

Crítica a la teoría de la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas

Criticism of the theory of communicative rationality of Jürgen Habermas

Lic. Reydel Padrón Martínez¹ reydelpm@ult.edu.cu <https://orcid.org/0000-0002-8489-6080>.

DrC. Clara de los Ángeles Guzmán Góngora² cguzman@ult.edu.cu <https://orcid.org/0000-0002-3871-5111>.

Resumen

En el presente artículo se presenta una valoración crítica de la teoría de la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas. Partiendo de un acercamiento conceptual de la categoría racionalidad, debido a la polisemia del término, se analiza la crítica habermasiana a la racionalidad instrumental moderna. Su teoría de la racionalidad de tipo comunicativa pondera la intersubjetividad sobre una racionalidad subjetiva concentrada en una conciencia individual, lo cual propicia el traslado de la comunicación desde el nivel de la acción al del discurso. En la acción comunicativa los sujetos no se orientan hacia su propio éxito, sino al entendimiento. Si bien esta concepción es posible desde la teoría comunicológica, es improbable en un mediano y corto plazo, en tanto los poderes existentes cuentan con los recursos necesarios para impedirlo.

Palabras claves: racionalidad comunicativa, Jürgen Habermas, comunicación, discurso.

Abstract

This article presents a critical evaluation of Jürgen Habermas' theory of communicative rationality. Starting from a conceptual approach of the category rationality, due to the polysemy of the term, the habermasian critique of modern instrumental rationality is analyzed. His theory of rationality of communicative type ponders intersubjectivity on a subjective rationality concentrated in an individual conscience, which propitiates the transfer of communication from the level of action to that of discourse. In communicative action the subjects are not oriented towards their own success, but towards understanding. Although this conception is possible from the communicative theory, it is improbable in a medium and short term, as long as the existing powers have the necessary resources to prevent it.

Key words: communicative rationality, Jürgen Habermas, communication, speech.

Introducción

¹ Licenciado en Filosofía Marxista Leninista por la Universidad de Oriente. Se desempeña como docente investigador en la Universidad de Las Tunas, Cuba.

² Doctora en Ciencias Pedagógicas y Profesora Titular con amplia experiencia científica. Se desempeña como docente investigadora en el Departamento de Marxismo-Leninismo de la Universidad de Las Tunas, Cuba.

Con la caída del Campo Socialista y la globalización del modelo neoliberal parecía que la modernidad no tenía más opción que la racionalidad instrumental para solucionar sus posibles problemáticas. El mercado devenía nuevamente en institución divina capaz de autorregularse y a su vez regular los demás órdenes sociales, culturales, políticos, comunicacionales. Sin embargo, los crecientes fenómenos de desigualdad, miseria extrema, pobreza, exclusión, indigencia y evidente deterioro medioambiental hacen reflexionar a muchos teóricos, intelectuales y activistas sociales sobre la factibilidad del sistema capitalista para resolver bajo el modelo racional moderno tales problemáticas.

No obstante, el cuestionamiento a dicho modelo de racionalidad comienza mucho antes, Jürgen Habermas, seguidor de la teoría crítica de Marx, disputa la racionalidad instrumental moderna y propone una alternativa. Este teórico aboga por la implementación de dos vertientes de racionalidad:

(...) una cognitivo-instrumental, que tendría la función de transformar el conocimiento en acción orientada a finalidades concretas y que permitiría su adaptación según las condiciones del entorno; y otra sería la racionalidad comunicativa que, a través de diferentes discursos argumentativos, lograría encontrar el consenso razonado para fundamentar normas, valores y acciones (López del Castillo, 2016, p.2).

Con el desarrollo de la racionalidad comunicativa Habermas se proyecta hacia una reconstrucción crítica de la racionalidad como base de la sociedad democrática y como cumplimiento del ideal emancipatorio propio de la modernidad (Calvo, 2015, p.9). Si bien la crítica al sistema racional moderno constituye un paso importantísimo, es preciso señalar los posibles desaciertos de la teoría habermasiana, en función de lograr la construcción praxiológica de una racionalidad alternativa que logre verdaderamente la emancipación del sujeto.

Desarrollo

Aproximación conceptual a la racionalidad

La racionalidad ha sido definida en innumerables ocasiones por diversos pensadores. Pero siempre quedan fuera de tales definiciones aspectos claves, que imposibilitan una entera comprensión del fenómeno. Hecho que obliga constantemente a una reelaboración conceptual. Según Ortiz: “el término racionalidad sufre de lo que se conoce como saturación polisémica, precisamente por la diversidad de significados que envuelve” (Ortiz, 1997, p.5).

Se conoce con seguridad que Platón en su obra *El Banquete*, hace uso del término racionalidad, específicamente de su antónimo, es decir, de su antónimo. “Por supuesto, Sócrates, ya que, si quieres reparar en el amor de los hombres por los honores, te quedarías asombrado también de su irracionalidad” (Platón, s.f., p.82).

Aunque no aparece exactamente racionalidad, se utiliza su antónimo: irracionalidad. Por razones lógicas para que exista el opuesto de algo, primero debe existir ese algo. Para que tenga sentido –A, primeramente se tendría que conocer A. Por lo que se asume que el término fue empleado por el filósofo griego para connotar una propiedad

o característica del ser humano. Otros pensadores que han continuado la línea de Platón, han entendido por racionalidad una cualidad esencialmente humana, que lo distingue de los demás seres vivos. Pero esa racionalidad no es completa sino parcial, es decir, que el ser humano nace potencialmente racional, y debe ampliarla en el desarrollo de su vida. Esto implica que pueden existir comportamientos o acciones irracionales cuando hay sujetos que no la hayan desarrollado.

Para Jarvie (2017), partidario de esta visión, la racionalidad es la idea de que “el hombre es el animal que aprende de la experiencia, y aprende como aprender de la experiencia, y hace ambas cosas en un grado mucho mayor que cualquiera de sus vecinos en el árbol de la evolución” (Jarvie, 2017, p.21). En cambio, no todos coinciden en catalogar o entender racionalidad como una facultad, sino como un método. Según Mosterín (1978): “la racionalidad; (...) no es una facultad sino un método” (Mosterín, 1978, p.17)

Se podría concluir parcialmente que la racionalidad es entendida en dos grandes sentidos; como una facultad propia de la especie humana; o como un método que regula tanto el accionar como el pensamiento del hombre. En cualquiera de los casos se está de acuerdo en que es un proceso de construcción y legitimación colectivo, pues no puede existir una racionalidad al margen del factor social.

Otra de las diferencias a lo interno de la racionalidad es la división entre la teórica (pensamiento) y la práctica (acción). Al respecto Ortiz (1997) plantea:

(...) el uso del término racionalidad en el lenguaje cotidiano establece aparentemente dos dominios principales de aplicación del término racionalidad, por un lado tenemos creencias y juicios de carácter cognoscitivo y evaluativo, respectivamente, y por otro lado tenemos acciones y conductas. En el primer caso decimos que se trata de racionalidad Teórica o Teorética y en el segundo caso de racionalidad Práctica o Pragmática. (Ortiz, 1997, p.9)

La racionalidad teórica es la encargada de desentrañar las conexiones existentes entre hechos y creencias. Históricamente ha estado relacionada con el concepto de verdad y con los tipos de razonamientos que validan determinadas creencias. Según Ortiz, quien a su vez cita a Hume, “la razón es el descubrimiento de la verdad y la falsedad” (Ortiz, 1997, p.9). De forma general la racionalidad teórica está estrechamente relacionada con el modelo lógico-axiomático de los razonamientos. La misma está presente de forma única en el pensamiento, y su desarrollo ha sido fundamental para el avance de lo que se podría llamar racionalidad científica.

Por otra parte la práctica, como su nombre indica, va dirigida hacia la actividad comportamental cotidiana; y responde a la interrogante ¿qué debo hacer? Ante la idea de que las acciones no están, ni pueden estarlo, relacionadas lógicamente, se le opone la teoría de que sí es posible la construcción de una racionalidad práctica, a través de una lógica proposicional.

A la hora de justificar tal teoría se suele recurrir a las concepciones de Aristóteles y San Agustín. El primero pensaba que pueden existir silogismos prácticos cuyas conclusiones sean acciones. El segundo elaboró una lógica ética, donde a partir de un grupo de axiomas acerca de la existencia de los sujetos, infiere toda una teoría de la conducta humana. Kant y Wittgenstein también son partidarios de la posibilidad de inferencias prácticas (Ortiz, 1997, p.10). Los intentos de reducir la racionalidad práctica a la teórica y viceversa han sido cuantiosos. Es válido señalar que el método deductivo axiomático no es único en el ejercicio del razonamiento, igualmente está el método dialéctico; que no asume la construcción del conocimiento de forma lineal, sino de forma cíclica, sobre la base de la contradicción y el consenso. Se evidencia así el factor social del pensamiento y por ende de la racionalidad, que es siempre una construcción social.

En cambio existe una tendencia de referirse a una sola racionalidad, que abarca tanto la teórica como la práctica. Mosterín es uno de los teóricos partidarios de la misma, sobre eso expresa: “quien no pretenda ser racional en sus creencias no puede ser sincero al pretender ser racional en algún dominio de la praxis” (Mosterín, 1978, p.31). De esta forma será asumida en la presente investigación, es decir, como una sola racionalidad, en cuanto a teoría y práctica.

Por otra parte existe un tercer criterio de diferenciación en cuanto a racionalidad: la instrumental y la sustantiva. Aunque han sido enunciadas otras, esas dos reúnen lo más general de cada una. Según Max Weber (2010):

(...) existe, por ejemplo, una racionalización de la contemplación mística... tanto como existe una racionalización de la vida económica, de la técnica, de la investigación científica, de la instrucción militar, de la ley y la administración. Más aún, cada uno de estos campos podrían ser racionalizados desde muy diferentes puntos de vista y dirigidos hacia muy diferentes fines últimos, y lo que es racional desde un punto de vista podría muy bien ser irracional desde otro (Max Weber, 2010, p.198)

Esto demuestra el grado de complejidad que encierra y la polémica que provoca en grupos académicos. Sin embargo, la gran mayoría de los investigadores aceptan tal división: instrumental y sustantiva. Bertrand Russell (1954) define la racionalidad instrumental como la “elección del medio correcto para realizar un fin deseado (...) deseos, emociones, pasiones (...) son las únicas causas posibles de la acción. La razón no es una causa de la acción, es tan solo un regulador” (Russell, 1954, pp.8-9).

Más allá de la diversidad de connotaciones que trae aparejado el término de racionalidad es válido un acercamiento al mismo y dejar esclarecido como se asume en el presente trabajo. En ese sentido, no se hace distinción alguna entre racionalidad teórica y práctica pues se cree, que la racionalidad en sus tres niveles, cognitivo, práctico y evaluativo, recoge tanto teoría como práctica.

Por otra parte la modernidad ha estado impregnada por la implementación de una racionalidad instrumental, cuya absolutización pone en peligro la supervivencia de la especie humana. Eso ocurre debido a la carencia de un contenido axiológico que sea

capaz de regularla, lo que ha traído consigo, según Marx, la destrucción de las dos fuentes originarias de la riqueza: la naturaleza y el hombre (Hinkelammert, 1995, p.80).

No es de extrañar entonces, que diversos académicos y especialistas pretendan construir un modelo de racionalidad alternativo. El mismo debe estar dirigido hacia la superación de las limitaciones del anterior, sobre todo hacia la garantía de la producción y reproducción de la vida humana. Los teóricos abocados en tal propósito son numerosos; y abordan la problemática desde disímiles perspectivas y posturas epistemológicas. Uno de esos pensadores, considerado como uno de los filósofos vivos más importantes (Vitale, 2005.), es el alemán Jürgen Habermas, quien ha desarrollado una teoría de la racionalidad de tipo comunicativa.

Crítica de Habermas a la racionalidad instrumental moderna

Como se abordó anteriormente la racionalidad es un término de imprecisa definición. Si bien se asumió un posicionamiento conceptual respecto al mismo es importante señalar cómo asume Habermas la racionalidad. Una vez descrita su asunción del término se estaría en condiciones de precisar su crítica a la racionalidad instrumental moderna, y enunciar su concepción de racionalidad comunicativa.

Para Habermas la racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento, o con la adquisición del mismo, que con la forma en la que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso de dicho conocimiento. Esta racionalidad es un plexo de pretensiones de validez que serían; la verdad; la rectitud y la veracidad (Habermas, 1989). De ello emana la dilucidación de las tres dimensiones de racionalidad que este autor propone:

La dimensión de la racionalidad medio-fin, del actuar orientado hacia el éxito, cuya posible eficiencia técnica, en última instancia, se basa en la verdad del conocimiento de las ciencias naturales, en el sentido de la referencia al mundo de la relación sujeto-objeto.

La dimensión de la racionalidad normativa, la corrección normativa del actuar social, en el sentido de la referencia, al mundo, por así decirlo, de la relación sujeto-cosujeto, cuya legitimación racional, en última instancia, se basa en la moral.

La dimensión de la racionalidad dramática, de la adecuada autopresentación en el llamado actuar dramático cuyo criterio de racionalidad reside, por una parte, en la veracidad y, por otra, en la estéticamente relevante autenticidad de la autoexpresión. (Habermas, 1989, pp.24-25)

El pensamiento habermasiano no se puede limitar a sus concepciones en torno a la racionalidad, su objetivo es la reconstrucción de la filosofía como ciencia social (Ramírez, 2000). En cambio, en tal propósito constituye un eje transversal la elaboración de una *Teoría de la modernidad*. La misma girará en torno a la construcción de un modelo de racionalidad de tipo discursivo. Para Habermas la racionalidad representa un saber inexacto, que se encuentra en constante relación con el mundo objetivo, hechos, y asequible a un juicio de pretensión subjetiva de validez. Por lo tanto, toda racionalidad es inherente a la práctica comunicativa que se amplía

con la argumentación. Entonces, “la racionalidad tiene que ver con afirmaciones fundadas y acciones eficientes que presupone a los sujetos capaces de lenguaje y de acción, a partir de sus hechos o relaciones” (Habermas, 1989, p.66).

En ese sentido posiciona,

(...) la racionalidad como un método, sobre todo inherente al uso del lenguaje. Esa racionalidad de tipo discursiva es antepuesta a la instrumental (medio-fin) moderna, en tanto esta última ha sido ponderada por encima de otros modelos racionales; y al mismo tiempo reducida a una sola dimensión: la científico-técnica (López del Castillo, 2016, p.2).

Precisamente uno de los ejes centrales del filosofar habermasiano lo constituye su crítica a la crisis de la modernidad, que reconoce como proyecto inacabado. Al respecto advierte que en la actualidad pesa sobre el mundo de la vida una amenaza de colonización por los procesos de racionalización sistémica. Lo que acontece en la sociedad moderna “es un proceso selectivo de racionalización, donde la de tipo instrumental prevalece, se inmiscuye y deforma el mundo vital de la vida cotidiana” (Ramírez, 2000, p.65).

Habermas asume la crítica al modelo racional moderno de los representantes de la Escuela de Frankfurt. Estos a su vez basan sus concepciones en la teoría marxista que demostró que la racionalidad instrumental es autodestructiva ya que su absolutización no posibilita la reproducción material y espiritual de los seres humanos, ni la estabilidad del medio ambiente (Guiu, 1999, p.138). Por eso para el teórico alemán el gran problema no es la racionalidad instrumental en sí, sino su universalización. Esto significa la pérdida de un concepto más comprensivo de razón, a favor de la validez exclusiva del pensamiento científico y tecnológico; además de la reducción de la praxis a *techne* y la extensión de la acción racional, con respecto a fines en todas las esferas de decisión (Guiu, 1999, pp.63-64).

Para Habermas (1989) la causa del malestar y de la protesta que surgen por doquier responde a la modernización unilateral, que obedece solamente a los criterios de racionalidad económica y administrativa. Tal es el caso de eficacia, rentabilidad y calidad *de educación*; que subyacen en los planteamientos de las reformas educativas, unas veces de forma explícita y otras implícitamente.

El teórico alemán denuncia los problemas que emanan cuando el sistema, bajo la racionalidad formal, asume la planificación político-administrativa, no solo de la economía de beneficio privado, sino esencialmente de carácter cultural-ideológica. Se desplazan así las crisis económicas hacia esferas como las ideológicas y culturales, y se produce una colonización del mundo de la vida, que es encausada por los grandes medios de comunicación. Los mismos están abocados hacia la construcción de una hegemonía que falsamente se presenta como cultura de masas, cuando en realidad es una industria cultural regida igualmente por un modelo racional lineal entre fines y medios.

El mundo de la vida se ve deformado por procesos de monetarización y burocratización que provienen de los subsistemas económicos y político-administrativos. Estos alteran las funciones de reproducción simbólica de ese mundo de la vida, lo que genera *patologías sociales* de diverso tipo. A esa evolución histórica que culmina en el Estado social contemporáneo, Habermas le denomina colonización del mundo de la vida por el sistema, y con lo que pretende explicar los fenómenos que Marx, Lukács y la Escuela de Frankfurt designaban como *alienación*. Todo su argumento se puede sintetizar en un pasaje clave de su Teoría de la acción comunicativa:

(...) La hipótesis global que de todo se obtiene para el análisis de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos en la reproducción material [...] Solo pueden evitarse ya al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida. (Noguera, 1996, p.149)

Para este pensador en las sociedades occidentales actuales prevalece la comunicación sistemáticamente distorsionada por la intrusión de mecanismos sistémicos en ámbitos que no les son propios. “La liberación del potencial racional que es inherente a la acción comunicativa, podría configurar procesos de ilustración donde la comunicación no se instrumentalice con fines estratégicos, sino que sirva a la formación de una voluntad racional” (Noguera, 1996, p.150).

En ese sentido, Habermas (1989) desde una postura crítico-dialéctica, plantea la búsqueda de una realidad práctica y concreta para la superación de las insuficiencias praxiológicas de la razón instrumental, asumidas e institucionalizadas en lo que denomina capitalismo tardío. Si bien asume la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, su visión de la modernidad es más optimista e intenta superar sus limitaciones. Al igual que Marcuse visualiza la ciencia como *instrumento* de liberación.

La teoría habermasiana de la racionalidad comunicativa

Habermas opone al concepto de racionalidad teleológica (instrumental o estratégica) orientada al éxito, el concepto de racionalidad comunicativa orientada al entendimiento. Considera la racionalidad estratégica y la comunicativa como dos tipos de racionalidad que representan una alternativa; los participantes en la interacción deben elegir entre una proyectada hacia el triunfo personal y una orientada a la comprensión o entendimiento (Ortiz, 1997).

La racionalidad comunicativa pondera la intersubjetividad sobre una racionalidad subjetiva concentrada en una conciencia individual. Las pretensiones de validez de la misma están relacionadas con el hecho de lograr un acuerdo razonado, donde pueden ser rechazadas, criticadas y defendidas. El método argumentativo y la experiencia de alcanzar el entendimiento mutuo en una discusión libre de coacción, es la idea central

de la razón comunicativa de Habermas. Su principal objetivo queda expresado en las siguientes palabras:

(...) Desarrollar un concepto de racionalidad comunicativa que sea capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales con que se ha presentado al concepto de razón.

Construir un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocie los paradigmas de investigación fenomenológico (mundo de la vida) con el sistémico (sistema). (Habermas, 1987a, p.10)

De esta forma la racionalidad comunicativa traslada la comunicación desde el nivel de la acción al del discurso, donde las pretensiones de validez (veracidad, verdad y rectitud o corrección) de las expresiones pueden ser problematizadas y sometidas a argumentación. En la acción comunicativa los agentes no se orientan primariamente por, o, a su propio éxito, sino por, o, al entendimiento; siempre que el discurso satisfaga las condiciones de una hipotética situación ideal de habla (Ortiz, 1997). Según la concepción habermasiana la gran ventaja de una racionalidad comunicativa, respecto de una cognitivo-instrumental, es que amplía las posibilidades de realizar acciones bajo otro modelo racional. Ello posibilita la superación de las estructuras sociales obsoletas y sus instrumentos institucionalizados de coacción y reificación (Alútiz, 2015).

(...) La preocupación de Habermas por una racionalidad de tipo discursiva proviene del cambio de paradigma ocurrido en el siglo XX. Según dicho filósofo, a diferencia de la filosofía clásica que asumía un paradigma ontológico, o de la moderna, que asume uno gnoseológico (de la conciencia), en la última centuria ha ocurrido un giro lingüístico. El mismo rompe con el esquema sujeto/objeto y considera al lenguaje como el medio y el lugar del pensamiento y la racionalidad humanas (Noguera, 1996, p.137).

Por tal motivo se propone hacer un giro hacia un paradigma lingüístico o comunicológico. Sin embargo, su asunción del lenguaje no es como un mero sistema formal de sintaxis semántica, sino como lenguaje en uso, expresado en actos de habla. Para él, usarlo por medio del habla es el espacio para coordinar las acciones intencionadas de los sujetos a través de la argumentación racional, y donde “las disputas de intereses son resueltas por medio del mejor argumento y por la búsqueda del consenso, poniendo énfasis en la interacción de los sujetos con respecto al mundo, con respecto al otro y con respecto a sí mismos” (Vila, 2015, pp.4-5).

Para Habermas (1989) los sujetos no se reproducen solamente mediante una racionalidad instrumental proyectada hacia la obtención de un fin determinado, sino también mediante procesos de cooperación mutua que posibilite la delimitación de fines comunes para conjuntamente llevarlos a la práctica. La conciencia individual no se va a formar en la relación del individuo con un exterior-natural o social- que se le presenta como objeto, sino a través de la intersubjetividad. Además, mediante “la interacción comunicativa con otros sujetos conscientes en el contexto institucional de una sociedad, contexto en el que los individuos se desenvuelven en actitud participante y no solo objetivante” (Noguera, 1996, p.18).

Para el teórico alemán se precisa entonces, de un cambio definitivo de paradigma; del tránsito de la filosofía de la conciencia a un paradigma comunicativo. En su concepción no existe una idea de complementariedad entre uno y otro, sino una sustitución completa.

Este giro lingüístico ha devenido en un giro pragmático donde las estructuras generales del mundo de la vida que la fenomenología trataba de clarificar, se convierten en estructuras generales de una forma comunicativa de vida. Así, la racionalidad vinculada a una teoría de la acción, puede ser estudiada desde la representación de una competencia comunicativa de las estructuras del entendimiento lingüístico, lo que le devuelve a su carácter universal anticipado en la filosofía trascendental kantiana (Alútiz, p.224).

Para el desarrollo de la pragmática formal del lenguaje Habermas (1989) parte de la filosofía analítica y sobre todo de la teoría del significado. Su principal objetivo está dado en la elaboración de una teoría de la comunicación que pudiera ser usada para la conformación de una teoría sociológica de la acción. Esto ocurriría si se lograra mostrar de qué forma los actos comunicativos, es decir, los actos de habla, o las manifestaciones no verbales equivalentes, cumplen la función de coordinar la acción, de forma que contribuya así a la estructuración de las interacciones (Vila, 2015, pp.7-8).

Esta pragmática posibilita reproducir y coordinar procesos sociales cotidianos como la socialización, la integración social o la legitimación. Si bien viabiliza la comprensión de prácticas comunicativas concretas, en sujetos específicos en una sociedad determinada, también posee una pretensión universal en tanto cualquier individuo capaz de habla y acción la puede ejercer. La misma rebasa la racionalidad instrumental para enfocarse en el modo en que los seres humanos justifican o critican argumentalmente actos, creencias y afirmaciones, así como las normas, relaciones e instituciones sociales bajo las que viven (Noguera, 1996, p.140).

Para Habermas (1989) unido a la pragmática se encuentran las pretensiones de validez, verdad, veracidad y rectitud, enunciadas con anterioridad. Se parte de la premisa de lo que se dice sea verdadero, que el sujeto sea sincero y por tanto consecuente con lo que dice y que esté adscrito a normas morales que rigen ese tipo de interacción. El propio autor lo define de la siguiente forma:

(...) mientras que una oración gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una emisión o manifestación lograda ha de satisfacer tres pretensiones de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas. (Habermas, 1989, pp.327-328).

Es válido señalar que Habermas (1989) no afirma que dichas pretensiones tengan lugar en la realidad, ni que las personas creen todo lo que se dice, es una situación

ideal del habla. No obstante, las pretensiones de validez no son cuestionadas abiertamente con mucha frecuencia, de lo contrario sería imposible avanzar en el desarrollo social. En cambio, cuando estas se cuestionan públicamente en la comunicación es que se fomenta el potencial racional del lenguaje, en tanto se hace necesario defenderlas y criticarlas con argumentos que busquen convencer a los demás.

Una vez que ocurre esto se interrumpe el curso teleológico (instrumental) de la acción y comienza el discurso como proceso de discusión pública, dirigido hacia el alcance de un consenso que permita coordinar lingüísticamente la acción. Habermas lo considera racional en la medida en que “entra en juego la fuerza de la argumentación pública, que busca un asentimiento libre de coacción, motivado únicamente por razones” (Noguera, 1996, p.140).

La teoría habermasiana sobre la racionalidad comunicativa, desde una perspectiva gnoseológica, encuentra una limitación en cuanto a la relación entre el mundo de la experiencia práctica y la del conocimiento teórico. La contradicción está dada en la propia conceptualización de la experiencia como demostración, que había sido disociado del concepto intersubjetivo de verdad. El hecho de vincular ambas por mediación de intereses cognoscitivos va a ocasionar numerosas críticas a dicha concepción, puesto que no quedaba establecido el procedimiento de traslado de un conocimiento evidenciado en la experiencia a uno de tipo discursivo (Alútiz, 2015).

En cambio, Habermas encuentra la solución a ello en las concepciones epistemológicas de Popper, sobre todo en su teoría de los tres mundos.

Esos tres mundos (objetivo, social y subjetivo) precisan de sus respectivas pretensiones de validez para que puedan constituirse en comunicables racionalmente y socializarse intersubjetivamente. Por tanto cada acto de habla comprende una referencia hacia el mundo objetivo (definición ontológica del mundo); hacia el social (teoría de la acción y coordinación de expectativas de ese mismo orden); y hacia el subjetivo (teoría de la intencionalidad racional de la acción). Ello posibilita la construcción de la realidad desde el momento de realización del entendimiento intersubjetivo-lingüístico (Alútiz, 2015, p.231).

Todo esto se sintetiza en su idea de la disolución fenomenológica de un concepto ontológico de mundo y redefinirlo a partir de un presupuesto intersubjetivo desde la acción socio-comunicativa. Eso se debe a que el mismo “puede comunicarse y racionalizarse por mediación del lenguaje, y se *realiza* en una práctica comunitaria que tiene por trasfondo un idéntico mundo de la vida” (Alútiz, 2015, p.231). Este último término constituye núcleo clave, junto al de sistema, en uno de sus principales objetivos, que como se expresó anteriormente es el de construir un concepto de sociedad articulado en estos dos niveles.

Para Noguera (1996) la originalidad de Habermas no está en los propios conceptos de *sistema* y *mundo de la vida*, retomados de dos tradiciones sociológicas ya existentes, el

funcionalismo sistémico (Parsons y Luhmann), y la sociofenomenología (Schütz). Para dicho autor lo verdaderamente novedoso es el concebir la sociedad a la vez desde ambos puntos de vista, lo que evita reduccionismos típicos de esos dos modelos de teorías.

Habermas asume como mundo de la vida al horizonte o el escenario social en el que se desarrolla la acción comunicativa, entendida como proceso cooperativo de interpretación simultáneo de las coordenadas objetiva, social y subjetiva que conforman la realidad. Lo que lo tipifica es la representación de un marco general de todas las situaciones posibles, un *ambiente* temático de regiones comunicativas accesibles a todos, “dentro de las cuales el horizonte situacional de las interacciones lingüísticas entre los actores, como *umbral* de referencia comunicativo, viene a desplazarse dependiendo de las circunstancias relevantes para definir la situación” (Habermas, 1989, p.268).

De esta forma, el mundo de la vida se constituye en base a mecanismos de entendimiento lingüístico, es decir, que a través de él, la acción comunicativa extrae sus potenciales. Los procesos de producción y transmisión cultural de saberes y normas, de integración social, serían imposibles de explicar sin este concepto. Además, no pueden ser reducidos a una lógica estratégica, pues exigen del entendimiento lingüístico para poder reproducirse adecuadamente (Noguera 1996, p.147).

Para Habermas el mundo de la vida cumple con tres funciones imprescindibles en el sostenimiento de la sociedad. Las mismas se encuentran estrechamente relacionadas con los tres aspectos comunicativos de todo acto de habla. En el aspecto funcional de entendimiento, sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; en el aspecto de coordinación de la acción, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el aspecto de socialización, sirve a la formación de identidades personales (Habermas, 1987b, p.196).

El otro aspecto que diferencia la concepción habermasiana del mundo de la vida con respecto a las tradiciones fenomenológica y hermenéutica es que considera posible la racionalización del mismo. Ello significa que no debe aceptarse acríticamente las tradiciones y formas legadas de tradiciones precedentes. Plantea también, que puede conformarse un mundo de la vida estructurado de manera que posibilite que la racionalidad comunicativa domine sobre el seguimiento acrítico de normas y procedimientos, propios de una racionalidad formal. Según Habermas “un mundo de la vida puede considerarse racionalizado en la medida en que permite interacciones que no vienen regidas por un consenso normativamente adscrito, sino -directa o indirectamente- por un consenso comunicativamente alcanzado” (Habermas, 1987a, p.434).

Unido a esta racionalización del mundo de la vida, Habermas desarrolla su interpretación de la teoría de los sistemas. Esto le permite comprender que la sociedad en su dimensión estructural y funcional se hace cada vez más compleja y diferenciada.

Por tal motivo con el concepto de sistema van a desaparecer los actores como unidad de agencia. Siempre que las acciones sean consideradas en su estructura analítica interna, y entendidas como resultado de la cooperación articulada de subsistemas específicos, los actores solo aparecerán como entes abstractos en los que confluyen los aspectos que respectivamente representan el organismo capaz de aprendizaje (Alútiz, 2015, p.277). “Ello es lo que ocurre, en concreto, con el sistema económico capitalista de mercado -que se regula a través del medio *dinero*-, y con el sistema administrativo del Estado moderno -que se regula a través del medio *poder*-” (Noguera, 1996, p.148).

El mundo de la vida y el sistema son conceptos que están imbricados en la acepción racional del hombre. Es en el primero donde se puede proponer un tipo de racionalidad comunicativa que le permita al sujeto la crítica, el entendimiento y con esto la formación de una conciencia de sus potencialidades de emancipación. Eso se contrapone a la racionalidad técnico-instrumental del sistema que llega a colonizar por medio del dinero y el poder al mundo de la vida.

Se puede afirmar, entonces, que Habermas defiende una noción comprensiva de la racionalidad comunicativa combinada con un modelo holista de justificación. Distingue así la racionalidad de la acción como “la manera en que los sujetos con la capacidad de expresarse, hacerse entender y actuar, hacen uso del conocimiento a través de la manifestación simbólica y significativa de sus relaciones con el mundo objetivo, con otros sujetos y consigo mismos” (Habermas, 2003, p.34).

La racionalidad comunicativa: de lo factible a lo viable

Habermas pretende, a través de la racionalidad comunicativa, lograr una real emancipación de los sujetos y revertir el proceso de absolutización de la racionalidad instrumental (formal) que tiene lugar en la modernidad. En cambio, en su teoría se encuentran algunas limitaciones que podrían constituir un impedimento en dicho propósito.

Por ejemplo, cuando se refiere a la diferenciación entre acción comunicativa y teleológica; la primera orientada al entendimiento, la segunda al éxito personal, no establece cómo lograr que prevalezca la intencionalidad hacia ese acuerdo entre los sujetos sociales. Si bien, quizás sea factible la construcción de esta racionalidad comunicativa en un plano metateórico, en la práctica no es viable. Al asumir la comunicación como una actividad esencialmente humana, donde se intercambian significados y sentidos (García, Pérez y Sales, 2016), Habermas no toma en cuenta los intereses clasistas y hegemónicos que existen en dicho intercambio. Es sumamente improbable que se produzca una situación ideal del habla, porque los sujetos capaces de lenguaje no se encuentran en igualdad de condiciones para el entendimiento.

Se crea así una falsa idea de un contrato social, al estilo de Rousseau, en que el entendimiento entre unos y otros propicia el avance de la sociedad hacia un progreso infinito. En la realidad objetiva las pretensiones de validez habermasianas, poco, o

nada tienen que ver con la comunicación cotidiana de los sujetos. Los mismos se encuentran influenciados por prejuicios, representaciones sociales y tradiciones culturales que hace cada vez más utópica la noción de un acuerdo dialógico.

En su quehacer intelectual no se aprecia un tratamiento a los conflictos entre sectores y grupos clasistas cuando se intenta hallar una mediación racional que posibilite la vida de todos. La diferencia que tiene la alternativa habermasiana con respecto a las utopías modernas es que estas últimas son irrealizables empíricamente. En cambio, la propuesta de este autor es quimérica en tanto existan poderes hegemónicos que lo prohíban. Estos poderes legalizan su aplastamiento a quienes pretendan cambiar la base de su irracionalidad mediante la defensa de la libertad, la democracia y los derechos humanos.

En su intento de construir un marco lingüístico propicio para el nuevo contrato social desarrolla la ya argumentada fundamentación de una nueva racionalidad de tipo discursiva. Esa concepción deforma los principales postulados de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, pues se legitima el discurso moderno de ubicar a la ley como garantía de todo equilibrio social, y por ende, por encima del sujeto. Los primeros representantes de la teoría crítica cuestionaron precisamente ese aspecto del modelo racional instrumental que relega al sujeto a un plano secundario. En tal sentido el también filósofo alemán, Franz Hinkelammert comenta:

(...) La razón discursiva es una instancia que sirve para derivar leyes, y no una relación con la ley en nombre del ser corporal que está frente a ley y es soberano frente a la ley. En la ética del discurso nadie es soberano frente a ley, sino que, de lo que se trata es de participar de un discurso para determinar cuál es la ley. Sin embargo, nuestro problema no es cuál es la ley sino cuál es la relación subjetiva con la ley. (Fernández y Silnik, s.f., p.107).

Por otra parte Habermas tampoco llega a comprender en su totalidad la concepción materialista de la historia, iniciada por Marx y Engels. Sus concepciones no se pueden catalogar como idealistas, incluso él mismo explicita su asunción del materialismo de Marx; pero al centrar su atención en el lenguaje y la comunicación de forma general, no reconoce en su total dimensión la importancia de las condiciones de vida materiales para el desarrollo de cualquier tipo de coordinación intersubjetiva.

Más allá de estas posibles limitantes de la teoría de la racionalidad comunicativa de Habermas es válido destacar su pretensión de ofrecer una alternativa emancipadora ante los límites, teóricos y prácticos, de la racionalidad instrumental moderna. La acción comunicativa representa un potencial de *racionalización* de la acción social, más amplio que el meramente estratégico, y que conecta con la idea, central en la tradición marxista, de emancipación.

Conclusiones

En la investigación se enunció la difícil conceptualización del término racionalidad. La misma ha sido asumida como facultad y método del ser humano; dividida entre teórica

y práctica; y desarrollada de forma instrumental o substantiva (reproductiva). En todo caso es la forma en que socialmente se intenta construir un desarrollo sustentado en la relación medio-fin, que puede estar sujeto a un conjunto de concepciones axiológicas, o no.

La racionalidad de tipo comunicativa pondera la intersubjetividad sobre una racionalidad subjetiva concentrada en una conciencia individual. Ello propicia el traslado de la comunicación desde el nivel de la acción al del discurso. En la acción comunicativa los sujetos no se orientan hacia su propio éxito, sino al entendimiento. Esto ocurre siempre que el discurso satisfaga las condiciones de una hipotética situación ideal de habla.

Con la idea de esa situación ideal de habla, Habermas ignora, el carácter clasista y hegemónico en la comunicación. Es una proyección utópica hacia un estado ideal de consenso y entendimiento, que olvida los intereses antagónicos de los diversos sectores clasistas. Si bien esta concepción es posible desde la teoría comunicológica, es improbable en un mediano y corto plazo, en tanto los poderes existentes cuentan con los recursos necesarios para impedirlo.

No obstante, la teoría habermasiana se plantea la reconstrucción crítica de la racionalidad como base de una sociedad democrática y como cumplimiento del ideal emancipatorio de la modernidad. La misma constituye un basamento importante para la búsqueda de alternativas, desde la teoría comunicológica, en función de garantizar un desarrollo social equilibrado capaz de garantizar y sostener la producción y reproducción material y espiritual de todos los seres humanos.

Referencias

- Alútiz, J.C. (2015). *Habermas y la Teoría de la Acción Comunicativa*. Recuperado de http://www.unavarra.es/puresoc/pdfs/tesis/alustiz/02B-Capitulo_Cuarto.pdf.
- Calvo, A. (2015). *De los Ideales de la Ilustración a la Racionalidad Intersubjetiva. Claves para la enseñanza*. Recuperado de http://www.filosofia.net/materiales/articulos/a_46.html.
- Fernández, E. y Silnik, G.D. (s.f.). *Teología profana y pensamiento Crítico. Conversaciones con Franz Hinkelammert*. Recuperado de <http://www.jornada.unam.mx/2011/06/04/estela.html>.
- Fernández, E. (2014). *La búsqueda de alternativas a la democracia capitalista. Franz Hinkelammert y la crítica a la racionalidad formal*. Recuperado de <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/grupos/hoyos/14Fernandez.pdf>.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen I*. Madrid, España: Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa. Volumen II*. Madrid, España: Taurus.

- Habermas, J. (1989). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid, España: Cátedra.
- Habermas, J. (2003): *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Barcelona, España: Paidós.
- Hinkelammert, F. (1995). *Cultura de la esperanza y sociedad sin exclusión*. San José, Costa Rica: DEI.
- García, T.V., Pérez, C. y Sales, L.M. (2016). Comunicación y conversación: una aproximación a su redefinición desde la infancia temprana. *Opuntia Brava*, 8(1), 1-8.
- Guiu, J. (1999). El Socialismo. En Caminal, M. (Ed.). (1999). *Manual de Ciencia Política*. España: Tecnos.
- Jarvie, I. C. (2017). *Rationality and Relativism: In Search of a Philosophy and History of Anthropology*. Recuperado de <https://www.crcpress.com/Rationality-and-Relativism-In-Search-of-a-Philosophy-and-History-of-Anthropology/Jarvie/p/book/9781138928404>
- López del Castillo del Castillo del Castillo del Castillo del Castillo, J. (2016). *La racionalidad instrumental*. Recuperado de <http://racionalidadinstrumental.wikispaces.com/Racionalidad+Instrumental>
- Mosterín, J. (1978). *Racionalidad y acción humana*. Madrid, España: Alianza Universidad.
- Noguera, J. A. (1996). La teoría crítica: de Frankfort a Habermas. Una traducción de la teoría de la acción comunicativa a la sociología. *Papers*, (50), 133-153.
- Ortiz, J. (1997). *La constelación racional*. Recuperado de: <http://postgrado.una.edu.ve/filosofia/paginas/ortizcap1.pdf>.
- Platón. (s.f.). *El Banquete*. Recuperado de <http://www.filosofia.org/cla/pla/img/azf05285.pdf>.
- Ramírez, R.M. (2000). Razón y Racionalidad. Una dialéctica de la Modernidad. *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 7(21), 49-89.
- Russell, B. (1954). *Human Society in Ethics and Politics*. Londres, Inglaterra: George Allen & Onwin LTD.
- Vila Merino, E. (2015). *De la racionalidad instrumental a la racionalidad comunicativa en el mundo de la educación*. Recuperado de http://www.uhu.es/agora/version01/digital/numeros/07/07articulos/miscelanea/pdf_7/eduardo_vila.pdf.