

JÜRGEN HABERMAS: ACCIÓN COMUNICATIVA,
REFLEXIVIDAD Y MUNDO DE VIDA

***Jürgen Habermas: communicative action,
reflexivity and lifeworld***

*Jürgen Habermas: ação comunicativa,
reflexividade e mundo da vida*

Alejandro Labrador Sánchez¹

Recibido: 1 de octubre de 2014
Aprobado: 7 de abril de 2015

Resumen

A lo largo del ensayo se presenta un balance del itinerario teórico de Jürgen Habermas a partir de sus motivaciones e interrogantes más profundas, las cuales originalmente prefiguraron los principales puntos de inflexión de sus reflexiones maduras. En el texto se destaca la tendencia predominante, en ciencias sociales, a limitar la reflexión sobre sus fundamentos y su posible conexión con los problemas de la razón. A partir de ahí, se realiza un balance de las propuestas de la escuela de Frankfurt hasta Habermas, así como de la evolución experimentada por la teoría crítica de la sociedad en sus principales núcleos problemáticos, en la mira de construir un paradigma alternativo, de cara a la emergencia de nuevas formas de inteligibilidad, científicidad y racionalidad en ciencias sociales. Finalmente, se plantean algunas ideas en forma de tesis, cuya pretensión es abrir una discusión sobre la relevancia teórica y política anidada en el conjunto de la obra de Habermas.

Palabras clave: Modernidad, racionalidad, hermenéutica, reflexividad, sistema, mundo de vida, acción comunicativa.

¹ Investigador del Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales en la misma institución. Correo: labrador@unam.mx

Abstract

Throughout this essay a balance on Jürgen Habermas' theoretical itinerary is exposed. We review his deeper motivations and questions to see how they anticipated to his mature reflections. It is highlighted the prevailing trends in social science to limit the reflection about the theoretical basis of this author and their possible connection with the subject of reason. After that, we present a summary of Frankfurt School main proposals, as well as a balance of the evolution perceived by critical theory about society and its key problem areas. It is emphasized the intent of this School to build an alternative paradigm face to the emergence of new forms of intelligibility, scientificity and rationality in social science. Finally, we present some ideas whose aim is to open a discussion about the theoretical and political importance found in entire Habermas work.

Key words: Modernity, rationality, hermeneutics, reflexivity, system, lifeworld, communicative action.

Resumo

Ao longo deste trabalho é apresentado uma análise do itinerário teórico de Jürgen Habermas a partir das suas motivações e questões mais profundas, as quais são consideradas o antecedente dos principais pontos de viragem na sua reflexão amadurecida. No texto é destacada a tendência predominante nas ciências sociais de limitar a reflexão sobre os fundamentos teóricos do autor e a sua possível ligação com os problemas da razão. A partir daí, é realizada uma síntese das propostas da Escola de Frankfurt e da evolução percebida pela teoria crítica a respeito da sociedade e das suas principais áreas problemáticas. Enfatiza-se o intento da Escola de construir um paradigma alternativo de frente ao surgimento de novas formas de inteligibilidade, cientificidade e racionalidade nas ciências sociais. Finalmente, são apresentadas algumas idéias cujo objetivo é abrir uma discussão sobre a importância teórica e política aninhada na totalidade da obra de Habermas.

Palavras-chave: Modernidade, racionalidade, hermenêutica, reflexividade, sistema, mundo da vida, ação comunicativa.

Introducción

Es mi intención en el presente ensayo destacar el origen y los principales aportes contenidos en la obra del filósofo y sociólogo alemán Jürgen Habermas, nacido en Düsseldorf en 1929. El proyecto del autor en cuestión, representa un esfuerzo omnicomprensivo sustentado en una original apropiación crítica de las vetas fundamentales del pensamiento clásico de la filosofía moderna, de las ciencias humanas y de una importante variedad de saberes especializados del presente.

Una motivación sustantiva que recorre el conjunto de la obra de Habermas aquí destacada, la constituye su firme convicción de la pertinencia y necesidad de los saberes especializados contemporáneos, como parte de una cultura plural y democrática. Sin embargo, resultaría ingenuo desconocer la actual propagación incontenible de una cultura de expertos, mismos que han heredado, acriticamente, los contornos de una modernidad inconclusa en la cual los problemas de la razón moderna originalmente devienen disgregados. Una modernidad cuya característica fundamental –según Habermas– está signada por la brutal desarticulación cultural de al menos tres esferas de valor: una esfera cognitiva, presidida por el progreso científico-técnico; otra evaluativa, cuyo decurso pende de la evolución moral, ética y el derecho positivo y; finalmente, una esfera estético-expresiva, en la cual destacan el arte postaurásico y las formas contraculturales de vida. Tales esferas de valor modernas, aparecen como resultado de la progresiva decadencia de las concepciones globalizadoras del mundo y la descomposición de los problemas de la tradición en diversos puntos de vista de la *verdad*, de la *rectitud normativa*, de la *autenticidad* y de los criterios *estéticos*.

A partir de tales premisas, se ha emplazado el siguiente texto en cuatro apartados: en el primero, se intentará mostrar un encuadre del itinerario teórico de Habermas a partir de sus interrogantes más profundas que prefigurarán los principales puntos de inflexión de sus reflexiones; de observar la forma en que la reflexión filosófica al ir retrocediendo autocriticamente en su pretensión de abarcar la totalidad del mundo, se transformó para la modernidad en meta-filosofía, limitándose a esclarecer ciertos núcleos temáticos de una racionalidad descentrada y de la cual ulteriormente daría cuenta, con más precisión, la teoría social crítica, a través de nuevos campos de conocimiento, tales como la teoría de la ciencia, la teoría del lenguaje, la teoría del significado, la ética y la teoría de la acción.

En el segundo, se parte de la forma en que los rasgos de la moderna cultura occidental, ya prefigurados desde Kant, habrían de ser radicalizados por el desarrollo ulterior de la filosofía y las ciencias humanas, particularmente en Alemania. Partiendo como un inicial referente problemático, la recepción efectuada por el joven Lukács del horizonte abierto por el criticismo kantiano (al volver a plantear los problemas cruciales de la filosofía moderna hasta ahora no resueltos) envueltos en un universo de sombras, se destaca una tendencia predominante en las ciencias sociales a limitar

la reflexión sobre la cuestión de sus fundamentos y su posible conexión con los problemas de la razón a la racionalidad formal, abjurando con ello de los problemas filosóficos de fondo.²

En el tercero, se bosqueja la pretensión de la llamada escuela de Frankfurt hasta Habermas, de llenar el vacío inherente a la filosofía moderna, a través de la evolución experimentada por la teoría crítica de la sociedad en sus principales núcleos problemáticos, cuyo fin expreso fue superar la filosofía lukacsiana de la conciencia y su remplazo por la teoría de la acción orientada al entendimiento, en la mira de construir un paradigma alternativo con pretensiones de emancipación para el género humano, de cara a la emergencia de nuevas formas de inteligibilidad y racionalidad en ciencias sociales, teniendo como marco los nuevos parámetros de científicidad que hoy se están abriendo, los cuales han conducido a una crisis los fundamentos de un determinismo causalista –dominante en los clásicos paradigmas científicos– al cual se había enfrentado originalmente la filosofía moderna, colocándola con ello en una vía aún más incierta.

Finalmente, en el cuarto apartado –a manera de conclusiones–, se plantean algunas ideas en forma de tesis, cuya pretensión es abrir una discusión sobre la relevancia teórica y política anidada en el conjunto de la obra de Habermas, así como de su recepción de ayer y de hoy en nuestros espacios académicos, no sin dejar de valorar la importancia y el potencial que el desafío teórico propuesto por un autor de tales dimensiones, podría atribuírsele para la democracia y las formas procedimentales de la soberanía popular, a partir de parámetros muy distintos a los que actualmente se observan en el mundo actual.

I. Interrogantes y motivos de la teoría crítica

Habermas ha recogido la más auténtica tradición de la cultura alemana. Sus primeros impulsos formativos se desarrollaron a lo largo de la década de los años cincuenta y sesenta del siglo XX. Durante ese lapso, el filósofo

² Al respecto, ver la excelente exposición de la historia de la filosofía alemana contemporánea en Bubner, Rudiger (1984), *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Colección Teorema, Madrid.

experimentó una ruptura y una discontinuidad radicales respecto al pasado inmediato. Los horrores del nazismo y de la guerra dejaron en él una huella indeleble cuyos efectos marcaron, recurrentemente, sus ulteriores reflexiones. Desde entonces, Habermas no dejó de replantearse diversas interrogantes cruciales que dejaron ondas cicatrices a lo largo del siglo XX: ¿de qué manera, una cultura con una tradición racionalista que va de Kant a Marx, pasando por Schelling, Goethe y Hegel, y en la cual los temas de la libertad, la justicia y la emancipación fueron siempre motivaciones sustantivas, dejaron el espacio propicio para el frenesí irracionalista del nacional-socialismo? ¿Cómo explicar la irracionalidad escenificada durante la Segunda Guerra Mundial, mediante el uso sin concesiones de una racionalidad científico-técnica que se convirtió en soberana y palaciega? Por ello, también habría de preguntarse el filósofo: ¿con qué recursos “reflexivos” cuenta aún el pensamiento –con intención práctica– para redescubrir y hacer posible la realización de la gran tradición iluminista que en el presente parece inmovilizada?

En ese horizonte, nuevas disciplinas especializadas o innovadores campos interdisciplinarios, tales como el interaccionismo simbólico; la psicología ontogenética de signo cognoscitivista; la sociología fenomenológica; la sociolingüística, la etnometodología y el sistemismo sociológico fueron integrados, críticamente, en la tentativa habermasiana de fundamentar una *Teoría de la acción comunicativa* que, según el propio autor, representa la culminación de cerca de diez años de investigación sistemática.³ Así, la variedad de temas y problemas abordados por Habermas, no sólo se distinguiría por su vasta profundidad y extensión, sino por su unidad de perspectiva.⁴

En tal visión omniabarcante y descentrada, la reflexión filosófica habría de transformarse para la modernidad tardía en metafilosofía, limitándose a esclarecer (como *vigilante e interprete* según Habermas)⁵ ciertos núcleos

³ Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo I. Racionalidad de la acción y racionalización social, (2 tomos), Taurus, Madrid.

⁴ Respecto a esos grandes trazos, sin lugar a dudas da cuenta la más completa y, hasta ahora, mejor acabada exposición sistemática del proyecto intelectual de Habermas, escrita por McCarthy, Thomas (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Técno, Madrid.

⁵ Cfr. Habermas, Jürgen (1987), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona, p. 14.

temáticos de una racionalidad desarticulada: lógica, teoría de la ciencia, teoría del lenguaje, teoría del significado, ética, teoría de la acción, entre otros; y cuyo interés cognoscitivo son las condiciones formales del saber, del entendimiento y de la acción, tanto en la vida cotidiana, como en el mundo de las experiencias formalizadas y organizadas de manera sistemática. Evidentemente, el peso de dicha perspectiva, habría de influir en el ulterior desarrollo de las ciencias humanas hasta la primera mitad del siglo xx.⁶

No obstante esa diversidad, es posible condensar, tanto los principales núcleos referenciales del autor, como las motivaciones más profundas de su propia perspectiva. Por razones de espacio, en esta exposición general, diversos temas intersticiales de la obra de Habermas no podrán ser abordados en detalle y, por lo tanto, sólo podrían ser objeto de reflexión, más extenso y profundo en otro momento. Sin embargo, el esfuerzo por captar la problemática general y, precisamente, la relación entre *reflexividad* y *mundo de vida*, desde las aristas y complejos nudos de una obra de tales dimensiones intelectuales permite, con mayor facilidad, el estudio específico de cada núcleo problemático, logrando convertirse en programa especializado de investigación sistemática o heurística en nuestros medios académicos.

⁶ En relación con la imposibilidad de reunificar la razón, en el marco de la modernidad, bajo la perspectiva de Lukács en *Historia y consciencia de clase*, el Habermas maduro hace el siguiente comentario en su Teoría de la acción comunicativa, oponiendo a esa perspectiva la de Weber: “Lukács admite, ciertamente, que la Lógica de Hegel, que reconstruye dialécticamente la unidad de la razón disgregada en sus momentos, es todavía muy problemática” y que no ha sido aún objeto de ningún desarrollo serio a partir del punto en que Hegel la dejó; pese a lo cual, sigue confiando en el “método dialéctico”, al que considera llamado a rebasar el pensamiento inherente a la sociedad burguesa. Al prohijar sin más análisis los conceptos fundamentales de la lógica de Hegel, Lukács está presuponiendo la unidad de la razón teórica y razón práctica en el nivel conceptual del espíritu absoluto, mientras que para Weber la paradoja de la racionalización social consiste precisamente en que la formación (y materialización institucional) de la racionalidad formal no es en modo alguno irracional como tal, sino que está ligado a procesos de aprendizaje que excluyen, tanto la posibilidad de un restablecimiento fundado de las imágenes del mundo como todo intento de conectar dialécticamente con la razón objetiva” (Ver: Habermas, Jürgen, *Teoría de la acción comunicativa*, op. cit., p. 461). Al respecto, la solución voluntarista-romántica ofrecida por Lukács, a los problemas planteados por Kant, fueron objeto de autocritica por parte del propio Lukács en el “Prólogo” de 1967 a la obra en cuestión. Véase el “Prólogo a la presente edición” en Lukács, Georg (1969), *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México, pp. IX-XLI.

II. Los iniciales núcleos problemáticos de Habermas y su transformación

Una pregunta fundamental a la cual Habermas siempre ha tratado de responder y cuyos ensayos de respuesta se fueron afinando se resume así: ¿qué categorías y conceptos se necesitan para reconstruir una teoría de la racionalización no circunscrita a la *racionalidad con arreglo a fines* o, como se dice en la jerga del autor, a la *racionalidad instrumental y estratégica*? Esa tentativa requirió del análisis sistemático del sentido y las modalidades existentes de racionalidad y, de forma simultánea, la explicación de cómo se incorporan en los espacios sociales y culturales. Habermas fue tempranamente consciente, tanto de las “patologías” modernas que propician una realización deformada de la razón en la historia, como de la incapacidad del pensamiento contemporáneo para abrir nuevas perspectivas teóricas que iluminaran las diferentes vías de la razón moderna. Ello, suponía un “*status normativo*” para juzgar con certeza lo que es *patológico y deformado*. De modo que la pregunta de inicio planteada, nos induce a otra más precisa: ¿en la actualidad es posible obtener una justificación racional de los estándares normativos inherentes a los valores universales? O, por el contrario, ¿el mundo contemporáneo nos enfrenta, irremediablemente, a la perplejidad del relativismo, al decisionismo, a la motivación acrítica o al voluntarismo de monólogos autoritarios que ineludiblemente trascienden una justificación racional?

En ese marco inicial, para Habermas fue de enorme interés la conexión establecida por el joven Lukács entre la filosofía y las ciencias humanas durante los años veinte del siglo pasado, pues ello lo condujo a una reflexión de los vínculos que éstas podrían tener con la razón y, por tanto, con sus problemas de fundamentos. Al respecto, la pretensión de Lukács de dar respuesta al problema de la cosificación de la consciencia moderna, partía de la crítica y superación de las antinomias de la razón moderna no resueltas por Kant. Como ya se mostró, tal tentativa de superar el kantismo habría de traer como resultado la paradójica restauración, bajo una perspectiva dialéctica inspirada tanto en Hegel y en menor medida en Marx, de una concepción sustancial y totalizadora de la razón histórica, hoy disgregada en el marco de una modernidad inconclusa.

Después de desarrollarse la perspectiva lukacsianas, las ciencias humanas fueron, tendencialmente, limitando su reflexión sobre la cuestión de sus fundamentos y su posible conexión con los problemas de la razón a la racionalidad formal *instrumental y estratégica*. No obstante, bajo el influjo del predominio de la razón formal heredada (aunque no de manera exclusiva) del neokantismo alemán y de la sociología weberiana, las ciencias humanas abjuraron –según Habermas– de los problemas filosóficos de fondo.

Ese vacío filosófico se intentó llenar por la llamada escuela de *Frankfurt* hasta Habermas, cuyo registro aparece en sus principales núcleos problemáticos (“dialéctica de la Ilustración”, “crítica de la razón instrumental”, “dialéctica negativa”, “teoría de la acción comunicativa”, entre otros), culminando en la tentativa de superar la filosofía lukacsiana de la conciencia y su remplazo por la teoría de la acción orientada al entendimiento.

Conocimiento e interés publicada por Habermas en 1968, representa el primer intento sistemático por hacer frente a la tentativa del positivismo contemporáneo de renegar de la reflexión. Para ello, se requirió de la reconstrucción, desde una perspectiva histórica, de lo que Habermas designó como *prehistoria* del positivismo moderno, con el fin de encontrar las conexiones entre conocimiento e interés. La filosofía de la ciencia, había desplazado el lugar antaño ocupado por la teoría del conocimiento, por lo cual era necesario también recuperar las fases abandonadas del pensamiento reflexivo disuelto por el pensamiento empírico-analítico.⁷ En ese marco, el positivismo en sentido amplio, pero particularmente el positivismo lógico durante el siglo XX, limitó y restringió el ámbito de la racionalidad. Al respecto, la razón positivista, sin duda nos había capacitado científicamente para explicar el mundo natural y en parte también el mundo social. Esa razón científica, permitía discernir regularidades nomológicas, realizar prognosis y resolver en forma empírica las consecuencias de los cursos de acción. No obstante, esa forma específica de la razón estaba impedida para justificar los fines o fundamentar filosóficamente los valores universales, en tanto los fines y los valores trascienden –en la perspectiva del positivismo– el ámbito de la razón formal. Sin embargo, estas afirmaciones lapidarias rechazaban incondicionalmente la forma crítica de

⁷ Habermas, Jürgen (1982), *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, p. 9.

la reflexión y, por tanto, habían propiciado el cierre de una comprensión y explicación de las posibilidades de la emancipación humana ante las formas veladas del dominio y la represión.

Ante ese cierre del positivismo contemporáneo, Habermas propuso distinguir tres intereses cognoscitivos “cuasi-trascendentales” e irreductibles de lo que el filósofo denominaba el interés del conocimiento *técnico, práctico y emancipatorio*. Cada uno de esos intereses prefiguraban los cimientos de tres formas diferenciadas del conocimiento que arraigan también en dimensiones específicas de la existencia humana: *trabajo, interacción y poder*.

En las ciencias empírico-analíticas, subyace un interés cognoscitivo de carácter técnico; en las ciencias histórico-hermenéuticas de la interpretación un interés práctico-moral y, en las ciencias críticamente orientadas (con plena autoconciencia de su “*status* normativo”), un interés cognoscitivo emancipatorio.⁸

Ahora bien, toda vez que las ciencias empírico-analíticas aíslan los objetos y acontecimientos en relaciones de covarianza y descubren cierto tipo de regularidades empíricas están, en sí mismas, capacitadas para la predicción de cursos formalizados de acción, pudiendo contrastar, confirmar o falsear empíricamente cualquier teoría o hipótesis legal. De ahí la inclinación de ese tipo de ciencias a una posible aplicación técnica y, por tanto, a presentarse como puras y desinteresadas.⁹ No obstante, la pureza y el desinterés que en apariencia presentan, hay en ellas un *a priori* que aparece como interés rector, vale decir, que ese conocimiento está determinado por un interés cognoscitivo “cuasi-trascendental” y “técnico”, interés que el *humus* positivista se resiste a reflexionar.

En tal perspectiva, resulta inadecuado presentar a las ciencias empírico-analíticas como modelo arquetípico o estándar canónico de todo conocimiento posible. Aun sin denigrar o subvalorar tal forma de conocimiento, a pesar de sus incuestionables rendimientos técnicos y no obstante formar parte del proyecto del género humano, lo cierto es que esas ciencias, en sí mismas, son incapaces de dar cuenta de su sentido y efectos. Y es que las ciencias

⁸ *Ibidem*, pp. 324-325.

⁹ Habermas, Jürgen, “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica, en Mardones”, J. M. y N. Ursua (1988), *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Fontamara, México, pp. 218-220.

fácticas, paradójicamente, no piensan, toda vez que al estar incorporado a ellas el principio de no contradicción, se sustraen de lo que la tradición fenomenológica designaba como *lebenswelt* (el mundo de vida), es decir, un conocimiento ante-predicativo de fondo del mundo.

De forma contraria, las disciplinas histórico-hermenéuticas de la interpretación, originalmente llamadas, a partir de Dilthey, *ciencias del espíritu* (*Geisteswissenschaften*), arrojan conocimientos bajo un marco metodológico distinto. Ahí, la validez de las proposiciones no tiene como marco de referencia el posible control técnico. Antes bien, su preocupación descansa en clarificar la validez de las reglas de comprensión y explicación significativas inherentes a los enunciados de las ciencias culturales.

Su pretensión central es la interpretación del sentido del obrar humano, expresado en acciones, textos, acontecimientos históricos, etcétera. Sin embargo, en la tradición hermenéutica, Habermas también encuentra ciertas recaídas historicistas como forma oculta de positivismo. Así, por ejemplo, la tradición que va de Dilthey a Weber, pasando por el neokantismo alemán y la Sociología fenomenológica (recreada por Alfred Schutz) inspirada en la obra filosófica de Husserl, incurrió en el craso error de comprender e interpretar los fenómenos sociales y, en general, la vida humana, poniendo entre paréntesis (*epojé*, neutralidad valorativa, actitud natural, etcétera) la valoración racional de las formas de vida. Según Habermas, no es posible dotar de sentido a los conceptos de significado, comprensión, interpretación, explicación o validez, haciendo abstracción irreflexiva del universo cultural, es decir, si no valoramos racionalmente las *pretensiones de validez* que realizan los participantes en las diversas formas de la vida humana.

De modo que para resolver esas ambivalencias, Habermas propuso una síntesis expresada en lo que llamó la tercera forma de interés cognoscitivo: el emancipatorio, mismo que se presenta como derivado y fundamental. La idea central, es que todo interés cognoscitivo contiene una exigencia intrínseca de comunicación abierta y libre de coacción. Tanto en las ciencias *empírico-analíticas*, como en las disciplinas *histórico-hermenéuticas* de la interpretación, se presuponen ciertos requisitos de validez de los conocimientos susceptibles de ser comprobados, es decir, de revaloración racional *a posteriori*. Esto hace posible derivar el interés *emancipatorio* de lo que ya presuponen los intereses técnicos y prácticos. El interés *emancipatorio* se conecta así con el interés de la razón, en el

sentido de abrir una comunicación no distorsionada que se haga explícita. Un diálogo libre de coacción no se logra a menos de cerciorarnos e intuir las condiciones sociales y materiales necesarios para el mutuo entendimiento. Por tanto, el marco metodológico que da cuenta del significado de validez de toda proposición crítica (tanto en las ciencias orientadas empíricamente, como en las disciplinas histórico-hermenéuticas) se establece a través del concepto de reflexión, basado en un interés *emancipatorio*.

Este es, pues, el primer marco referencial a través del cual Habermas abrió su propia perspectiva. Después de haber realizado un exhaustivo recorrido gnoseológico en *Conocimiento e interés*, por los caminos de Kant, Fichte, Hegel, Marx, Dilthey, Peirce, Nietzsche, Comte y Freud, reivindicó una ciencia social crítica que recuperase la experiencia de la autorreflexión emancipatoria, en la que sólo en y mediante el diálogo –tal como lo proponía la experiencia socrática– puede llegarse a la autorreflexión.

Esa primera tentativa, permitió al filósofo pasar de una confrontación con el positivismo, sustentada en términos estrictamente filosóficos, a otra que lo colocara en el terreno de los fundamentos metodológicos y el “*status* normativo” de la teoría social crítica. No obstante, en ese trance, Habermas se fue percatando de los vacíos y debilidades subyacentes en *Conocimiento e interés*. Pronto se dio cuenta que la postura que había de inicio desafiado desde la filosofía trascendental estaba, sociológicamente, mejor representada por Max Weber de forma más clara, aunque con tintes más trágicos.

En efecto, Weber fue indudablemente un pensador racionalista. Sin embargo, no admitía la posibilidad de justificar racionalmente las normas y los valores supremos que prefiguran y guían nuestras formas de vida; en la perspectiva de Weber no podemos dejar de elegir los “dioses” o los “demonios” a quienes decidimos seguir. En Weber, el “proceso de intelectualización” de la vida moderna, trae como resultado un “proceso de desencantamiento del mundo” que difumina los fundamentos de los valores supremos inherentes a las concepciones tradicionales del mundo, colocándonos en un sentimiento de vacío, abandono y desesperanza. Ese escepticismo metodológico aparece en Weber como un eco resultante de su propia experiencia sociológica. Toda vez que la Ilustración pretendió siempre conectar la expansión del conocimiento científico con la racionalidad

y la universalidad de la libertad humana, en los hechos, la historia real al desenmascarar la herencia del iluminismo, impuso el triunfo de la *zweckrationalität* (de la *racionalidad con arreglo a fines*) en la economía, en el derecho, en la política, es decir, en el conjunto de la cultura moderna. En la perspectiva de Weber, la “racionalidad con arreglo a fines” tendería a expandirse en todas las esferas de la vida social y cultural, abarcando también las relaciones económicas, la administración burocrática y la producción cultural. La expansión exclusiva de esa forma de la razón, no abriría entonces la vía a la realización efectiva de la emancipación universal, sino a la cerrazón de lo que Weber denominó una “jaula de hierro”, propia de la racionalidad burocrática y de la cual es imposible fugarse. Por ello, concluye Habermas: “Max Weber entiende la ciencia moderna como *factum* de la sociedad racionalizada”.¹⁰

En conclusión, a principios del siglo xx, todo el itinerario para construir sobre nuevos fundamentos epistemológicos las ciencias humanas: desde la crítica del historicismo diltheyano y la comprensión y explicación causal en Weber, hasta la dialéctica conceptual de Lukács, habría de verse eclipsado por el desinterés, en gran parte de las disciplinas contenidas en las ciencias humanas (quizá con excepción de la Sociología), respecto de las transformaciones de la sociedad en un sentido global, abandonando con ello los problemas relacionados con sus fundamentos (en un nivel meta-teórico) y su posible conexión con los problemas, tanto de la razón teórica, como de la razón práctica.¹¹

III. Habermas: entre la herencia de la teoría crítica y las nuevas formas de racionalidad

Lo anterior suponía entonces la necesidad de realizar un recorrido retrospectivo por los discursos que pretendieron profundizar en la herencia legada por el joven Lukács. Esos discursos estaban presentes, de forma explícita, en la evolución de los precursores de la teoría crítica de la escuela

¹⁰ Habermas, Jürgen (1987), *op. cit.*, p. 217.

¹¹ *Ibidem*, p. 18.

de *Frankfurt* hasta Habermas. Por ello, resulta de gran interés el intento de Habermas por superar el paradigma lukacsiano de la filosofía de la consciencia, en cuyo propósito estaría refundar la teoría social crítica con intención práctica, basada en el paradigma de la acción comunicativa. Sin embargo, no es menos importante recuperar las fases abandonadas de la radical y pesimista recepción de la herencia lukacsiana en el discurso de los fundadores de esa escuela de pensamiento (Horkheimer y Adorno); así como aquella otra vertiente que profetizaba, a mediados del siglo xx, un nuevo cimiento para la ciencia y la filosofía (inspirado, antes que en Lukács, en Husserl, Heidegger y Freud), frente al universo omniabarcante de la racionalidad tecnológica, expresado en *El hombre unidimensional* de Herbert Marcuse.

Paradójicamente, Lukács, Horkheimer y Adorno, pese a haberse opuesto de forma crítica a la óptica de Weber que consagró el triunfo inexorable de la *zwekrationalität*, la asumieron y reelaboraron generalizándola al interior de sus propias perspectivas sociofilosóficas.

Durante la Segunda Guerra Mundial, exiliados en Estados Unidos, Horkheimer y Adorno en su *Dialéctica del Iluminismo*, llegaron a plantear que el embrión del triunfo inevitable de la *zwekrationalität* (de la *racionalidad con arreglo a fines*), se encuentra ya presente en los orígenes de la racionalidad occidental, es decir, en lo que ambos denominarían como lógica de la identidad.¹²

Bajo tal afirmación, habrían de considerar al Iluminismo no como una época históricamente determinada, sino como un momento en el que inminentemente ha dominado “el intelecto humano ordinario” con la fatal separación de sujeto y objeto. Como una época en que incluso, en el

¹² Al respecto, en su célebre obra *Dialéctica del Iluminismo*, Horkheimer y Adorno hacían la siguiente afirmación lapidaria: “La aporía ante la que nos encontramos frente a nuestro trabajo se reveló así como el primer objetivo de nuestro estudio: la autodestrucción del iluminismo. No tenemos ninguna duda –y es nuestra petición de principio– respecto a que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento iluminista. Pero consideramos haber descubierto con igual claridad que el concepto mismo de tal pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales a las que se halla estrechamente ligado, implican ya el germen de la represión que hoy se verifica por doquier...” (Ver: Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1987), *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires, p. 9).

paradigmático siglo del Iluminismo, los “escritores sombríos de la burguesía” como Sade, habían sido conscientes de la disociación de la razón respecto a la moralidad y el arte, en tanto la razón formalista no guarda una conexión más íntima con la moralidad que con la inmoralidad; inmoralidad que incluso convierte a la obra de arte en mercancía. La tesis de Horkheimer y Adorno reza así: “Los mitos cumplen ya una obra iluminista, del mismo modo el iluminismo se hunde a cada paso más profundamente en la mitología. Recibe la materia de los mitos para destruirlos y, como juez, incurre a su vez en el encantamiento mítico”.¹³

Se trataba ahí de caracterizar al Iluminismo como mito y, al mismo tiempo, al mito como Iluminismo,¹⁴ al riesgo de remontar la procedencia de las “atrocidades” del Iluminismo como mito a la misma Odisea de Homero, pero bajo la convicción de considerar el presente como un momento más totalitario y perplejo que cualquier otra época de la historia, en cuyo fin estaría el conservar la tendencia “racional” a la auto-preservación consustancial a la existencia del género humano.

Por su parte, en la década de los cincuenta, Marcuse estaría tentado a retomar esa crítica pero a condición de continuar la idea de una nueva ciencia, propia de la mística judaica y protestante con su promesa de una “resurrección de la naturaleza caída”. Junto al trabajo crítico de Horkheimer y Adorno en el exilio, Marcuse prefiguraba en *El hombre unidimensional*, después de la Segunda Guerra Mundial, una respuesta a las antinomias de la modernidad aún cargada de intuición frenética y que sólo sería superada bajo los mismos lineamientos de la teoría crítica de la sociedad en las décadas posteriores.¹⁵

¹³ Cfr. Habermas, Jürgen (1987), *op. cit.*, p. 441-442.

¹⁴ Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno, *Dialéctica...*, *op. cit.*, p. 25.

¹⁵ “El punto al que estoy tratando de llegar es que la ciencia, gracias a su propio método y sus conceptos, ha proyectado y promovido un universo en el que la dominación de la naturaleza ha permanecido ligada a la dominación del hombre: un lazo que tiende a ser fatal para el universo como totalidad. La naturaleza comprendida y dominada científicamente, reaparece en el aparato técnico de producción y distribución que sostiene y mejora la vida de los individuos al tiempo que los subordina a los dueños del aparato. Así la jerarquía racional se mezcla con la social. Si éste es el caso, el cambio en la dirección del progreso, que puede cortar este lazo fatal, afectará también la misma estructura de la ciencia, el proyecto científico. Sus hipótesis, sin perder su carácter racional, se desarrollarán en un contexto experimental esencialmente diferente (el de un mundo pacificado); en

El desesperado optimismo de Marcuse, en relación a una posible transformación de la estructura de la ciencia y la técnica, hoy nos permite ver los límites circulares del marco trascendental en el cual fundaba su perspectiva, anclada a los fundamentos de la ciencia y al círculo instrumental de la razón técnica. Contrariamente, si bien Horkheimer y Adorno, también percibieron los peligros del dominio omniabarcable de la *zwekrationalität*, su actitud ante ese demonio fue en sentido inverso: ambos se vieron empujados a radicalizar el pensamiento crítico en un sentido profundamente pesimista como crítica de la razón total. En las obras *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer y *Dialéctica negativa* de Adorno, se intentó oponer, veladamente, la “racionalidad instrumental” a la pretensión de una razón emancipatoria que, en su tiempo, Hegel denominó *vernunft*. No obstante, en la perspectiva de esos pensadores, esa forma de razón que se hace contemporánea de sí misma en el presente histórico, se fue oscureciendo y perdió credibilidad en la barbarie de la primera mitad del siglo xx.¹⁶

De modo que el pesimismo cultural de la primera generación frankfurtiana, en especial la de Adorno, sembró la convicción de que era ya imposible una teoría crítica con una intención emancipatoria que arraigara en la historia real. La crítica emprendida por Adorno al “pensamiento identificante” difuminó la esperanza profetizada por Hegel de una “estética de la reconciliación”. En Adorno, la única esperanza de la conciencia moderna se expresaría en la estética, en el arte como una “cifra prefigurativa de redención”, como último testimonio de la *vernunft* en el contexto de una

consecuencia, la ciencia llegaría a conceptos esencialmente diferentes sobre la naturaleza y establecería hechos en esencia diferentes. La sociedad racional subvierte la idea de razón.” (Ver: Marcuse, Herbert (1981), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México, p. 183).

¹⁶ Al respecto, el siguiente aforismo de Adorno en *Dialéctica negativa* es revelador: “La perpetuación del sufrimiento tiene tanto derecho a expresarse como el torturado a gritar; de ahí que quizá haya sido falso decir que después de Auschwitz ya no se pueda escribir poemas. Lo que en cambio no es falso es la cuestión menos cultural de si se puede seguir viviendo después de Auschwitz, de si le estará totalmente permitido al que escapó casualmente teniendo de suyo que haber sido asesinado. Su supervivencia requeriría ya la frialdad, el principio fundamental de la subjetividad burguesa sin el que Auschwitz no habría sido posible.” (Ver: Adorno, Theodor W. (1975), *Dialéctica Negativa*, Taurus, Madrid, pp. 362-363).

sociedad plenamente racionalizada. Sin embargo, hubo también otro legado importante en la vieja generación de los pensadores de *Frankfurt*: la herencia del marxismo. En ellos estuvo presente la recuperación de la mediación lograda por Marx entre filosofía y ciencia positiva como suerte de síntesis dialéctica, como ciencia analítica de la sociedad capitalista del siglo XIX y, simultáneamente, como crítica de la economía política. No fue preocupación de Adorno –como en gran parte de los economistas inspirados en el marxismo durante el siglo XX– continuar desarrollando la crítica bajo la forma de crítica sustantiva de la economía política, lo que lo llevó a desembocar –bordeando la filosofía– en los enigmáticos aforismos de su *Dialéctica negativa*,¹⁷ es decir, a surcar la senda de una “crítica positiva del progreso” que se trasmutó en una pesimista “crítica negativa” del mismo. Dialéctica en la cual, la lógica formal, la ley de no contradicción y la naturaleza total e “identificadora” del pensamiento conceptual aparece como fundamento de un proceso de racionalización progresiva que, a tenor de su lógica inmanente, terminaría subsumiendo toda forma de razón en la mera razón formal e instrumental, instaurando así un sistema abstracto e impersonal de dominio diluyente del sujeto autónomo.

Sobre la base de tales replanteamientos, Habermas rompería con el modelo –inherente al marxismo– de la relación sujeto-objeto, paradójicamente compartida por la tradición de la filosofía de la conciencia, en la cual la interacción mediada simbólicamente era reducida a la lógica de la racionalidad instrumental y estratégica.¹⁸

Según Habermas, en el siglo XIX, Marx habría comprendido esa forma de racionalidad como “dialéctica del progreso”; dialéctica corrompida por una visión antropológica del *homo faber* característica del marxismo clásico. De cara a la visión clásica del trabajo humano, explicado como una transformación de la naturaleza bajo la premisa de la relación sujeto-objeto,

¹⁷ Cfr. Berstein, Richard J., “Introducción”, *Habermas y la modernidad*, Red Editorial Iberoamericana, México, 1997, p. 23.

¹⁸ Al respecto, en su temprano ensayo *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas caracterizaba esa forma de acción racional como sigue: “...mientras la acción instrumental organiza medios que resultan adecuados o inadecuados según criterios de un control eficiente de la realidad, la acción estratégica solamente depende de la valoración correcta de las alternativas de comportamiento posible, que sólo puede obtenerse por medio de una deducción hecha con el auxilio de valores y máximas...” (Ver: Habermas, Jürgen (1986), *op. cit.*, p. 68).

según Habermas también el lenguaje y el habla, cuya comprensión descansa en la interacción mediada simbólicamente, como una relación sujeto-sujeto, o como mundo de la intersubjetividad, son más viejos que la sociedad, toda vez que son el trasfondo del proceso de hominización. Por consiguiente, tanto el trabajo material, como la interacción mediada simbólicamente, habrían de formar parte sustancial del proyecto del género humano.¹⁹

Lo mismo puede afirmarse en relación con las tradiciones de Weber y los legendarios pensadores de *Frankfurt*. Frente al relativismo de Weber consagrador del “politeísmo de los valores” y la “irracionalidad ética del mundo” en los fines y valores supremos (cuyo enfrentamiento de “dioses” y “demonios” habría de confiarse al azar o al destino sustraídos del gobierno de la razón), era necesario asumir lo que de racionalización formal había en Weber, a condición de incluirla en una dimensión más vasta: la posible realización no alienada de la razón ilustrada. De tal suerte que la universalidad de la moralidad y legalidad modernas, aún incorporando una visión moderada de la democracia, expresaría una forma de racionalización que tiene que ser diferenciada, categorialmente, de la racionalización formal y burocrática.²⁰ Respecto al escepticismo de Horkheimer y Adorno ante el proyecto de la modernidad, era necesario proponer la idea de una organización racional de la sociedad cimentada en un “libre acuerdo” entre sus actores que, aunque asimétrico y distorsionado, está ya anidado y reconocido en las instituciones democráticas. De lo cual resulta un “principio de reciprocidad”, como fundamento de una legitimación verdadera y no distorsionada, reactualizando con ello la posibilidad de un abandonado análisis crítico de las sociedades modernas, que comparta un “fundamento normativo” asumido como crítica immanente.²¹

¹⁹ Así, por ejemplo, aun habiendo una relación genética entre las formas de la conciencia moderna (el universo redondeado de la cultura burguesa centrada en la moralidad y la ley universales) y el surgimiento del capitalismo, la cultura aparece expresada como un proceso irreversible de aprendizaje colectivo no reductible, categorialmente, a los procesos de aprendizaje existentes en el universo científico-técnico (*Cfr.* Wellmer, Albrecht. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración” en Berstein, Richard J., *op. cit.*, p. 89).

²⁰ *Ibidem*, p. 89.

²¹ *Cfr.*, *ibidem*, pp. 89-90.

Las aporías de ese legado, habrían de ser críticamente incorporadas por Habermas en obras posteriores a *Conocimiento e interés*, hasta culminar en la perspectiva sistemática de la *Teoría de la acción comunicativa*.^{*} A través de ese recorrido, Habermas habría de superar su visión inicial de las condiciones “*cuasi-trascendentales*” que prefiguran los intereses rectores del conocimiento, en tanto esa primera perspectiva había quedado prisionera de las antinomias inherentes a la problemática kantiana del conocimiento. Por lo cual era ya imposible una ciencia social crítica, sobre la base de *sustratos* empíricos, en el marco de la problemática trascendental. De otra manera, no quedaba clara la pretensión de justificar las condiciones universales de la acción comunicativa y la racionalidad, a efecto de que éstas pudieran fundamentarse de manera reflexiva. Para consumir tal pretensión era necesario dar un giro desde el horizonte de la filosofía de la conciencia (y la tensión no resuelta respecto a la filosofía del sujeto), edificada por Lukács, hasta el pragmatismo de la interacción mediada simbólicamente. Era necesario romper con una filosofía que había consagrado el monólogo del sujeto respecto al objeto, para adentrarse en el universo de la *intersubjetividad* de lo que algunos críticos llaman “giro lingüístico”, es decir, del carácter intersubjetivo dialógico de la acción comunicativa.

Mediante ese nuevo giro, no sólo se despejaron las aporías del historicismo y el positivismo respecto a la posibilidad de una ciencia social crítica, sino también el escepticismo de la generación más antigua de teóricos críticos ante el proyecto inacabado de la modernidad. A partir de la pertinencia y necesidad de tal convicción, Habermas desarrollaría teóricamente, sin prejuicios, sus motivaciones intelectuales más profundas.

^{*} Ello supuso el re-encuentro dialogal antes que exegético –por parte de la teoría crítica– de autores paradigmáticos, clásicos y contemporáneos, tanto de la Filosofía como de las ciencias humanas: desde clásicos como Marx, Weber, Levy-Bruhl, Durkheim y Parsons, hasta contemporáneos como Giddens y Luhmann, en el terreno de las ciencias humanas; desde Kant, Hegel, Nietzsche, Husserl, Wittgenstein y Heidegger, hasta Rorty, Foucault y Derrida, pasando por Gadamer, Apel y Castoriadis, en el horizonte de la Filosofía. Así también Habermas habría de abreviar en muchos campos relevantes para reconstruir la teoría social crítica, habiendo sido incorporados a sus reflexiones: la lingüística (Chomsky), las teorías del desarrollo psicológico y moral (Kohlberg), la psicología ontogenética de signo cognoscitivista (Piaget), el interaccionismo simbólico (Mead, Blumer y Goffman), la etnometodología (Garfinkel) y la Sociología cultural (Clifford Geertz).

Bajo ese nuevo espacio reflexivo, la pretensión de responder a los problemas de fundamentos de las ciencias sociales, mediante el paso de la filosofía de la conciencia al pragmatismo de la acción orientada al entendimiento, se dejaría en claro la posibilidad y necesidad de orientar el progreso científico-técnico desde los contextos problematizados del *mundo de vida*, de inspiración husserliana, a efecto de desbloquear los puntos ciegos que impiden continuar la realización del proyecto de una modernidad inacabada. Ello en el marco de una ilustración política del espacio público, en el cual se dirimieran por consenso los conflictos de acción por la vía del entendimiento y la competencia comunicativa, es decir, a través de una ética discursiva basada en la argumentación racional.

Ahora bien, del conjunto del recorrido anterior, queda la impresión de que el filósofo y sociólogo parece haber quedado prisionero de una visión del progreso científico-técnico anclada a la certidumbre del determinismo causal y linealidad de la imagen clásica de la ciencia que desde hace al menos tres decenios ha sido muy cuestionada. Ello, a pesar de hallar en su recorrido repetidas referencias a las reflexiones post-empiristas de la ciencia desencadenadas desde la revolución kuhniana y el giro posmodernista en la historia de la ciencia. Lo cual lo indujo a ya no aceptar la idea que veía una intención de dominación *a priori* contenida en la estructura racional de la ciencia y la técnica modernas, cuyos éxitos son incuestionables y filosóficamente legitimados desde Kant hasta la antropología filosófica de Arnold Gehelen. Al sumo, en Habermas la ciencia es un instrumento de conocimiento incompleto, el cual no puede dar cuenta de sus propios éxitos.²²

Quizás por ello, el papel atribuido a la Filosofía, con sus competencias, ha de ser el de clarificadora e interlocutora, como compartimentos estancos, de las diferentes esferas desarticuladas de valor en la modernidad. Pero en esa nueva tarea conferida a la Filosofía, ya no se cuestiona la “forma” redondeada y críptica que acabó por asumir la cultura moderna, cuajada en las distintas esas esferas de valor, dejando intacto el contenido que éstas acabaron por adoptar. Mejor aún, Habermas ha atribuido esa nueva encomienda a la Filosofía con base, exclusivamente, en el fundamento

²² Según Habermas: “Nada que sea más ‘humano’ puede sustituir la función de la técnica, el progreso científico-técnico.” Habermas, Jürgen (1981), *op. cit.*, p. 54.

pragmático-universal de la teoría de la acción comunicativa, como línea de continuidad de la teoría social crítica con intención práctica, lo cual implica ahora la sumisión pragmática de la filosofía al paradigma de la acción comunicativa, como el único medio capaz de atravesar, clarificar e interconectar las esferas desarticuladas de valor en la modernidad.

Sin embargo, habría que cuestionarse si lo que hoy en realidad está ocurriendo, es el hecho de que tanto el conjunto de los métodos de investigación, como la detección de problemas emergentes, serían los que estarían generando nuevas inter-definiciones entre las esferas desarticuladas de valor y, con ello, los distintos campos del saber; lo cual también conduciría en otra dirección a la reflexión filosófica, de cara a la emergencia de nuevas formas de inteligibilidad.

Lo cierto es que la hiper-especialización en ciencias sociales, el declive de su discursividad omniabarcante y su fragmentación disciplinaria, produjeron un retraimiento y repliegue de la tradición filosófica moderna, al borde de sucumbir ante el embate de la mentalidad postmoderna. Con ello, se reavivó el interés por las expresiones filosóficas anti-modernas de principios del siglo XX y la idea de los “juegos del lenguaje”, en cuya pretensión estaría la abolición ya sea terapéutica, heroica o salvífica de la Filosofía.²³ En las pretensiones de la mentalidad posmoderna, apoyadas en las ideas post-empiristas de la ciencia, estaría la firme convicción de que la ciencia carece de fundamentos fijos y firmes, toda vez que habría dejado de ser la representación objetiva de un mundo inerte, en tanto sus construcciones serían el resultado de recíprocas interpenetraciones entre el sujeto cognoscente y el mundo a conocer. Por lo cual, la vía de una visión

²³ Respecto a las formas de abolición de la Filosofía, Habermas hace el siguiente comentario en su texto *Conciencia moral y acción comunicativa*: “Wittgenstein nos ha acostumbrado a la idea de una Filosofía terapéutica, que opera sobre sí misma. La enfermedad que la Filosofía debe curar, es ella misma. Los filósofos han sembrado de confusión los juegos del habla que se dan en la vida cotidiana.”... “A diferencia de la abolición quietista que llevan a cabo los filósofos de criterio terapéutico, la destrucción de la historia de la Filosofía y de las ideas que acometen Georges Bataille o Heidegger pretende ser heroica”... “La abolición de la Filosofía se hace más manifiesta en su forma salvífica de la que pueden dar ejemplos muchos logros interpretativos de un neoristolismo cruzado de hermenéutica. En verdad esos ejemplos no son inequívocos en modo alguno, ya que la intención manifiesta es ahora el rescate de verdades viejas.” (Ver: Habermas, Jürgen (1987), *op. cit.*, pp. 21-22).

postmoderna de la ciencia y la filosofía “hace hincapié en los aspectos históricos de la ciencia más que en los lógicos; en los holísticos por encima de los analíticos; en los cualitativos en lugar de los cuantitativos”.²⁴

Sin embargo, en contraste con el escepticismo de las visiones sobre la sensibilidad postmoderna, están emergiendo nuevas formas de pensar omniabarcantes que de igual forma han puesto en cuestión, tanto los cimientos del pensamiento moderno, como la fragmentación post-moderna. La disyuntiva está en el hecho incierto de que esas nuevas formas del saber pueden posibilitar, o la apertura de nuevos horizontes de emancipación para el género humano, o un nuevo cierre, más totalitario aún, que el experimentado en el siglo xx. Pero desde las motivaciones más profundas de esa nueva mentalidad, la dilucidación y respuestas a las paradojas de la modernidad ya no son buscadas en la tradición moderna. Al respecto, en un pequeño libro de fragmentos, dedicado a Jaques Derrida, el filósofo alemán Peter Sloterdijk, hace referencia Derrida y a Niklas Luhmann, como una suerte de culminadores del siglo xx, tal como Hegel jugaría ese papel en el xix, teniendo como fundamentos, la de-construcción de la escritura, la sibernética y la meta-biología.²⁵

Al respecto, para el pensador frankfurtiano, en *El discurso filosófico de la modernidad*, la forma en la cual es hoy reapropiada, e inconfesadamente

²⁴ Yu Cao, Tian (1998), *La posmodernidad en la ciencia y la filosofía*, Videoteca de Ciencias y Humanidades Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI, CEIICH-UNAM, México, p. 16.

²⁵ “Los dos pensadores –se dice– fueron trabajadores de la culminación que, bajo la apariencia de la innovación, se ocuparon de las terminaciones y de dar los últimos retoques a la imagen consumada de una tradición imposible de extender aún más... en el caso de Luhmann,... el pensamiento se retira resueltamente de la tradición de la filosofía del espíritu y del lenguaje, para situarse en el campo de la metabiología, es decir, de la lógica general de las diferencias entre sistema y medio ambiente...Luhmann abandonó con toda decisión los archivos filosóficos y se conformó con el título aparentemente modesto de sociólogo de la sociedad mundial. Para él, la biblioteca de la vieja Europa ya no tiene otra significación que la de un reservorio de figuras verbales con las cuales los sacerdotes e intelectuales de antaño procuraban apoderarse del todo. Desde el punto de vista de la teoría general de sistemas, la filosofía en su conjunto es un juego de lenguaje totalitario agotado, cuyos instrumentos pertenecen al horizonte semántico de las sociedades históricas, cuando dejaron de ser capaces de corresponder al dato primario de la modernidad: la diferenciación diversificadora de los sistemas sociales.” (Var: Sloterdijk, Peter (2008), *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Amorrortu/editores, Buenos Aires, pp. 18-21).

restaurada, la herencia de la filosofía del sujeto en términos de teoría de sistemas complejos (Luhmann) convierte a esta, en sucesora de una filosofía que implícitamente suponía cancelada.²⁶

Como quiera que sea, caben las siguientes preguntas ante tales posibilidades, como una suerte de juego de palabras con una gran carga aporética: ¿acaso el dato primario de la modernidad: sea como diferenciación de las esferas de valor o, en el sistemismo sociológico, como diferenciación semántica en los sub-sistemas sociales (economía, política, derecho, administración), son en el presente un destino manifiesto? ¿La diferenciación funcional como tendencia emergente, análoga a lo metabiológico, vía selección y evolución, ha de sustraerse a la observación de una semántica de la dominación? ¿El sistemismo luhmanniano, por ejemplo, es un sistemismo sin adjetivos? Es decir, ¿la sociedad planetaria observada por una nueva mentalidad fundamentada en la biología y la cibernética es como es, pero pudo o podría ser distinta? ¿Se puede discutir y decidir políticamente desde los entornos como espacio y reservorio del pensamiento crítico más allá de la reducción de complejidad en los subsistemas de acción racional? ¿Mirar desde la cima de la montaña nos deshumaniza y nos coloca en una lucha de inteligencias tal como lo ha insinuado el propio Peter Sloterdijk en su visión de la antro-potécnica?

Ante tal perspectiva pesimista que hoy consagra la consumación de los tiempos modernos, la obra de Habermas apareció en su momento como una propuesta optimista y liberadora. Evidentemente, las respuestas de Habermas a los retos de la modernidad tienen que ver, en parte, con el diagnóstico del presente de esa modernidad, pero también con la necesaria contra-argumentación de las ideologías conservadoras y anti-modernas que han roto, en forma definitiva, con la tradición.²⁷

²⁶ Habermas, Jürgen (1989), *El discurso...*, *op. cit.*, p. 434.

²⁷ "Tendremos que cerciorarnos del concepto hegeliano de modernidad para poder valorar si la pretensión de aquellos que suponen su análisis bajo premisas distintas es o no es de recibo; pues *a priori* no puede rechazarse la sospecha de que el pensamiento posmoderno se limita a autoatribuirse una posición trascendente cuando en realidad permanece prisionero de las premisas de la autocomprensión moderna hecha valer por Hegel..." (Ver: Habermas, Jürgen (1989), "La posthistoria", *La jornada*, Libros, sábado 10 de junio).

Conclusiones

Habermas, como pensador universal es un teórico de la democracia, la integración social y la solidaridad. No es un visionario de la revolución y de la emancipación de sujetos metafísicamente pre-constituidos o de movimientos sociales. A lo sumo, el filósofo ha pensado la cuestión en términos de “vanguardias” como movimientos contra-culturales.

En principio, la teoría crítica de Habermas es auto-entendible, tanto desde la reflexión sociológica, como desde el horizonte del pensamiento filosófico. Esa auto-comprensión teórica alcanza la propia complejidad de las relaciones entre individuo y sociedad. Ello supone diferenciar la comprensión weberiana de la racionalización desde el punto de vista del “sentido” de lo que Marx descifró como “fuerzas tendenciales” del capitalismo.²⁸ La pretensión de Habermas, consistió en superar una relación entre teoría y práctica reducida a la historia del saber objetivante, pero que también ha exaltado la autorreflexión del sujeto histórico entendido universalmente como género humano.²⁹ Por ello, según Habermas, esa doble contradicción se desplazó hacia el conflicto entre *sistema y mundo de vida* y a la cuestión de la legitimidad ahora en un sentido post-nacional.

En el capitalismo clásico, el objeto de la crítica fueron los ideales burgueses, y las razones de la militancia teórica y práctica se cimentaron en la consolidación de las culturas de clase. El capitalismo contemporáneo, en cambio, ha experimentado una férrea erosión de las culturas de clase y una radical transformación del papel y la estructura de los partidos políticos. Con ello se ha transformado también –al menos en el capitalismo avanzado– los motivos que orientan y reprimen la interpretación de las necesidades. Sin duda, ha triunfado el relativismo cultural, y con ello se antepuso a la idea de lucha de clases, la violencia y el conflicto, la cuestión de la legitimidad. No obstante, es menester asumir el relativismo desde un horizonte crítico y no bajo la máscara de un eclecticismo acrítico, como hoy lo asumen las corrientes anti-modernas.

Sin embargo, lo que hoy sigue dificultando una recepción académica y política fructífera del pensamiento de Habermas, en nuestro medio, es el

²⁸ Cfr. Habermas, Jürgen (1982), *op. cit.*, p. 34.

²⁹ *Ibidem*, p. 73.

hecho de que sus más entusiastas difusores se han preocupado, predominantemente, de hacer sólo una lectura hermenéutica y recursiva.* Otro ingrediente que entorpece tal comprensión es que en la cultura alemana el pensamiento crítico responde, en gran medida, a la existencia de un sistemático pensamiento conservador, mientras que en nuestro contexto el conservadurismo, cimentado en la ideología del mercado y en el liberalismo, aparecen como perspectivas difusas con las cuales se dificulta dialogar. Por ello, en su momento, la lectura de Habermas fue una “lectura de moda”, que no propició en forma inmediata su apropiación crítica y, por tanto, favoreció cierto eclecticismo teñido de un pluralismo cínico. De lo que se trataría entonces es de abandonar las “exégesis” y buscar, por el contrario, de-construir y reconstruir dicha perspectiva, a fin de dar cuenta de determinada realidad social y abrir con seriedad, en nuestro medio, no sólo campos especializados de investigación, sino también intentar hacer heurística la teoría social crítica, a efecto de observar sus posibilidades y pertinencia política.

Un aspecto inquietante de la obra de Habermas, es la impresión –tal vez aparente– de ver en ella una teoría que postula algunas verdades irrefutables, pero cuyos destinatarios no son sujetos emergentes que pretenderían recuperar y dinamizar de forma crítica nuestra tradición. Antes bien, el proyecto de Habermas –al menos en lo teórico– tiene como destinatario universal al género humano. Quizá esa impresión obedezca al desconocimiento en nuestra lengua de la mayor parte de su obra periodística y de sus pronunciamientos políticos hoy aún difundidos en forma fragmentaria.³⁰

* En México, fueron José María Pérez Gay, Luis Fernando Aguilar Villanueva y Francisco Gil Villegas, quienes se ocuparon, sea en la traducción o en la cátedra, por difundir el pensamiento de Habermas. No obstante, en su momento se inclinaron más, a diferencia de los traductores y comentaristas españoles, por realizar sistematizaciones parciales o globales de la perspectiva weberiana o por la dimensión estética de la teoría crítica. Hoy sigue siendo un imperativo, en nuestros medios académicos, emprender este tipo de sistematizaciones de la obra de Habermas.

³⁰ Habermas, Jürgen (1986), *Ensayos políticos*, Península, Barcelona. En una conferencia dictada por el filósofo alemán Jürgen Habermas el 11 de septiembre de 1989 en nuestro país bajo el título de: “La soberanía popular como procedimiento”, el pensador alemán reconoció que en las sociedades occidentales la heterogeneidad de subculturas y grupos hacen confusa la perspectiva de tener puentes entre soberanía popular, democracia y “comunicación libre de coacción”. El rotulo de la conferencia era el

En Habermas, existe la convicción de que la lógica de la racionalidad instrumental y estratégica no queda circunscrita a la apropiación de la naturaleza externa, es decir, al universo de la producción material. Esa racionalidad también ha corrompido el universo de la administración, la cultura y la política. Por ello, apela a una relación de la teoría con la práctica no reductible a imperativos técnicos. Postula una apropiación auto-consciente de la naturaleza interior, es decir de la subjetividad, cuya socialización provenga de diversos espacios de una esfera pública informada.

Como ya se mostró, para Habermas acción estratégica implica elegir máximas decisorias para la aplicación de medios que permiten la consecución de fines. Ello presupone la transformación de los sujetos en objetos susceptibles de manipulación. A esa relación monológica que sustenta tal actitud decisionista, opone la asunción de una postura dialogante, bajo los supuestos teóricos arriba bosquejados.³¹

Ahora bien, tal propuesta sólo puede tener aceptación, por el momento, en contextos empíricos reducidos; lo cual hoy reabre una veta de investigación en teoría social sobre la falsa disyuntiva: “individualismo metodológico” *versus* “meta-discursos” globalizantes. No es un azar que en México la recepción de su obra se presentara en ciertos círculos cuyas preocupaciones son puramente intelectuales y apuntan más a la búsqueda intersticial del sentido de la cultura, que a la distribución equitativa –en términos globales– de la riqueza, así como a la reducción del ejercicio decisionista del poder.

Sin embargo, cuando Habermas acepta la necesidad histórica de la democracia procedimental –en tanto no se reduzcan las asimetrías de la división técnica y social del trabajo– reconoce entonces la necesaria

mismo del ensayo ya publicado previamente en español por la revista *Cuadernos Políticos*, núm. 57, mayo-agosto 1989, con el mismo título, traducido por Bolívar Echeverría. De hecho, el contenido de la conferencia dictada por Habermas era la misma previamente publicada. (Ver: Habermas, Jürgen (1989), “La soberanía popular como procedimiento”, Traducción del alemán: Bolívar Echeverría, *Cuadernos Políticos* núm. 57, mayo-agosto (<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Soberan%EDa%20como%20procedimiento.pdf>).

³¹ Habermas (1981), *op. cit.*, p. 68.

existencia de un espacio de racionalidad instrumental y estratégica, que no puede ser negada por ninguna postura realista en la actualidad.

La propia tendencia en las sociedades modernas a integrar al ámbito jurídico las prácticas de los contextos interactivos –que Habermas considera como síntoma saludable de institucionalización progresiva de discursos práctico-morales– apunta a confrontar ideales y realidad, no sólo en teoría sino también en contextos empíricos.³² Pero tal confrontación tiene que aceptar las reglas del adversario, su necesaria confrontación y conflicto. La teoría de la acción comunicativa, supone una visión de la democracia procedimental y directa llevada a un nivel de profundidad exhaustivo; teoría que no renuncia a su articulación con las formas de los movimientos contra-culturales. En tal perspectiva, se trata ahí de orientar de forma reflexiva las decisiones técnicas y no de decidir técnicamente las orientaciones reflexivas y políticas.

Pero en nuestro contexto quienes se propongan impulsar una política dialogante que tienda a reducir el actual sentido instrumental y estratégico de la acción política, tienen que reconocer las resistencias materiales, psicológicas, culturales y morales que obligan a asumir –aunque conscientemente– los estratagemas de persuasión, astucia, audacia y búsqueda del poder.

En nuestro contexto, parece que vivimos una regresión de lo que hasta hace poco tiempo se veía como la antesala de una conciencia pública ilustrada (obvio no en una acepción académica o exquisita). Esa conciencia se ve hoy reducida y obstruida por las múltiples y amenazantes dimensiones de la racionalidad estratégica que se han visto más agresivas y cínicas por parte de las élites económicas, políticas y culturales, así como por el fortalecimiento de fuerzas y poderes fácticos que han ampliado y pulverizado el poder en forma poli-céntrica. Dimensiones tales como la persuasión, la represión o el uso dogmático de los recursos simbólicos, para que sea aceptada una decisión, se logra muchas veces por un consenso forzado o represivo, antes que por el consenso basado en la discusión pública.

Esa es pues la realidad concreta del poder y de la gobernabilidad, misma que si no es reconocida, se incurre en la ingenuidad a nombre de una

³² Estos procesos son analizados por Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, *op. cit.*, t. II. cap. VIII, pp. 502-527.

crítica descontextualizada de las reglas del juego del poder y de los liderazgos o, en todo caso, de la arbitrariedad instrumental y estratégica sobre dichas reglas.

Una cultura política de la tolerancia, el pluralismo, el reconocimiento de las diferencias y el diálogo, precisa no reducir la legitimidad al mero formalismo de la legalidad o la fuerza. Una legitimidad verdadera, es cierto, se concibe en lo teórico, pero también es necesario investigar el potencial que hace posible su construcción. Para asumir la historia real y para ser consecuentes con nuestro desencantador –aunque irrenunciable– relativismo cultural, el ideal de Habermas ha tenido que contra-argumentar con frecuencia aquella sentencia de Weber en torno al patetismo moral de la *realpolitik*: ¿u obedecemos fielmente a nuestras convicciones o asumimos con responsabilidad la realidad práctica de la política? En esa sentencia Weber buscaba desmitificar la naturaleza de la política y derrumbar la idea de que la razón se encarnaba en el Estado. Quería mostrarnos que en el mundo contemporáneo la razón está al servicio del poder y no a la inversa. Sin embargo, la rutinización de esa idea ha llevado, en Occidente, a un cinismo extremo que ha reprimido el potencial anidado en las diferentes vías relacionales de la teoría con la práctica que Habermas ha querido repensar y abrir.

Después de todo, recurrir hoy a la utopía se vuelve, en Habermas, un fiel y auténtico retorno a repensar el horizonte de lo posible.

Bibliografía

- Adorno, Theodor W (1975), *Dialéctica negativa*, Taurus, Madrid.
- Berstein, Richard J. (1997), “Introducción”, *Habermas y la modernidad*, Red Editorial Iberoamericana, México.
- Bubner, Rudiger (1984), *La filosofía alemana contemporánea*, Cátedra, Colección teorema, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1989), *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- Habermas, Jürgen (1986), *Ensayos políticos*, Barcelona, Península.
- Habermas, Jürgen (1989), “La posthistoria”, *La jornada*, Libros, sábado 10 de junio.

Habermas, Jürgen (1989), "La soberanía popular como procedimiento", Traducción del alemán: Bolívar Echeverría, *Cuadernos Políticos*, núm. 57, Mayo-agosto: (<http://www.bolivare.unam.mx/traduccion/Soberan%EDa%20como%20procedimiento.pdf>).

Habermas, Jürgen (1988), "Teoría analítica de la ciencia y dialéctica", en Mardones, J. M. y N. Ursua, *Filosofía de las ciencias humanas y sociales. Materiales para una fundamentación científica*, Fontamara, México.

Habermas, Jürgen (1987), *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. *Racionalidad de la acción y racionalización social*, Taurus, (2 tomos), Madrid.

Habermas, Jürgen (1987), *Conciencia moral y acción comunicativa*, Ediciones Península, Barcelona.

Habermas, Jürgen (1990), *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Técnos, Madrid.

Habermas, Jürgen (1981), *La reconstrucción del materialismo histórico*, Taurus, Madrid.

Habermas, Jürgen (1981), "Ciencia y técnica como ideología", *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*. UAM, Azcapotzalco, México, volumen II, número 3 mayo-agosto, México.

Horkheimer, Max y Theodor W. Adorno (1987), *Dialéctica del iluminismo*, Sudamericana, Buenos Aires.

Lukács, Georg (1969), *Historia y consciencia de clase. Estudios de dialéctica marxista*, Grijalbo, México.

Marcuse, Herbert (1981), *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Joaquín Mortiz, México.

McCarthy, Thomas (1957), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Técnos, Madrid.

Sloterdijk, Peter (2008), *Derrida, un egipcio. El problema de la pirámide judía*, Amorrortu/editores, Buenos Aires.

Wellmer, Albrecht (1997), "Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración" en: Berstein, Richard J., *Habermas y la modernidad*, Red Editorial Iberoamericana, México.

Yu Cao, Tian (1998), *La posmodernidad en la ciencia y la filosofía*, CEIICH, UNAM (Videoteca de Ciencias y Humanidades, Col. Las Ciencias y las Humanidades en los Umbrales del siglo XXI), México.