

## EPISTEMOLOGÍA Y LENGUAJE EN LA OBRA DE JÜRGEN HABERMAS

HERNANDO SALCEDO GUTIÉRREZ\*

Jürgen Habermas es hoy el tipo de filósofo que no necesita presentación. Su extensa y conocida obra, empezada a desarrollar en forma sistemática a mediados de la década del 60, cuando apenas contaba con 35 años, ha sido reflejo del espíritu de la época. Polémico, analista de primera mano de lo que sucede y de lo que se dice en Alemania y el mundo, es el tipo de filósofo «que va a la plaza de mercado», es decir, que no concibe la filosofía como un metadiscurso propio de mandarines o elegidos que encuentran la esencia de las cosas. Por el contrario, la filosofía es para él la posibilidad de aclarar la acción cotidiana.

Contagiado de esta pretensión, voy a atreverme a interpretar algunos elementos de su obra, que me permitan sustentar la idea de que su trabajo ha sido una constante crítica al positivismo. En el texto presente, voy a intentar dar cuenta de cómo, desde su primera obra cumbre, CONOCIMIENTO E INTERÉS, hasta la TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA, ha perseguido tal objetivo, sin ser el único de tan vasta obra.

Desde sus reflexiones epistemológicas, espero mostrar cómo puede concebirse la ciencia y la investigación, reconociendo, por supuesto, que existen otros modelos y propuestas. Voy a iniciar elaborando un breve bosquejo de cómo estaba el clima epistemológico cuando Habermas entra en escena (1), para luego centrarme en lo que considero su propuesta original: demostrar los intereses inherentes a la ciencia y a la investigación, dentro del plano de la crítica al modelo epistemológico propuesto por los positivistas (2). Por último, a partir de los aportes de Marcuse, traeré a colación las repercusiones del modelo positivista en la vida social, y precisaré con Habermas

---

\* El autor ha realizado estudios de Filosofía e Historia en la Universidad Autónoma Latinoamericana (Medellín) y de Psicología en la Universidad de Antioquia. Especialista en Cultura Política: Pedagogía de los derechos Humanos (UNAUCLA) y en Docencia de las Ciencias Sociales (FUNLAM). Candidato a doctor en Educación, UNED, Madrid. Profesor universitario por más de 15 años, docente UNAUCLA. Diversos ensayos suyos han sido publicados en la «Revista del Círculo de Humanidades de Unaula», Medellín, y en la revista «Cultura Política y Derechos Humanos» (UNAUCLA).

los elementos de una ciencia no positivizada (3). Posteriormente, me detendré en sus análisis del lenguaje, expresados en su Teoría de la Acción Comunicativa, buscando demostrar que puede concebirse como una continuación del trabajo anterior (4).

## 1. LA EPISTEMOLOGÍA HABERMASIANA

A principios de la década del 60, la concepción de ciencia vigente era sin duda la posición positivista. Tal Escuela, que tiene sus bases sistemáticas en la obra de Augusto Comte, había sido llevada a extremos por el neopositivismo del Círculo de Viena, al intentar elaborar un lenguaje perfecto que excluyera la posibilidad del equívoco en filosofía y ciencia. Tal acto fallido permitió a los positivistas, sin embargo, replantear algunas de sus posiciones, quedando reducida su antigua y fuerte concepción de la ciencia, a mi modo de ver, en un único postulado no menos fuerte: un sistema teórico es científico si resiste la verificación empírica. Sin embargo, una vertiente experiencalista diferente, encabezada por Karl Popper<sup>1</sup>, era de la opinión de que el propósito de los científicos no es verificar teorías, cuestión siempre posible, sino, precisamente, lo contrario: falsar teorías. El método de la falsación era, pues, el apropiado para la ciencia, las ciencias naturales y las ciencias sociales.

Por otra parte, un fuerte sector de teóricos sociales consideraba que ni el postulado positivista de verificar, ni el popperiano de falsar, eran apropiados para las ciencias sociales. En este sentido, tales teorías sociales, que tenían sus bases en Dilthey, suponían que el método posible para las ciencias sociales era el "com-

prensivo": "comprender" cómo funciona la sociedad y el hombre inmerso en ella.

Tal panorama de discusiones es el que se encuentra Habermas a principios de los años 60, quedando poco satisfecho con las deducciones de todas estas corrientes. Su idea, es que en todas hay una fuerte raigambre positivista de la que no se han podido desprender, y que puede verse en la clasificación de las ciencias que todos siguen: todas estas suponen que las ciencias se clasifican en "naturales" y "sociales", como ciencias empíricas, por el objeto de estudio de cada una de ellas. Además, los positivistas están doblemente equivocados al suponer también que la ciencia es neutra y objetiva, y que no tiene intereses diferentes al "conocer". Por ello, el primer trabajo de Habermas será demostrar que el conocimiento es "interesado" desde sus mismos orígenes griegos, y proponer una nueva clasificación de la ciencia; labor que realiza en el texto "Conocimiento e Interés".

## 2. LOS INTERESES DEL CONOCIMIENTO

### 2.1 Los intereses del conocimiento en la teoría griega

En los griegos, la palabra *teoría* tiene profundas raíces religiosas. El término proviene de *theoros*, que era un representante que enviaban las ciudades griegas a los festivales públicos, a "observar" cómo se llevaban a cabo tales festivales. El término pasa luego a la filosofía como "visión del kosmos", contemplación del kosmos<sup>2</sup>. Tal paso del término de lo religioso a lo filosófico, implicaba que el término *teoría* delimita entre "ser y tiempo". «Esta delimitación significa el asignar un ser purificado de lo variable e incierto al "logos", dejando el reino de lo pasaje-

ro a la "doxa"<sup>3</sup>. Ello hacía que el filósofo se acercara a lo inmortal, a ese orden, al kosmos, e intentara imitarlo. De allí que el filósofo se hiciera a partir de la mimesis. La teoría llega así a la vida práctica y se refleja en el filósofo, y eso es, precisamente, la ÉTICA. Se produce lo que los griegos denominaban el "*bios theoretikós*", que, contrariamente a lo que se ha llegado a suponer, no "contemplaba" desinteresadamente, sino que, precisamente, buscaba copiar al cosmos. Teoría y vida, pues, hasta en los griegos estaban unidas.

Los positivistas, que se dicen seguidores de una concepción griega de la teoría, no han comprendido la relación entre conocimiento e interés. Por ello, ese afán de buscar la teoría pura; no pueden justificarla en la filosofía griega. Lo que habían hecho los positivistas en su afán de objetividad, era excluir al sujeto del conocimiento, no entendiendo que la objetividad no es algo que se da de antemano, sino que esta la da el sujeto.

Como podrá notarse, hasta este momento los dos errores más importantes del positivismo, son: a) tomar al pie de la letra la creencia griega de que el conocimiento de ellos era desinteresado. b) Aceptar que existe una estructura cósmica ordenada, independiente del sujeto cognoscente.

Ello conduce a los positivistas a romper con la tradición griega, en la medida en que sólo buscan, desde su concepción de ciencia, informaciones lógico-metodológicas; en tanto que los griegos, como ya dijimos, contemplaban para imitar.

Ahora bien, si nos vamos a interpretaciones más extremas de la teoría griega, a la que Habermas, inclusive, se acoge, en el sentido de que la teoría griega estaba objetivizada, también aquí debemos concluir que hay un interés. Ello se debe a que, precisamente, la filosofía griega progresa porque es un intento de "liberarse" de las fuerzas de los dioses míticos. Puede considerarse, pues, como una "teoría pura" que "libera" al hombre de las propuestas del mito. Y si lo libera, es porque tal "teoría pura" tiene en el fondo un interés: *liberar*. Ello puede llevarnos a concluir que la teoría surge gracias al interés engendrado por el deseo de liberación.

Aclarada, entonces, la conexión existente entre conocimiento e interés, es decir, entre el interés humano por la liberación y la teoría pura griega, podemos pasar a ilustrar lo que considero la propuesta original de Habermas: *demonstrar que la investigación actual está regida también por intereses*.

### 2.2 Los intereses en la investigación actual

Habermas comienza el texto *Conocimiento e Interés*, diciendo que su objetivo es "reconstruir la prehistoria del positivismo moderno con el propósito sistemático de analizar las conexiones entre conocimiento e interés"<sup>4</sup>, cuestión que lo llevará a mostrar cómo la teoría del conocimiento se disolvió, gracias al positivismo, en la epistemología. Y tal labor puede hacerse "a través de fases abandonadas de la reflexión (...) porque el positivismo es eso: el renegar de la reflexión"<sup>5</sup>.

Para mostrar, entonces, cuáles son esos intereses de la investigación actual, tenemos que remitirnos someramente a esas fases abandonadas de la reflexión, que en Habermas están representadas por Kant, Hegel y Marx, y en su intento de radicalizar la teoría del conocimiento.

<sup>1</sup> No es mi intención entrar aquí en la discusión de por qué Popper es considerado positivista. Creo que es más pertinente llamarlo experiencalista.

<sup>2</sup> Habermas, J. «Conocimiento e Interés», traducción de G. Hoyos Vásquez. En Ideas y Valores. Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Facultad de Ciencias Humanas de la U. Nacional. N° 42, 43, 44, 45, 1973-1975, p. 61-76

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 62

<sup>4</sup> HABERMAS J. "Conocimiento e interés. Madrid: Taurus, 1982, p. 9

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 9

### 2.2.1 Kant, Hegel, Marx y el proyecto de radicalización de la teoría del conocimiento como crítica al positivismo.

Kant tuvo el mérito de hacernos caer en la cuenta del papel activo del sujeto en el conocimiento: es decir, que la objetividad pasa por la subjetividad. No podemos, en tal sentido, “copiar” la realidad a través de algún mecanismo neutro. Por ello, en Kant la pregunta por el conocimiento y su capacidad es posterior a la pregunta por las condiciones subjetivas necesarias de la experiencia posible.

En tal filosofía, la ciencia es considerada como una categoría de conocimiento posible; lo que conlleva a que la razón teórica abarque a la razón práctica, al juicio reflexivo y a la reflexión crítica misma. Pero también conlleva, a juicio de Hegel, a un querer analizar las posibilidades del conocimiento antes de conocer: *«lo que se postula, pues, es lo siguiente: conocer las facultades cognoscitivas antes de conocer; viene a ser como querer nadar antes de entrar en el agua. La exploración de las facultades del conocimiento es en sí mismo ya conocimiento y no puede llegar a lo que pretende porque ella misma es ya esa pretensión»*<sup>6</sup>.

La pretensión, pues, de «filosofía primera» que lleva implícita la posición kantiana, es mera ilusión. La reflexión trascendental no es un comienzo absoluto, sino que depende de algo anterior y dado. Y, sobre todo, hay que entender que el sujeto cognoscente no puede ser construido a partir de un origen absoluto, sino a partir de la propia autorreflexión. Por ello, para salir de la circularidad Kantiana, propone Hegel la reflexión: seguir el dinamismo del propio conocimiento. Habermas lo sintetiza muy acertadamente, así: *«el círculo que como una mala contradicción atribuye Hegel a la teoría del conocimiento, se justifica en la experiencia fenomenológica como una*

*forma de reflexión misma. Lo propio de la estructura del saber-se a sí mismo es que hay que haber conocido para poder conocer explícitamente: sólo un sabido anterior puede recordarse como resultado y ser, en consecuencia, examinado en su proceso genético. Este movimiento es la experiencia de la reflexión y su objetivo es el conocimiento que el criticismo postulaba de forma inmediata»*<sup>7</sup>

A juicio de Habermas, tal intento hegeliano de radicalizar la teoría del conocimiento y fundarla desde la reflexión, se queda a mitad de camino. Considera inadecuada la forma como Hegel desarrolló tal idea, es decir, como una filosofía del Espíritu Absoluto, en la que la teoría del conocimiento en vez de radicalizarse, se disuelve; por esta razón, lo que comienza como crítica inmanente, se convierte, de forma subrepticia, en abstracta negación. Ese ámbito en el que la teoría del conocimiento puede curarse de su falsa conciencia, y gracias al cual puede alcanzar la conciencia de sí misma como reflexión, es, precisamente, considerada por Hegel como el signo de la falsedad de la filosofía crítica como tal<sup>8</sup>.

Por ello, entonces, tal teoría fue incapaz de hacer frente a la comprensión positivista de la ciencia, debiendo cederle el puesto al intento de Marx, para quien las formas de la conciencia no se producen y transforman “idealísticamente”. Si bien el sujeto cognoscente cumple una función activa, ésta no se realiza bajo la forma del Espíritu Absoluto, sino a través del desarrollo de las fuerzas productivas y de la lucha de clases. Es decir, las formas a priori del entendimiento se desarrollan bajo condiciones materiales, sociales. Si en Kant el sujeto cognoscente se nos presenta puro, sin un piso social, en Marx el sujeto cognoscente es producto de la sociedad y más en concreto, del modo de producción social.

<sup>6</sup> Citado por Habermas. *Ibid.*, p. 14

<sup>7</sup> *Ibid.*, p. 14

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 16-17.

El sujeto no es ni el yo trascendental, ni un Espíritu Absoluto, sino un sujeto encarnado, un sujeto que trabaja, cuyas capacidades se desarrollan históricamente en las formas cambiantes de confrontación con la naturaleza<sup>9</sup>. Marx desligó *«la reconstrucción del proceso de autoformación de la especie de sus supuestos idealistas, abriendo con ello un camino para una reflexión sobre el sujeto del conocimiento que evitaba tanto las limitaciones individualistas y ahistóricas de la crítica trascendental de Kant como los excesos idealistas de la filosofía de la identidad de Hegel»*<sup>10</sup>.

Así pues, desde la teoría marxiana no se puede explicar el conocimiento, sin explicar la sociedad, por lo que una crítica radical del conocimiento sólo es posible a partir de una crítica radical de la sociedad.

Pero, a juicio de Habermas, tampoco Marx logró llevar a cabo su proyecto de radicalizar la teoría del conocimiento; lo que, según él, se debe al análisis unidireccional de la teoría marxista al centrarse sólo en el trabajo, o acción técnico-instrumental, como categoría para explicar las relaciones conocimiento-sociedad. En sus análisis de contenido, *«Marx concibe la historia de la especie humana sirviéndose conjuntamente de las categorías de actividad material y de superación crítica de las ideologías; de acción instrumental y de práctica transformadora; de trabajo y de reflexión. Pero Marx interpreta lo que hace en el limitado esquema de la autoconstitución de la especie humana, operada sólo por el trabajo (...) Lo que ha impedido que Marx llegara a una crítica del conocimiento radicalizada»*<sup>11</sup>.

Así, Hegel y Marx, a pesar suyo, contribuyeron a los ideales positivistas: en sus filosofías, la ciencia se eleva con pretensiones absolutas. Sus proyectos, que empezaron siendo fuertes ten-

tativas de oponerse a los ideales positivistas de su época y radicalizar la teoría del conocimiento, terminan siendo teorías que por sus pretensiones absolutas o científicas dejan de lado al hombre material o lo encasillan en una sola actividad: el trabajo.

Esas son, pues, las etapas olvidadas de la reflexión que Habermas revisa. Su teoría de unos intereses que orientan el conocimiento es también un intento de radicalizar la teoría del conocimiento, desenterrando las raíces que el conocimiento tiene en la vida. Veamos esto.

### 2.2.2 El concepto de interés

Como ya quedó esbozado, el positivismo criticado por Habermas consiste en la consagración de la metodología de las ciencias naturales como única forma posible de conocimiento científico. Tal positivismo tiene su origen desde el momento en que se empieza a sustituir la teoría del conocimiento (en la que el sentido del conocimiento aparece referido al sujeto cognoscente) por una teoría de la ciencia (en la que el sentido del conocimiento aparece legitimado por los logros obtenidos por el progreso científico-técnico). Las ciencias se desprenden así del sujeto que las concibe y se presentan como objetivas. Las reflexiones de Kant, Hegel y Marx que tenían tantas posibilidades de crítica a tal proceso, terminan participando de él. La superación crítica de tal análisis de la ciencia, debe ahora tomar los caminos abiertos por Dilthey y su visión de las ciencias del espíritu<sup>12</sup>. Porque es, precisamente, desde donde tiene sentido el concepto de interés que Habermas maneja. En este sentido, pues, llama intereses rectores del conocimiento *“a las orientaciones básicas enraizadas en las condiciones*

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 34-35-36

<sup>10</sup> Mc CARTHY, TH. La teoría crítica de J. Habermas. Madrid: Tecnos, 1987, p. 77

<sup>11</sup> Habermas, *Op. Cit.*, p.52.

<sup>12</sup> Para una mayor comprensión del tratamiento de la obra de Dilthey por Habermas, remitirse a Conocimiento e Interés, cap. 2, partes 7 y 8.

fundamentales de reproducción y constitución del género humano, es decir, en el trabajo y en la interacción"<sup>13</sup>

→ Así, su tesis central es que los puntos de vista específicos desde los que aprehendemos la realidad, las estrategias cognoscitivas generales que guían la investigación sistemática, tienen su base en la historia natural de la especie humana. Están ligados a los imperativos de la forma socio-cultural de vida. Las ciencias naturales, por ejemplo, que tienen un *interés técnico*, descansan en un piso netamente humano: predecir y controlar los sucesos que acontecen en la naturaleza. Las ciencias históricas y culturales o ciencias histórico-hermenéuticas, se basan en un interés de raíces antropológicas profundas al buscar asegurar, mantener y expandir las posibilidades de entendimiento mutuo y de auto-entendimiento de la propia vida; por eso lo llama *interés práctico*. Por otra parte, existe un tercer modo de investigar la realidad que busca, ante todo, que los sujetos se liberen de presiones externas e internas a partir de la crítica y la autorreflexión. Las denomina *ciencias de la acción o ciencias críticas, o crítico-sociales*, y tienen un *interés emancipatorio*. Lo ejemplifica con el trabajo de Marx y Freud. ←

Como bien lo anota Habermas: tales intereses «no son significativos ni psicológico-cognoscitivamente ni sociológico-científicamente o, en sentido estricto, crítico-ideológicamente, pues son invariantes. Ni tampoco cabe, por otra parte, reducirlos a la herencia biológica de un potencial matriz concreto, pues son abstractos. Resultan más bien a partir de imperativos de las formas vitales socio-culturales ligadas al trabajo y el lenguaje. De ahí que tales intereses no sean direcciones de la cognición que deberían ser excluidos por mor de la objetividad del conocimiento; más bien ellos mismos determinan el aspecto bajo el cual pueden ser objetivada la realidad y, en esta medida, el aspecto bajo el cual puede hacerse accesible por vez primera la experiencia

que puede reclamar objetividad, condiciones necesarias para los sujetos capaces de lenguaje y acción»<sup>14</sup>.

Así someramente expuesto, la categoría "**interés rector del conocimiento**" se presta para innumerables críticas. Para una mejor comprensión del mismo tenemos necesariamente que remitirnos a cada forma particular de investigación, y ver cómo se liga con el interés, lo cual será mi próximo paso.

### 2.2.3 El interés técnico de las ciencias empírico-analíticas.

Habermas introduce su concepto de interés técnico en la discusión con la teoría de Marx, pero le da la significación habermasiana a través de Peirce<sup>15</sup>. Peirce distinguía en la lógica de la investigación tres formas de inferencia: la deducción, la inducción y la abducción. Estas, tomadas en su conjunto, crean un procedimiento que genera más éxito que cualquier otro método, en la consecución de teorías compartidas intersubjetivamente. En otras palabras: si queremos tener teorías no problematizadas fácilmente, teorías fuertes, el método científico es el más apropiado para obtenerlas. Habermas se refiere a ello del siguiente modo: "la conexión, desde la perspectiva de la lógica de la investigación, de los tres modos de inferencia representa las reglas conforme a las cuales hemos de proceder si el proceso de investigación ha de cumplir la determinación que le define: es decir, conducir a largo plazo a enunciados verdaderos sobre la realidad"<sup>16</sup>. Y más adelante: "Entre todos los métodos que conducen a opiniones verdaderas, el método de la investigación es el que fácticamente ha obtenido mayor número de éxitos. Peirce discute otros métodos(...) pero todos quedan derrotados por el método científico si el criterio de evaluación que se utiliza es el de cuál es la mejor manera de llegar a opiniones definitivamente válidas, es decir, a convicciones que no

resulten problemáticas, sino confirmadas por los acontecimientos futuros"<sup>17</sup>.

El contexto objetivo en el que los tres modos de inferencia cumplen su tarea es la esfera funcional de la acción racional con respecto a fines, esfera que representa también su condición de validez. Tal interés, pues, tiene su base, según Habermas, en la *acción instrumental* por la que manejamos y dominamos a la naturaleza como medio para nuestros fines y necesidades. En tal sentido, el lenguaje de tal acción es formalizado (o susceptible de formalizar), con cálculos que podemos reconstruir en todo momento mediante una manipulación planificada de signos. Es un lenguaje que conduce a leyes, y que provoca que la experiencia de vida individualizada se elimine en favor de una experiencia repetible de éxitos de la acción instrumental; además, permite plantear hipótesis que permiten anticipar acciones naturales objetivas, cuyo propósito es la utilización técnica.

En el texto "*La técnica y la ciencia como ideología*"<sup>18</sup>, expresa Habermas claramente cómo entiende esta actividad: "la actividad instrumental obedece a reglas técnicas basadas en un saber empírico. Estas implican de todas maneras un pronóstico -establecidos a partir de hechos observables, tanto físicos como sociales- que pueden mostrarse como bien fundados o como falsos. El comportamiento que produce de una elección racional obedece a estrategias basadas en un saber analítico y que implican la deducción de reglas preferenciales (sistema de valores) y de máximas generales. La deducción de estas proposiciones puede ser correcta o falsa".

→ Hasta aquí, tenemos claro que las ciencias empírico-analíticas son equiparables a las ciencias naturales, y que buscan aplicar técnicamente los pronósticos que hagan. Es por ello que

Habermas puede concluir que "las teorías de este tipo aclaran la realidad desde un interés determinante, interés por posible seguridad informativa y por ampliación de un obrar controlado por resultados exitosos. Este es un interés que determina el conocimiento sobre la disponibilidad técnica de procesos objetivados"<sup>19</sup>. Y en su afán de especificarlo más, continúa: "si concebimos de este modo la función del conocimiento en calidad de sustituto de la orientación instintiva del comportamiento, entonces la racionalidad de la actividad de resultado controlado se mide por la satisfacción de un interés que no puede ser ni meramente empírico ni siquiera un interés puro. Si el proceso cognitivo fuese inmediatamente un proceso vital, entonces la realización del interés rector del conocimiento debería producir la satisfacción directa de una necesidad tal como lo hace un movimiento instintivo, pero el interés satisfecho no conduce al goce sino al éxito. El éxito se mide en la solución de problemas que poseen una función vital y cognitiva a la vez. Así, el interés no está ni en el plano de esos modos de orientación del comportamiento animal que podemos llamar instintos ni, por otro lado, tampoco está desenraizado del contexto objetivo del proceso vital. En este sentido, delimitado ante todo negativamente, hablamos de un interés rector del conocimiento orientado a la manipulación técnica posible, interés que determinó la orientación de la objetivación necesaria de la realidad en el marco trascendental del proceso de investigación"<sup>20</sup>.

### 2.2.4 El interés práctico de las ciencias histórico-hermenéuticas

Si bien el interés técnico surge de los imperativos de una forma de vida vinculada al trabajo, cuestión que ya Marx había ventilado e, incluso, llevado a extremos al considerar el desarrollo de la especie humana como algo que solamente tiene lugar en la dimensión del trabajo social, el interés práctico surge de los imperativos de la

<sup>13</sup> Ibid., p. 142

<sup>14</sup> HABERMAS. Teoría y Praxis. Madrid: Tecnos, 1990, p. 20

<sup>15</sup> Véase «Conocimiento e Interés», cap. II, apartes 5 y 6. Sobre todo p. 120 y siguientes

<sup>16</sup> HABERMAS, Op. Cit., p. 123

<sup>17</sup> Habermas, Op. Cit., p. 127

<sup>18</sup> En Revista Eco N° 127. Noviembre de 1970, p. 10.

<sup>19</sup> Conocimiento e interés. Traducción de G. Hoyos Vásquez, p. 68

<sup>20</sup> Conocimiento e Interés, p. 143

forma de vida socio-cultural, que tiene raíces antropológicas profundas como el primero: la supervivencia de los individuos socializados está ligada a la existencia de un confiable entendimiento entre los seres humanos que comparten una comunidad de comunicación. Es decir, las comunidades deben su existencia al hecho de que en el uso del lenguaje ordinario, cotidiano, pueden comprenderse o, por lo menos, confían en que el otro los comprenda, los entienda. Para sustentar este punto de vista, se vale de la obra de Dilthey, para quien la comprensión hermenéutica especializada tiene sus bases en modos anteriores de entendimiento propios de la vida cotidiana. El propósito de Dilthey es mostrar que las ciencias del espíritu tienen una posición metodológica diferente y superior a la de las ciencias de la naturaleza, en tanto que el investigador social vive una experiencia que no está limitada por las condiciones experimentales de observación sistemática. Este sujeto tiene libre acceso a la realidad, saliendo a relucir, necesariamente, todo el conocimiento cultural previo que tiene, lo que repercute en su análisis objetivo. Por eso Dilthey supone que al investigador social le corresponde un menor grado de objetividad.

Todo ello repercutirá, por supuesto, en las elaboraciones teóricas de las ciencias sociales: *“En ciencias sociales, los conceptos y las perspectivas teóricas son más bien reconstrucciones miméticas que productos creados con artificio. Mientras que en las ciencias naturales el conocimiento concluye en teorías o en enunciados monológicos sueltos, que han sido verificados por las experiencias, en las ciencias sociales las teorías y las descripciones sirven sólo como vehículo de una vivencia reproductiva: No hay ninguna asunción hipotética que proporcione a lo dado fundamento alguno, ya que la comprensión penetra en las manifestaciones del otro por medio de una transposición surgida de la plenitud de las vivencias propias de cada uno. Elaboran una “retraducción” de las objetivaciones men-*

<sup>21</sup> Citada por Habermas. Conocimiento e interés, p. 151-152

<sup>22</sup> A la que me he referido aquí como la traducción de G. Hoyos Vásquez.

*tales en la vivencia reproductiva”<sup>21</sup>.*

La idea de Dilthey es que las ciencias naturales *explican* y las ciencias sociales *comprenden*; explicamos la naturaleza; comprendemos el mundo simbólico, cultural y psíquico en el que vivimos. Así, la categoría «**vivencia**» se vuelve eje de la teoría diltheyniana. El científico social comprende las objetivaciones en cuya producción participa también de modo pre-científico: *“el espíritu no comprende más que lo que ha creado”, “quien indaga los símbolos es el mismo que los hace”*, son expresiones propias de los teóricos sociales de principios del siglo XIX.

Pero lo que hace significativo a Dilthey a los ojos de Habermas, es la mediación que introduce del lenguaje en el proceso comprensivo. Para él, el lenguaje es el suelo de la intersubjetividad, y toda persona debe haber puesto los pies en él antes de realizar cualquier acción simbólica. El lenguaje permite ponernos de acuerdo, conocernos y re-conocernos, pero también nos sirve para mantener distancias y permitirnos el aislamiento. Nos permite acercarnos, dialécticamente, a lo particular y a lo general. El lenguaje, pues, antecede al momento comprensivo. En este sentido, comprender es comprender algo legado por la tradición, y que nos llegó a través del lenguaje.

A pesar de los muchos aspectos «inocentes» que tiene Dilthey, sobre todo en lo relativo a la lógica de las ciencias sociales, Habermas logra extraer una metodología propia de este tipo de disciplinas especificando su interés práctico. Ya en la lección inaugural de 1965<sup>22</sup>, lo expresa claramente: *«las ciencias histórico-hermenéuticas ganan sus conocimientos en un marco metodológico distinto. Aquí se constituye el sentido de validez de las proposiciones no precisamente en un sistema relacional de disponibilidad técnica. Los niveles de lenguaje formalizado y de experiencia objetivada todavía no se han disociado; ni las teorías se han construido deductivamente,*

*ni las experiencias se han organizado en vista a resultados exitosos operacionales. La comprensión de sentido abre en ellos en vez de la simple observación el acceso hacia los hechos mismos. Lo que en las ciencias empíricas era el control sistemático de hipótesis, es reemplazado en este tipo de ciencias por la interpretación de textos. Las reglas de la hermenéutica determinan por tanto el sentido posible de las proposiciones de las ciencias del Espíritu»<sup>23</sup>.*

El mundo del sentido transmitido y por interpretar, sólo se abre al intérprete en la medida en que se le aclara a él, al mismo tiempo, su propio mundo. El que comprende el sentido, establece una comunicación entre ambos mundos; él capta el sentido de lo transmitido, sólo en cuanto aplica la tradición a sí mismo y a su situación.

Si las reglas metódicas unen, pues, de tal manera la interpretación con su aplicación, entonces hay que dar la siguiente interpretación a todo el proceso: *«la investigación hermenéutica de la realidad sólo es posible bajo el interés determinante de conservar y ampliar la intersubjetividad en la comprensión orientadora de posibles acciones. La comprensión de sentido se orienta pues según su estructura al posible consenso de aquellos que obran en el contexto de una auto-comprensión de la tradición. Este interés se llama, a diferencia del interés técnico, un interés de conocimiento de tipo práctico»<sup>24</sup>.*

La comprensión hermenéutica busca, entonces, garantizar, en una cultura, la auto-comprensión que oriente la acción de individuos y grupos en su propia cultura y con otras. Busca fundar consensos sin coerciones. Si tal propósito no se logra, peligra la supervivencia de tal cultura, igual que si no seguimos las reglas técnicas, no tendremos éxito con la acción instrumental.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 68-69

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 69

<sup>25</sup> GABÁS, Raúl. «J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística». Barcelona: Ariel, 1981, p. 199.

<sup>26</sup> HABERMAS. Citado por McCarthy, p. 98

Dado pues que tal condición es un presupuesto de la praxis, es por lo que llama *práctico* al interés rector del conocimiento de las ciencias del espíritu.

### 2.2.5 El interés emancipatorio de la teoría crítica

*«La palabra emancipación es sinónimo de libertad y subjetividad. En rasgos generales, la emancipación reviste en Habermas el sentido normal de liberación de toda sumisión a una tutela o un poder ajeno, y el de la instauración de la propia autonomía. Es obvio preguntar quién se emancipa y de qué se emancipa. Podemos anticipar la siguiente respuesta general: se emancipa el sujeto humano (como especie e individuo) de todo lo que no sea él mismo, es decir, de todo lo que no sea sujeto como tal. Hay tres grandes magnitudes de las cuales se emancipa el sujeto: las objetivaciones sociales, a manera de poderes extraños; la represión de la propia naturaleza, en tanto se debe a un poder igualmente extraño; y la dependencia de la naturaleza externa»<sup>25</sup>.*

Tal interés, es el interés rector de las «ciencias de orientación crítica», a las que también denomina «ciencias sistemáticas de la acción». Por estas ciencias entiende Habermas un tipo de investigación social que se afana en ir más allá de la producción de conocimiento hipotético-deductivo, y *«en determinar cuándo las proposiciones teóricas captan realidades invariantes de la acción social, y cuándo captan relaciones de dependencias, congeladas ideológicamente pero en principio susceptibles de cambio. Cuando ésta última ocurre, la crítica ideológica y, por lo demás, también el psicoanálisis cuenta con que la información sobre nexos legaliformes provoque en la conciencia de los afectados un proceso de reflexión. Ciertamente que un conocimiento críticamente mediado de las leyes no puede invalidarlas simplemente por reflexión, pero sí que puede hacerlas inaplicables»<sup>26</sup>.*

Los ejemplos claros de este tipo de actividad cognoscitiva, son para Habermas la crítica marxista de las ideologías y del psicoanálisis freudiano. Además, la filosofía es para él una actividad cognoscitiva que está regida, en gran medida, por el interés emancipatorio.

Ahora bien, ello no significa que tales disciplinas siempre se comporten como tal. Es más, por lo regular no lo hacen. Por ello, propone Habermas revisar la forma como fueron expuestas tales disciplinas por sus fundadores, y «quitarles» la pretensión científicista que tienen, quitarles la parte positivista que no las dejó cumplir su principal objetivo: *emanciparnos*.

Este modelo de ciencias está, pues, por construir. Habermas se refiere a estas ciencias en la lección inaugural de 1965 de esta manera: *«las ciencias sistemáticas de la acción, a saber, la economía, la sociología y la política, tienen como objetivo, al igual que las ciencias naturales empírico-analíticas, producir un saber monológico-normativo. Pero una ciencia social crítica no se contentará con esto. Más aún, se esforzará, más allá de la constatación de simples leyes, en controlar, cuándo las proposiciones teóricas interpretan una legalidad del obrar social en absoluto y cuándo interpretan relaciones de dependencia que se han sedimentado ideológicamente, pero que pueden ser cambiadas»*<sup>27</sup>.

El interés emancipatorio se convierte así en el centro del pensamiento de Habermas, ya que tal interés lleva implícita la *autorreflexión*, única actividad que realmente «desata» al sujeto de la dependencia de poderes extraños a él. Es más, este interés subsume a los dos anteriores, al técnico y al práctico. Pero en su proceso de constitución, el sujeto no es mera reflexión.

<sup>27</sup> Lección inaugural, p. 69

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 72

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 73

<sup>30</sup> *Ibid.*, p. 71

<sup>31</sup> *Ibid.*, p. 72

Necesita de la interacción social y de medios materiales de trabajo. Ello quiere decir que la reflexión depende en gran medida de las condiciones materiales de trabajo y de las relaciones sociales que envuelven al sujeto. Así, los intereses técnico y práctico son también potencialmente emancipatorios, en tanto estén dirigidos por la autorreflexión. Es por ello que puede decir Habermas que *«los intereses orientadores del conocimiento se forman en el medio del trabajo, el lenguaje y el poder»*<sup>28</sup>, pero que éstos en *«la fuerza de la autorreflexión llegan a unificarse»*<sup>29</sup>. Sólo así podemos entender también por qué *«las acciones del sujeto trascendental tienen su base material en la historia natural del género humano»*<sup>30</sup>; así mismo, entender, también, por qué el *«conocimiento trasciende la mera conservación»*<sup>31</sup>; estas son consideradas las tesis célebres de tal lección, pero en nuestro medio, también se les considera como las partes más oscuras de la obra del Habermas de esta época.

### 3. POR QUÉ CRITICAR AL POSITIVISMO: MARCUSE Y HABERMAS

Como hemos podido observar, la reflexión sobre los intereses de la ciencia lleva explícitamente una crítica al positivismo. Tal crítica, sistemática en la obra de Habermas, realmente tiene sus raíces en lo que se ha denominado *«teoría crítica de la Escuela de Frankfurt»*, encabezada por Horkheimer, Adorno y Marcuse. Se ha tildado a Habermas como al «representante más sobresaliente hoy» de tal escuela de pensamiento. En este sentido, y por mor de tomar posiciones en torno al pensamiento de este autor, soy de la opinión de que *«todo pensador tiene influencias sobre sí; pero desprenderse en alguna*

*medida de sus maestros e ir más allá es lo que lo hace un «mayor de edad» en cuestiones del saber. Y Habermas está en tal posición hace rato. Incluso ubicarlo como «el representante más sobresaliente de la última generación de la Escuela de Frankfurt», es una casilla estrecha e impropia. Podemos notar en él la sombra de Adorno... Podemos ver su admiración por Marcuse... Podemos verlo retomando a Horkheimer e, incluso, podemos verlo subyugado por Walter Benjamín... Pero, siempre dialéctico, no se ha detenido allí... Por eso podemos decir que a Habermas tenemos que ubicarlo sólo como un pensador, filósofo o sociólogo, dependiendo del propósito. Y todo pensador es crítico y utópico. Por ello no puede pertenecer a una estrecha Escuela, aunque tenga influencia e intereses en muchas o una de ellas»*<sup>32</sup>.

Traigo a colación esta larga cita porque voy a referirme ahora, muy someramente, a la concepción que del positivismo tiene uno de los representantes de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, para ilustrar con ella la influencia de tal corriente de pensamiento en la sociedad; me refiero a Herbert Marcuse. Habermas, por su parte, comparte tal posición y continúa la crítica, lo que no lo hace un «simple seguidor» de tal teoría, como en seguida veremos.

Marcuse analiza la sociedad norteamericana de los años cincuenta. En su texto *«El Hombre Unidimensional»*<sup>33</sup>, llega a concluir que tal sociedad tiene sus bases en el positivismo. Por ello en tal sociedad, conocimiento es sólo el conocimiento científico, y la verdad es todo aquello que podemos demostrar empíricamente. La ciencia es, entonces, en tal sociedad, la portadora de la verdad.

Tal sociedad, dados sus adelantos científico-técnicos, *«crea formas de vida y de poder que parecen*

*reconciliar las fuerzas que se oponen al sistema y derrotar o refutar toda protesta»; tanto así, que «tal sociedad parece ser capaz de contener el cambio social»*<sup>34</sup>. Sin embargo, a juicio de Marcuse, quizás el logro más singular de tal sociedad es que *«destruye el libre desarrollo de las necesidades y facultades humanas»*<sup>35</sup>, imponiendo a sus ciudadanos necesidades superfluas que los alejan cada vez más de la reflexión. Para ello se vale precisamente de los adelantos de la ciencia y la técnica, en cuyas aplicaciones, a través de los medios masivos de comunicación, ponen a marchar a los ciudadanos al ritmo que quieran los dueños del poder. Además, los antagonismos de clase parece que no existieran en tales sociedades, por lo que no se cuenta con ellos como agentes de transformación histórica.

El hombre producto de tal sociedad, es el «Hombre Unidimensional»: un hombre automático, mecánico, irreflexivo, irracional. Y tal sociedad y tal hombre que la compone, son productos de una concepción de ciencia positivizada, ciencia que estudia al hombre y a la sociedad como un objeto más de la naturaleza. Es en este sentido en el que puede decir Marcuse que la ciencia y la técnica son la ideología de tales sociedades, cuestión que lo lleva a invocar por una transformación de la ciencia buscando humanizar más a esta.

Tal y como están las cosas, supone Marcuse, los adelantos científico-técnicos, en vez de facilitarnos la vida nos la han quitado, en la medida en que la comprensión positivista de la ciencia nos ha quitado la capacidad que nos hace realmente humanos: la reflexión.

La teoría de los intereses de Habermas, si bien comparte la inquietud marcusiana, se aparta en

<sup>32</sup> SALCEDO, Hernando. «Habermas: ¿Hegelian de izquierda o Marxista de derecha? En: «Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA», Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín. N. 6. , p. 43

<sup>33</sup> MARCUSE, Herbert. «El Hombre Unidimensional». Barcelona: Ariel, 1983.

<sup>34</sup> *Ibid.*, p. 22

<sup>35</sup> *Ibid.*, p. 20

grado sumo, en el análisis, de ella. La clasificación de la ciencia habermasiana jamás abogaría por un «humanizar la ciencia», cuestión realmente imposible y fuera de tono. Esta clasificación a partir de los intereses, recalca que cada conjunto investigativo, que cada conjunto de disciplinas científicas, tiene un comportamiento específico. Así, ve el problema Habermas: es en una «invasión» de las ciencias empírico-analíticas en los ámbitos de las demás ciencias. Por ello, supone, cuando Marcuse está haciendo una crítica a la ciencia debe referirse a este punto: que todas las demás disciplinas se comportan como ciencias empírico-analíticas, lo que él denomina la «positivización de la ciencia».

Las ciencias empírico-analíticas tienen, desde esta perspectiva, una función clara que cumplir, y lo han hecho de forma excelente. Intentar humanizarlas es no entender cómo funcionan. Su interés es técnico y buscan manipular a su objeto para obtener el éxito, y eso no podemos cambiarlo.

Ahora, lo que sí podemos cambiar es la invasión de este conjunto investigativo en los otros, teniendo bien claro que buscan las ciencias histórico-hermenéuticas y las crítico-sociales. Y eso es lo que tenemos que discutirle a los positivistas: ámbitos propios de investigación para los conjuntos de las distintas disciplinas, a partir de sus intereses. En términos de Horkheimer: *desinstrumentalizar* a las ciencias humano-sociales. La tarea la emprende Habermas cambiando de paradigma quince años después en su *Teoría de la Acción Comunicativa*, cuestión que será nuestro próximo punto.

#### 4. ACCIÓN COMUNICATIVA Y CRÍTICA AL POSITIVISMO

Como se recordará, uno de los problemas que nos causó la comprensión positivista de la ciencia, fue que se nos introdujo en la vida cotidiana, como bien lo mostró Marcuse<sup>36</sup>. Tal visión, que empezó siendo una muy revolucionaria filosofía de la ciencia, se salió del ámbito eminentemente teórico-científico y empezó a marcar pautas de acción al hombre en su vida cotidiana. Tal modelo de trabajo científico impactó tanto y se le hizo tal publicidad y tal apología, que empezamos desde principios del siglo XX a suponer que el único conocimiento válido era el conocimiento científico.

Este postulado entra en contradicción con lo que realmente sucede en la vida cotidiana e, incluso, entra en contradicción con los postulados de la filosofía del lenguaje común. Si bien es cierto que la ciencia nos proporciona un conocimiento válido de un objeto cualquiera, conocimiento en el que creemos, también es cierto que en la vida cotidiana nos movemos más por conocimientos que no son científicos y que, sin embargo, los consideramos explícita o implícitamente válidos. Son conocimientos que, incluso, soportan nuestra vida, son la base de nuestra supervivencia y, en ese sentido, tendrían más valor que cualquier teoría científica. Es muy común, por ejemplo, que «sepamos» que no podemos pasar de noche por ciertos sectores de la ciudad, porque son tan peligrosos que nos pueden quitar la vida. Yo *SÉ* eso, que no es científico y que me permite vivir. Yo *SÉ* que amo a determinada persona, y no lo puedo demostrar científicamente. Yo *SÉ* que debo respetar ciertas normas de convivencia social para poder vivir en armonía.

→ Todos estos tipos de saberes, que no son científicos, pero que nos son tan importantes, funcionan en la vida cotidiana a partir de ciertos consensos implícitos o explícitos que establecemos en la comunicación. Yo *SÉ* que no puedo pasar por esos lugares peligrosos porque existen los comentarios; hay toda una tradición lingüística que me antecede y que me ha mostrado tal peligro, o mejor, tal conocimiento.

→ Esta simple observación de la vida cotidiana puede llevarnos, entonces, a concluir que el único conocimiento válido no es el conocimiento científico. Este último sólo es válido para llegar al éxito bajo condiciones instrumentales.

Ahora bien, todos los intereses, nos dice Habermas, se desenvuelven en el medio del lenguaje. Incluso las teorías empírico-analíticas tienen que ganar su validez en el medio del lenguaje cotidiano, pues es en este lenguaje, en el que llega a acuerdos la comunidad científica, y no a través de un lenguaje perfecto, lógico-matemático, como supuso el Círculo de Viena. Por lo tanto, es el lenguaje, la comunicación, el que hay que analizar para continuar con la crítica sistemática al positivismo.

Así, Habermas da por concluido el trabajo netamente epistemológico de los intereses del conocimiento, para centrarse en un análisis del lenguaje. Tal análisis llega a su culminación 15 años después con la obra *«Teoría de la Acción Comunicativa»*<sup>37</sup>.

##### 4.1 La Teoría De La Acción Comunicativa

La teoría del lenguaje de Habermas está inspirada sobre todo en los trabajos de Humboldt, pero compenetrada de la discusión filosófico-lingüística contemporánea. Por ello, su trabajo, una especie de «reconstrucción» de esta discu-

sión, se pasea por Wittgenstein, Buhler, Austin, Peirce, Apel, Searle y muchos otros filósofos contemporáneos del lenguaje.

Para argumentar que tal teoría es una crítica al positivismo, partiré del siguiente interrogante: para los positivistas, ¿por qué es válida una norma, expresión o afirmación?

Como se recordará, los positivistas eran de la idea de que una proposición o expresión era correcta, verdadera y válida por su correspondencia con los hechos; es decir, la referían sólo al mundo de los objetos. En otros términos, la expresión «esta es una revista», es válida y verdadera si, efectivamente, todos lo pueden comprobar, si todos la revisan y ven que cumplen la función de revista. Es decir, la expresión es verdadera porque corresponde a lo que en el mundo de los objetos se conoce como revista. Pero si digo «esto es un cuaderno», y cuando ustedes lo revisan le ven las características de revista, según los positivistas pueden catalogar mi expresión como falsa y tildarme a mí de irracional.

Pero el asunto se hace más complejo, cuando yo lanzo expresiones que no tienen correspondencia con el mundo de las cosas, de los objetos observables, medibles y cuantificables. Por ejemplo: «Está prohibido fumar en el salón de clases». Esta es una expresión normativa, tiene elementos propios del mundo de los objetos, como salón; pero en esencia, de ella yo no puedo decir que sea una expresión falsa o verdadera, pues toda ella no es ni falsa ni verdadera, es solo una expresión normativa. Lo mismo puede decirse de expresiones como «me gusta esa mujer», o «cómo me gusta la comida costeña». Son expresiones que, en esencia, no tienen una correspondencia verdadera o falsa con el mundo de los objetos.

<sup>36</sup> MARCUSE, Herbert. «El Hombre Unidimensional». Barcelona: Ariel, 1980. Así mismo, «Eros y Civilización». Barcelona: Ariel, 1980.

<sup>37</sup> HABERMAS, J. «Teoría de la Acción comunicativa». Madrid: Taurus. 1987. La citaremos en adelante como T.A.C.

Este tipo de expresiones de las que no puede decirse que sean verdaderas o falsas, y, por tanto, de las que no podemos decir que es racional o no quien las emite, los positivistas proponen considerarlas como simples decisiones. Es tu decisión respetar o no la norma, es tu decisión comer o no comida costeña, y es tu decisión que te guste o no esa mujer.

Por su parte, Habermas pretende llevar su análisis mucho más lejos, es decir, romper con la unidireccionalidad «objetiva» (en tanto se refiere a objetos) del positivismo, y reclamar validez también para las expresiones no referidas a objetos.

En este sentido, la teoría de la Acción Comunicativa pretende demostrar la racionalidad del mundo ético-moral, o práctico-moral como lo llama Habermas, y del mundo subjetivo. Pero para ello tiene primero que proponer un concepto fuerte de racionalidad, por lo que la primera parte de tal texto está dedicado a tal tema. Veamos esto.

#### 4.2 Concepto y ámbitos de racionalidad

Según Habermas, la racionalidad tiene que ver con el *USO del conocimiento* que hacen los sujetos capaces de lenguaje y acción. En ese sentido, decimos que son racionales emisiones o comportamientos que tienen tres características fundamentales.

- a) Están precedidas de un *SABER FIABLE*
- b) A pesar de tal saber fiable, tales emisiones o comportamientos son *SUSCEPTIBLES DE CRÍTICA*
- c) Ante las críticas, la única defensa posible es la *ARGUMENTACIÓN*, con el ánimo de fundamentarlas.

Estas tres características<sup>38</sup> de la emisión o acción racional nos conduce, a su vez, a una ampliación de los ámbitos de racionalidad, ya que, como puede notarse, no solamente es racional el científico que hace una afirmación y es capaz de defenderla, sino, también, quién «*sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a una crítica interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento*»; como también, «*aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc., y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho*»<sup>39</sup>.

Es en este sentido como Habermas puede afirmar que a diversas formas de argumentación corresponden diversas formas de pretensión de validez, las que, a su vez, se refieren a diversas formas de manifestaciones objetivas en la vida cotidiana<sup>40</sup>.

Veamos esto más explícitamente: En la vida nos encontramos con problemas del tipo, ¿por qué los cuerpos caen? ¿por qué se da el día y la noche? ¿qué tipo de virus produce el SIDA? problemas a los que denominamos «objetivos». Ahora bien, llamamos racional a una persona que aborda estos problemas desde la ciencia empírico-analítica, pues es la más adecuada para darnos respuestas fiables.

Habermas afirma que cuando estas personas emprenden su trabajo, *PRETENDEN* conseguir un conocimiento verdadero (o por lo menos válido por algún tiempo). Por ello llama a tal pretensión, «*pretensión de verdad*». Son personas que expresan opiniones bien fundadas y actúan con eficacia para poder lograr el éxito. Ahora bien, el medio lingüístico en que estas expe-

riencias se expresan o se problematizan, lo denomina *discurso teórico*.

Por otra parte, en la vida nos encontramos también con problemas del tipo, ¿por qué entré a estudiar esta carrera y no otra? ¿por qué me gusta María y no Ana? ¿por qué prefiero tales películas y no otras? Es decir, problemas netamente subjetivos a los que no les hallaremos soluciones desde la racionalidad de las ciencias empírico-analíticas. Cuando estamos deliberando sobre este tipo de interrogantes, al emitir nuestro parecer pretendemos que nos crean. Por ello Habermas llama a tal pretensión, «*pretensión de veracidad*». En este sentido, una persona es *veraz* y, por lo tanto, *RACIONAL*, cuando se comporta de acuerdo con lo que dijo. Si dijo que sólo le gustan películas de vaqueros, pues es racional cuando hace acciones para conseguirlas y poder verlas. Si ama a María, pues realiza acciones que así lo demuestren. Es decir, con sus acciones, tiene el sujeto que convencer a un posible crítico de su veracidad. Habermas propone llamar al discurso en que se realizan tales deliberaciones, «*Discurso crítico-estético*» o «*terapéutico-estético*».

Están, además, aquellos problemas que se refieren a las normas morales de convivencia social. Cuando los problematizamos pretendemos ser una persona «*íntegra*». Por ello, Habermas denomina a tal pretensión, «*pretensión de RECTITUD*». Una persona es *Recta*, y en este caso racional, cuando sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico. El discurso desde el cual problematizamos estas acciones o emisiones, lo denomina «*Práctico*» o «*Práctico-moral*».

Como puede notarse, con ello Habermas ha argumentado suficientemente la posibilidad de un reconocimiento a expresiones distintas del

mundo objetivo. Podemos decir que le ha dado status de racional a quien las emite, independientemente de ser consideradas verdaderas o falsas. Así, pues, el único reino de este mundo no es el reino de los objetos, también tenemos otros suficientemente dignos de ser reconocidos. Reinos para los cuales la comunicación cotidiana, el pequeño acuerdo, la comprensión, son los que los dirigen. Siguiendo con nuestra metáfora, diríamos que es el reino de las Acciones Comunicativas.

#### 4.3 Acción Comunicativa y Acción Estratégica

La propuesta de una *Teoría de la Acción Comunicativa*, tiene como tarea «*Investigar la razón inscrita en la propia práctica comunicativa cotidiana y reconstruir a partir de la base de validez del habla un concepto no reducido de razón*»<sup>41</sup>. En este sentido, responde a una pregunta muy amplia, a saber: ¿Cómo es posible el orden social? La respuesta a tal asunto, supone Habermas, debe aclarar primero las condiciones bajo las cuales alguien puede coordinar sus acciones con los otros, de tal manera que puedan llevar adelante un plan de acción común establecido con anterioridad.

Pues bien, los seres humanos disponemos, fundamentalmente, de dos mecanismos para coordinar las acciones: el *Entendimiento* y el *Influjo*, base de los conceptos «*Acción Comunicativa*» y «*Acción Estratégica*».

Por entendimiento, podemos considerar «*el hecho de que el hablante y el oyente tengan una comprensión idéntica (...) es decir, hablante y oyente se han entendido con respecto a la utilización que le dan a ciertas expresiones lingüísticas y al sentido de las distintas pretensiones de validez que plantean a través de ellas. Se diría entonces que ha tenido lugar una acción comunicativa elemental*»<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> T.A.C., p. 24 -25

<sup>39</sup> T.A.C., p. 33 -34

<sup>40</sup> Para afirmar esto me baso en el cuadro de «Tipos de argumentación» que viene en la T.A.C., p. 44. Para lo que sigue, p. 37 y siguientes.

<sup>41</sup> HABERMAS, J. *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra, 1990, p. 506

<sup>42</sup> MONTROYA, Jorge. «Acción Comunicativa y Acción Estratégica». En *Lecciones de Noviembre*, Medellín: Universidad de Antioquia, 1989, p. 101



Una vez sucedido esto, se inicia un proceso de entendimiento en su significación máxima, es decir, se busca llegar a un acuerdo racionalmente motivado. Ello implica que cuando dirigimos y presentamos nuestras pretensiones de validez, invitamos al otro, no a seguirnos ciegamente, sino a que también tome posición. Cuando lo hace, podemos decir que se ha llevado a cabo una *Acción Comunicativa Compleja*, lo que no quiere decir que me dijo «Sí», sino que ambos hemos expuesto buenas razones para defender nuestros puntos de vista. Siguiendo al profesor Montoya, podemos llegar, así, a una primera aproximación de lo que entenderemos por acción comunicativa: «Se puede definir la acción comunicativa como aquella en la cual un hablante presenta pretensiones de validez que él mismo no considera absolutas, sino precisamente criticables, es decir, examinables a la luz de buenas razones, invitando al oyente a que tome posición frente a ellas con un «sí» o un «no» racionalmente motivados, de tal manera que puedan llegar a una entendimiento o consenso sobre un saber común, esto es, intersubjetivamente compartido, que les permita coordinar transparentemente sus acciones»<sup>43</sup>.

Ahora, cuando la acción es orientada a partir del influjo, lo que busca uno de los participantes de la comunicación es influir sobre el otro, manipularlo como un objeto cualquiera con el fin de inducirlo a actuar de una manera que convenga a sus intereses particulares. Por esto, podemos considerar tal acción como estratégica, acción en la que sólo interesa el éxito, el logro de los fines que se persiguen en un plan de acción. Como puede notarse, es una acción netamente instrumental que no conduce al orden social, pues no coordina racionalmente las

acciones, ya que en ella se trata al otro como un objeto más de la naturaleza<sup>44</sup>.

Las acciones comunicativas son definidas por Habermas en contraposición a las acciones estratégicas. En las acciones comunicativas, nos dice, «Los planes de acción de los actores implicados no se coordinan a través de un cálculo egocéntrico de resultados, sino mediante actos de entendimiento. En la acción comunicativa, los participantes no se orientan primariamente al éxito; antes persiguen sus acciones individuales bajo la condición de que sus respectivos planes de acción puedan armonizarse entre sí sobre la base de una definición compartida de la situación»<sup>45</sup>.

Como puede notarse, la categoría «*Acción Comunicativa*» nos invita, como sujetos capaces de lenguaje y acción, libres y autónomos, a considerar seriamente al otro, a respetarlo y tratarlo como un igual. No manipularlo, como haría un positivista, que cree que está tratando con una cosa u objeto. Ello se debe a que, para pretender llegar a un acuerdo con el otro diferente, debemos ir más allá del dato, que tanto reivindica el positivista; más allá de la suposición del lenguaje como mero transmisor de información, y entender que comunicar es algo más que informar, es decir, que sólo teniendo en cuenta la pragmática, esa manera como usamos el lenguaje en contextos específicos, es como podemos entendernos. Es, pues, una categoría que continúa el trabajo de crítica sistemática al positivismo emprendido en Conocimiento e Interés. Una categoría que reivindica esos lenguajes distintos del científico, una categoría que le da cabida a lenguajes no objetivistas, como son el lenguaje del mundo subjetivo y del mundo ético-moral. Por todo ello, puedo afirmar que es una continuación de la crítica al positivismo.

<sup>43</sup> Ibid., p. 103

<sup>44</sup> Todo el interludio Primero de la T.A.C. está dedicado a este tema. Véase p. 351 en adelante. Tomo I.

<sup>45</sup> T.A.C., p. 367

## BIBLIOGRAFÍA

- GABÁS, Raúl. «J. Habermas: Dominio Técnico y Comunidad Lingüística». Ariel. Barcelona. 1981.
- HABERMAS, J. «Conocimiento e Interés». En Ideas y Valores. Revista del Departamento de Filosofía y Humanidades de la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Nacional. N° 42, 43, 44, 45. 1973-1975. Traducción de Guillermo Hoyos Vásquez.
- HABERMAS, J. «Teoría de la Acción Comunicativa». 2 tomos. Madrid. Taurus. 1987.
- HABERMAS, J. «Teoría y Praxis. Tecnos. Madrid, 1990.
- HABERMAS, J. «Ciencia y Técnica Como Ideología». En Revista Eco. N° 127. Bogotá, Nov. 1970.
- HABERMAS, J. «Conocimiento e Interés. Taurus. Madrid, 1982.
- HABERMAS, J. «Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y Estudios Previos. Cátedra. Madrid, 1990.
- MARCUSE, Herbert. «Eros y Civilización». Ariel, Barcelona. 1980.
- MARCUSE, Herbert. «El Hombre Unidimensional». Ariel, Barcelona. 1983.
- Mc CARTHY, TH. «La Teoría Crítica de J. Habermas». Ed. Tecnos, Madrid. 1987.
- MONTOYA, Jorge. «Acción Comunicativa y Acción Estratégica». En Lecciones de Noviembre, Universidad de Antioquia, Medellín. 1989.
- SALCEDO GUTIÉRREZ, Hernando. «J. Habermas: En busca del Habla Perdida». En: «Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA», N 4. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín. 1992.
- SALCEDO GUTIÉRREZ, Hernando. «J. Habermas y la polémica Modernidad-Posmodernidad». En: «Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA», N 5. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín. 1993.
- SALCEDO GUTIÉRREZ, Hernando. «Habermas: ¿Hegeliano de Izquierda o Marxista de Derecha?». En: «Revista del Círculo de Humanidades de UNAULA», N 6. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín.
- SALCEDO GUTIÉRREZ, Hernando. «J. Habermas y la Polémica Liberalismo-Comunitarismo». En: REVISTA CULTURA POLÍTICA Y DERECHOS HUMANOS. N° 2. Universidad Autónoma Latinoamericana, Medellín. 1998.