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipos reflexivos, de la acción orientada al entendimiento.⁶³ La voluntad de neutralizar todas las fuerzas excepto la del mejor argumento y todos los motivos excepto el de la búsqueda cooperativa de la solución “correcta” conllevará al consenso racionalmente motivado, por lo que las condiciones lógicas estarán determinadas en la propia interacción. Para ello, las condiciones del discurso práctico tienen que permitir una progresiva radicalización de la argumentación; sólo así podrá un discurso discurrir en el entendimiento intersubjetivamente consensuado y producir como resultado un acuerdo.

Podría ser posible entonces, que con la razón pragmático-comunicativa puedan sentirse nuevos sentidos para el progreso social, a través del establecimiento de un nuevo orden, posibilitado por el consenso. En tal caso, las normas que han de regir deberán sustentar su adecuación y rectitud, a través de la necesidad y el derecho a disentir, así como el respeto por las diferencias. Así, el sentido práctico impregnado en la racionalidad comunicativa, se hace evidente que libera a la razón del marco teórico donde se encontraba, ampliando sus bases.

Al respecto, Habermas, señala Giddens, plantea que se puede llegar a derivar el interés emancipatorio⁶⁴ de lo que presuponen los intereses técnicos y prácticos en el sentido de que: el interés de la razón está de parte de favorecer la exigencia de una comunicación no distorsionada. Esta visión emancipatoria se apoya en las estructuras de las competencias comunicativas intersubjetivas, como otra manera de enfrentar la problemática social desde la sociabilidad, comprensión y acuerdo. La veracidad a la que puede estar sujeta la racionalidad del discurso práctico está dada en la posibilidad de los criterios valorativos que tiene todo acuerdo intersubjetivamente consensuado.

Todo lo antes expuesto, conlleva a que las sociedades actuales deben crear a través de un lenguaje moral, las condiciones necesarias para deliberar acerca de un consenso univer-

61 MCCARTHY, T. (1995): *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. España. Tecnos. p. 361. “La finalidad del discurso práctico es llegar a un acuerdo racionalmente motivado sobre las pretensiones problemáticas de rectitud, a un acuerdo que no sea producto de coacciones externas o internas ejercidas sobre la discusión sino solamente del peso de la evidencia y de la argumentación”.

62 *Ibid*; p. 46.

63 HABERMAS, J. (2002): *Teoría de la acción comunicativa*, I. Ed. cit., pp. 43, 45, 47. “La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas, también del tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos. (...) Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber. (...) Un argumento según Toulmin, se compone de una emisión problemática (conclusión) la cual lleva aneja una pretensión de validez, y de la razón o fundamento (ground) con que ha de decidirse acerca de esa pretensión”.

64 GIDDENS, A. y otros. (1999): *Habermas y la modernidad*. España. Cátedra.

sal que permita interpretar con niveles de justicia adecuados, las verdaderas necesidades de quienes co-participan consensualmente para lograr el progreso y desarrollo social, enfrentando las inequidades de un sistema subsumido en reducto de intereses particulares, por lo demás, poco generalizables.

Hay que hacer frente al propio contenido normativo de una sociedad moderna que en su cosmos social y cultural puede comenzar a operar con un concepto postmetafísico de razón, que enfrente los problemas sociales reformulando radicalmente la trascendencia de la integración social. La razón comunicativa se constituye en la episteme liberadora y crítica, siendo la base del planteamiento reformulador, de la consistencia del mundo, en cuanto a la solidaridad, libertad, igualdad y respeto, que nos debemos todos, para con nosotros mismos y con los demás. Dichas reformulaciones podrían estar dadas en la revisión de la relación de contacto, de nosotros con nosotros, con el mundo y con el otro, producido a través del lenguaje.

La situación social existente en los países latinoamericanos, –por ejemplo– cuyas realidades reflejan el socavamiento de las estructuras de integración, demanda hacer valer en el espacio de la opinión pública, criterios de transformaciones emancipadoras de la dignidad humana, que se deberán hacer valer a través de una democratización radical de las instituciones políticas. Estas sociedades no tienen otro camino que remitir a los afectados a discursos en los que ellos mismos busquen respuesta a sus cuestiones sustanciales.⁶⁵

Los criterios para considerar una vía de acceso a la transformación social,⁶⁶ diferente al logicismo que siempre entendió lo social como una condición ajena a los problemas propiamente cognitivos, deben basarse en el consentimiento de todos los involucrados como planteamiento demócrata radical. La sociedad tiene que buscar formas de autonomía moral que permitan legitimar la libertad política e igualdad que todos tenemos frente al Estado. Desde la praxis política,⁶⁷ el diálogo debe ser el mecanismo a través del cual la democracia puede convertir las preferencias autointeresadas en preferencias imparciales, a favor de la equidad distributiva.

Se debe ambicionar un orden de contexto social que contribuya a una distribución más equitativa de la riqueza generada y sobre todo, abogar por la justicia de generar acuerdos moralmente aceptados por todos. Esto contribuirá a la reconstrucción de sociedades sumidas en el desinterés político, como consecuencia de la exclusión de la ciudadanía en el debate de su propio destino. Para ello, Los fundamentos morales de las interacciones sociales deberán ser justificados en el mismo discurso práctico.

65 HABERMAS, J. (2001): *Textos y contextos*. España. Ariel. pp. 152-153. “Son las partes mismas las que en las argumentaciones morales han de examinar qué es lo que es bueno para todos por igual; pero previamente deben aclararse acerca de lo que en el contexto en que están es lo bueno para ellas. Estas cuestiones referentes al ethos, es decir, estas preguntas éticas en sentido estricto por una forma de vida no fallida o por una forma de vida digna de preferirse, sólo pueden encontrar respuestas en discursos de autoentendimiento ligados a los respectivos contextos”.

66 FOLLARI, R. (1998): *Sobre la desfundamentación epistemológica contemporánea*. Venezuela. Colección Cátedra Estudios Avanzados 2. CIPOST. p. 31.

67 NINO, C. (1997): *La constitución de la democracia deliberativa*. España. Gedisa editorial. p. 202. Por ejemplo: “Podría alegarse que la libertad de que algunos disfrutaran (...) se alcanza a expensas de la libertad de aquellos que no tienen suficientes recursos para satisfacer la mayoría de sus necesidades básicas”.

2. LA INTERSUBJETIVIDAD DEL DIÁLOGO COMO INTERÉS EMANCIPATORIO

Habermas determinando una estrategia conceptual que lo llevó a elegir el marco categorial del ámbito objetual desde donde plantea una teoría de la sociedad en términos comunicativos, infiere las estructuras de *sentido* en la comunicación, a través de un proceso pragmático y hermenéutico que debe fundamentar un concepto generativo de ésta,⁶⁸ en los plexos de sentido intersubjetivamente vinculantes. Explica que en las formas intersubjetivas del entendimiento posible, las reglas como abstracciones deberán constituir la generación pragmática de la comunidad del sentido intersubjetivamente compartido.⁶⁹

Según lo expuesto, para Habermas el sentido de la posibilidad de reconstrucción social está dado en el diálogo intersubjetivo como proceso racional inherente a la práctica cotidiana de sujetos capaces de habla y acción, en cuanto que un sentido compartido posee significados convencionalmente idénticos. En una teoría de la comunicación lingüística el *sentido* como categoría de constitución social guarda una relación inmanente con la verdad, —mas allá del concepto husserliano de verdad como evidencia—⁷⁰ como un hecho de saber fundado en los procesos de influjo recíprocos que para el individuo significan el hecho de estar socializado.

El entendimiento del *sentido* compartido de lo social, puede, por medio del diálogo intersubjetivo, constituir una sociedad que tenga conciencia de formar una unidad con el otro. Ese proceso de creación de conciencia colectiva, podría operacionalizarse desde un proyecto político que contemple el diálogo intersubjetivo como proceso racional que subyace en la propia práctica cotidiana de relaciones simétricas entre sujetos, haciéndose posible constituir sociedades más humanas y justas. Así, en el plano trascendental que es la intersubjetividad, ha de haber un sentido comunicado y compartido por el otro, que reconstruya la perspectiva de un mundo social común, donde “yo” y los “otros” salimos al encuentro y constituimos “nuestro” mundo social.

En este contexto, la intersubjetividad de la validez de la regla para llegar al consenso, presupone de acuerdo con Habermas la capacidad de participar en una práctica pública susceptible de enjuiciar críticamente el comportamiento en cuanto a su veracidad y rectitud, a través de los actos de habla⁷¹ que tienen por meta el establecimiento de relaciones recíprocas, donde los participantes en el diálogo reflejan los hechos. Así, en las pretensiones de va-

68 HABERMAS, J. (2001): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. España. Cátedra. pp. 19-32. “Por “sentido” entiendo paradigmáticamente el significado de una palabra o una oración (...) el sentido tiene o encuentra siempre una expresión simbólica; las intenciones, para cobrar claridad, tienen que poder adoptar siempre una forma simbólica y poder ser expresadas o manifestadas”.

69 *Ibidem*. “Como la generación lingüística en sentido estricto de las oraciones que empleamos en los actos de habla tanto con fines cognitivos como con fines relativos a la acción. (...) entre las estructuras dotadas de sentido que una teoría generativa de la sociedad ha de explicar figuran tanto las estructuras de la personalidad como las formas de intersubjetividad dentro de las cuales los sujetos se expresan mediante el habla y la acción. (...) el uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales: y, a la inversa”.

70 *Ibid.* p. 47. “La inmanente referencia que un mundo de la vida estructurado en términos de sentido hace a la verdad (...) exige un planteamiento en términos de teoría del lenguaje”.

71 *Ibid.*, pp. 73-75.

lidez que un hablante entabla al ejecutar actos de habla, se fundan relaciones intersubjetivas, es decir, tienen la facticidad de hechos sociales.

En las sociedades contemporáneas, la determinación de intereses generalizables como constituyentes para enfrentar el proceso de racionalización moderna, se podrían advertir, a través del diálogo intersubjetivo que se establece en la acción comunicativa con el intercambio de opiniones.⁷² A través del diálogo, se pueden tematizar pretensiones de validez que han sido problematizadas; es decir, alegando razones se llega a un acuerdo que encuentra su validez mediante la acción que justifica y da explicaciones pertinentes para disipar las dudas acerca de la pretensión de verdad de tales opiniones. Esa pretensión de verdad convalida a su vez la legitimidad que los sujetos presuponen para justificar las normas que creen poder sostener en un discurso libre de coacción.

La problemática de las pretensiones de validez y reglas de acción, debe remitir al cosmos social a una fundamentación con acceso al enjuiciamiento objetivo, que sólo con la validez intersubjetiva puede obtener el sentido de un consenso fundado. Se trata entonces, de que el diálogo posibilite la autonomía del proceso de socialización, orientando la acción hacia el entendimiento sin coacción en la formación discursiva de la voluntad. Para ello, el sistema socio-cultural debe generar la estructura de comunicación de la acción, así como la efectiva igualdad de oportunidades en la realización de roles dialógicos.

El diálogo intersubjetivo como proceso racional, puede hacer posible la construcción de nuevos mecanismos sociales que configuren los fines más justos, a través de medios colectivamente consensuados con el ejercicio de la argumentación, para un nuevo proyecto de vida social.⁷³ Los preceptos morales-discursivos que funden dicho proceso, estarán dados por la propia fuerza del sentido intersubjetivo, que da la capacidad de abrirse a la consideración de los fines de otros, para de modo unánime, lograr la integración social construida desde la voluntad general.

En este sentido, una forma de vida comunicativa⁷⁴ puede perfilar relaciones relevantes para la fundamentación de la moral, sustentada desde la igualdad de derechos a la hora de emitir convicciones y necesidades. Eso incluye un repertorio público de reglas de comprensión presupuesto como común, que en forma de reglas operativas, conlleve a los principios morales de respeto y solidaridad para coadyuvar a la integración social. La formación del juicio moral en el discurso, debe hacer valer principios de respeto e igualdad, que bajo crítica, puedan ser revisados dirimiendo cualquier sesgo que imposibilite la validez de rectitud que fundamente un consenso fundado.

Habermas considera que los conflictos de acción pueden resolverse a través de juicios morales que le den sentido a la validez de las normas y como consecuencia, estén por encima de los intereses individuales. Explica que en el reconocimiento intersubjetivo logrado a través de un diálogo pueden construirse propuestas de acción que desde la racional-

72 HABERMAS, J. (1998): *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ed. cit., p. 9.

73 Cfr. GIMBERNAT, J.A. (1997): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. España. Biblioteca Nueva. p. 67.

74 *Ibid.* p. 129. "(...) forma de vida comunicativa" entendida como el conjunto de interacciones significativa e interpretativamente mediadas que los participantes tienen que seguir por cuenta propia y, de este modo, también con ayuda de fundamentaciones".

lidad práctica del argumento depuren ese juicio, con la idea de lograr como resultado el acuerdo que por consenso haga posible la integración social.

Así pues, es menester de la acción política, –como acción institucionalizadora– reconstruir un orden social que interprete el significado de una nueva politización del ciudadano como forma de estar en sociedad. La misma, es constituyente de un principio básico para lograr la transformación desde la integración. Una convivencia pública y comunicativa, puede constituir y redefinir maneras correlativas del contenido de sentido que una sociedad le da a su existencia, siendo la pluralidad que lo intersubjetivo de la comunicación establece, lo que sienta las bases del discurso dialógico para confrontar la discusión de cómo lograr la integración social como regimiento de sentido.

Para Habermas, cuando las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria de integración social. Explica que cuando esto ocurre puede hablarse de acción comunicativa, porque los actores de la comunicación –hablantes y oyentes– tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento.⁷⁵ Por lo que la razonabilidad de las acciones políticas presupone el empleo de un lenguaje orientado al entendimiento, siendo la propia comprensión *hermenéutica del sentido*, la que da paso al conocimiento intersubjetivo de lo que ha de hacerse para remediar situaciones de conflicto.

Sólo por la vía de un acuerdo comunicativo consensuado, podremos reconstruir un concepto de sociedad emancipador de los supuestos que la teoría positivista ha instaurado en sociedades hoy en día devastadas por la injusticia. La verdadera autonomía social se hace posible con la interacción comunicativa y recíproca entre todos los involucrados en el contexto de la realidad social, que cada vez más, reduce las condiciones del propio sistema a la incapacidad de autogobernarse.

CONCLUSIONES

La crítica epistémica a la racionalidad instrumental es consecuencia de la cosificación del sentido social al cual han estado y están sometidas las sociedades contemporáneas. Esto, ha logrado objetivar las acciones práctico-morales hasta el punto de sólo entender como racional, las exigencias tecno-cientistas que hacen de la razón un mero instrumento que busca mediar en toda acción con arreglo a fines, reduciéndose ésta, a la función exclusiva de regular la relación entre medios y fines; por lo que con la racionalización moderna queda expuesta la individualidad del sujeto al dominio de acciones que serán racionales de acuerdo a su orientación al éxito.

En la modernidad, la estrechez de la concepción de racionalidad, poco contribuye a la integración social, con los agravantes –como lo explica Habermas– de que los intereses al servicio exclusivo del control técnico, convierten los intereses por el entendimiento in-

75 HABERMAS, J. (1998): *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. España. Trotta. pp. 79-80. "El empleo del lenguaje orientado al entendimiento, del que depende la acción comunicativa, funciona del siguiente modo: los participantes, a través de la validez que pretenden para sus actos de habla, o bien se ponen de acuerdo, o bien constatan disonancias que en el curso posterior de la interacción los participantes tienen en cuenta de común acuerdo. Con todo acto de habla se entablan pretensiones de validez susceptibles de crítica, que se enderezan a un reconocimiento intersubjetivo".

tersubjetivo –necesario para la práctica de la vida en común– en reductos estratégicos que fijan los puntos de vista específicos, sólo desde los cuales no es posible aprehender lo que llamamos realidad. En la racionalidad moderna la formalidad estructurada del objetivismo del conocimiento, impide pues, –desde la propia ontologización de su evidencia, que desvirtúa los intereses emancipatorios por su constitución ideológica– poner en marcha un proceso de autorreflexión como principio básico emancipatorio.

Se hace menester entonces, conducir la reflexión a dar *sentido* a la vida social y para ello, el lenguaje se constituye en el medio que pone a relieve, a través de acciones orientadas al entendimiento, una racionalidad comunicativa que los humanos portamos para dar razón de los problemas de racionalización social. El mundo de la vida ya problematizado por el drama social impuesto por un sistema que ha reducido lo racional a lo instrumental, conduce a la pérdida del *sentido*, por lo que la racionalidad comunicativa a través del paradigma de la intersubjetividad dialógica, se convierte en verdadera alternativa que en términos de pragmática formal podríamos asumir para identificar los procesos de cosificación a los que estamos sometidos.

En función de lo antes expuesto, el diálogo intersubjetivo en la racionalidad comunicativa, funge de interés emancipatorio que podría rescatar el sentido social, desde el entendimiento compartido. Así, podría generarse un proceso de creación de conciencia colectiva que determine un proyecto político, donde se establezcan relaciones intersubjetivas que inspiren intereses generalizables contruidos de cara a fines más justos a través de medios colectivamente consensuados.