

**UNIVERSIDAD COMPLUTENSE DE MADRID**

**FACULTAD DE DERECHO**



**LAS GRANDES CATEGORÍAS CONCEPTUALES  
DE LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE JÜRGEN  
HABERMAS.**

**MEMORIA PARA OPTAR AL GRADO DE DOCTOR  
PRESENTADA POR**

**José María Carabante Muntada**

Bajo la dirección del doctor

Marcelino Rodríguez Molinero

**Madrid, 2010**

**ISBN: 978-84-693-8786-3**

© José María Carabante Muntada, 2009



**LAS GRANDES CATEGORÍAS CONCEPTUALES DE LA  
TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE JÜRGEN HABERMAS**

**Tesis Doctoral presentada por José María Carabante Muntada**

**Director: Prof. Dr. Marcelino Rodríguez Molinero**

**Catedrático Emérito de Filosofía del Derecho**

**Universidad Complutense de Madrid**

**Facultad de Derecho**

**Madrid, 2009**



# ÍNDICE

INTRODUCCIÓN .....	17
<b>CAPÍTULO I.- ANÁLISIS HISTÓRICO Y CRÍTICO DE LAS CATEGORÍAS DE PUBLICIDAD, PÚBLICO Y SUS CONGÉNERES EN CONTRAPUNTO CON LAS DE PRIVACIDAD, PRIVADO Y LOS SUYOS .....</b>	<b>37</b>
<b>I. Delimitación temática y metodológica de la investigación sobre la publicidad.....</b>	<b>40</b>
1. <i>La estructura cambiante de la publicidad</i> en el contexto de la Teoría Política. La ambigüedad terminológica .....	42
2. Objeto y método de la investigación: La dialéctica de la publicidad burguesa.....	46
<b>II. Perspectiva histórica de la publicidad: La conformación de la publicidad burguesa.....</b>	<b>51</b>
1. Lo público y lo privado como principios organizatorios constantes en la Historia.....	52
2. La categoría histórica de publicidad representativa .....	55
3. El nacimiento de la Sociedad burguesa .....	57
4. La irrupción de la publicidad en la Sociedad burguesa .....	60

<b>III. Análisis teórico conceptual de la publicidad burguesa .....</b>	<b>63</b>
1. La categoría conceptual de la publicidad en la Filosofía ilustrada .....	64
2. La deriva teórica de la publicidad .....	68
<b>IV. La degeneración ideológica de la publicidad en las Sociedades del capitalismo tardío .....</b>	<b>73</b>
1. Alteración de la base estructural de la publicidad .....	74
2. La refeudalización de la publicidad .....	78
<b>V. La categoría normativa de la publicidad y su reconstrucción posterior en la Teoría de la Sociedad de Habermas .....</b>	<b>82</b>
1. El espacio público en las Sociedades contemporáneas .....	83
2. La publicidad como categoría socio-política y la democracia deliberativa .....	87
3. Algunas críticas a este enfoque y planteamiento .....	91
 <b>CAPÍTULO II.- TEORÍA Y PRAXIS EN LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HABERMAS .....</b>	 <b>97</b>
<b>I. La relevancia teórico-político de la dicotomía teoría y praxis .....</b>	<b>102</b>
1. <i>Teoría y Praxis</i> en el contexto general de la Filosofía y del marxismo de los años sesenta .....	104
2. La relación crítica de la teoría con la praxis en la actualidad .....	107

3. La importancia de la vinculación normativa de teoría y praxis: Una Teoría con fines prácticos .....	110
4. Una visión crítica a la disolución de la praxis en el racionalismo crítico .....	114
<b>II. Una interpretación histórica de la relación entre teoría y práctica .....</b>	<b>117</b>
1. La concepción clásica de la racionalidad práctica .....	119
2. La modificación metodológica y objetiva de la racionalidad práctica clásica .....	123
3. La superación ilustrada del problema práctico: Revolución y Derecho Natural .....	129
4. Teoría y praxis en el planteamiento marxista .....	133
<b>III. Posibilidades de mediación entre Ciencia y Política .....</b>	<b>140</b>
1. Descomposición analítica de los modelos de conexión de la Teoría con la Política: El modelo tecnocrático y el decisionista .....	142
2. El modelo pragmatista y la comunicación de expertos y ciudadanos como alternativa .....	147
3. Críticas a la propuesta de vincular la teoría con la praxis .....	153

**CAPÍTULO III.- UNA EPISTEMOLOGÍA CENTRADA EN LA CATEGORÍA DE INTERÉS ..... 159**

**I. Metodología y Epistemología en la primera etapa de Habermas ..... 162**

1.El concepto de interés como punto de partida para la crítica al positivismo ..... 164

2. Teoría de la Ciencia como Teoría de la Sociedad. Habermas y la continuación de la Teoría Crítica ..... 171

3. La relevancia de la tesis del “interés rector del conocimiento” ..... 175

**II. Génesis conceptual de las categorías de interés técnico e interés práctico ..... 181**

1. La Teoría del conocimiento y su disolución positivista en la Teoría de la Ciencia ..... 182

2. Determinación del interés técnico a partir del pragmatismo. Las Ciencias empírico-analíticas ..... 189

3. La Hermenéutica diltheyana y el descubrimiento del interés práctico del conocimiento ..... 194

**III. La Crítica como unidad de conocimiento e interés. El interés emancipatorio ..... 199**

1. El ejercicio autorreflexivo de la razón y la terapia psicoanalítica ..... 201

2. La aplicación de la Teoría psicoanalítica a la Sociedad. El positivismo de la Teoría freudiana de la evolución social ..... 205

3. La fundamentación teórica del interés emancipatorio. Las Ciencias Críticas y los límites de la Teoría del conocimiento .....	207
---	-----

**IV. Críticas a *Conocimiento e interés* como  
Teoría del conocimiento .....** 213

1. Críticas al estatuto epistemológico de la categoría de interés .....	215
2. Otras críticas a <i>Conocimiento e interés</i> .....	220

**CAPÍTULO IV.- LAS CATEGORÍAS DE TRABAJO E  
INTERACCIÓN SOCIAL Y EL SUPUESTO REDUCCIONISMO  
IDEOLÓGICO DE LA TÉCNICA .....** 225

**I. Dimensión antropológica y social de la técnica .....** 228

1. Un análisis radical de la técnica en el contexto filosófico del siglo XX .....	230
2. La racionalización moderna desde un punto de vista formal .....	234
3. El análisis de Herbert Marcuse de la unidimensionalidad de la Sociedad industrializada .....	237

**II. Trabajo e interacción como categorías conceptuales  
del actuar humano .....** 245

1. Crítica al determinismo histórico en la Ciencia .....	246
2. Trabajo e interacción como dimensiones del proceso de constitución humana .....	252
3. Trabajo e interacción como nuevo marco categorial .....	255



<b>III. La devaluación ideológica de la Ciencia y el proceso de racionalización en la Modernidad .....</b>	<b>260</b>
1.El marco institucional de las Sociedades y los subsistemas de acción racional .....	261
2. Reformulación de la categoría de racionalización. La Sociedad tradicional .....	265
3. La estructura de la Sociedad del capitalismo liberal .....	270
4. Cuándo y cómo surgió el concepto actual de ideología. Sus consecuencias sociológicas y políticas .....	272
5. La técnica como ideología. Las Sociedades del capitalismo tardío .....	275

**CAPÍTULO V.- COMPRENSIÓN, OBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES .....** 281

**I. Replanteamiento epistemológico de la Sociología .....** 286

1. La dialéctica entre Naturaleza y Cultura.....	287
2. La recuperación del dualismo metodológico por la Sociología comprensiva .....	289

**II. Objetividad y referencia empírica como categorías científicas básicas .....** 293

1. Las Teorías de la acción social: déficits empíricos y deficiencias metodológicas .....	296
2. Objetividad y experiencia en la Ciencias sociales .....	301

3. Clarificación conceptual de la categoría metodológica de la objetividad .....	307
<b>III. Comprensión y sentido como categorías centrales de las Ciencias sociales .....</b>	<b>309</b>
1. Implicaciones sociológicas del sentido y de la comprensión .....	310
2. Reconducción de la problemática metodológica al análisis del mundo de la vida social. E. Husserl y A. Schütz .....	312
3. El descubrimiento de la relevancia categorial del lenguaje .....	318
<b>IV. Una propuesta de reconstrucción de la Sociología crítica. El debate sobre las categorías de las Ciencias sociales .....</b>	<b>326</b>
1. La apertura hermenéutica a la categoría del lenguaje .....	328
2. El lenguaje entre la libertad y la dominación ideológica. Críticas a Gadamer .....	332
3. El sentido. Errores categoriales e ideológicos de la Teoría sistémica de N. Luhmann .....	336
4. El Psicoanálisis como Teoría de la Sociedad científica y crítica .....	341
5. Hacia una nueva Sociología crítica .....	343

<b>CAPÍTULO VI.- PROYECTOS PROVISIONALES DE TEORÍA DE LA SOCIEDAD. ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA SOCIOLOGICA DE “CRISIS SOCIAL” .....</b>	<b>347</b>
<b>I. La reformulación de algunas categorías marxistas .....</b>	<b>349</b>
1. El reduccionismo positivista de la praxis en el marxismo .....	350
2. Crítica a la teoría del valor-trabajo y la inaplicabilidad de la lucha de clases .....	355
3. La necesidad de “reconstrucción” del materialismo .....	359
<b>II. El concepto normativo de Sociedad y su aplicación a las Sociedades del capitalismo tardío .....</b>	<b>363</b>
1. Un concepto amplio de Sociedad para explicar las crisis sociales .....	364
2. Los elementos constitutivos de los sistemas sociales .....	367
3. El modelo descriptivo del capitalismo tardío .....	370
4. El programa compensatorio, la democracia formal y la estabilización de la lucha de clases .....	372
<b>III. Presupuestos para una Teoría de la evolución social .....</b>	<b>378</b>
1. La homología del desarrollo del individuo y del desarrollo social .....	380
2. El “principio de organización” de las Sociedades como explicación de sus cambios evolutivos .....	385

<b>IV. Un análisis teórico de las crisis sociales</b> .....	388
1. Tipos de crisis en los sistemas sociales .....	392
2. Tendencias a la crisis en el capitalismo tardío .....	394
3. Las inevitables crisis de legitimación y de motivación .....	396
4. La solución a las crisis. Proyectos teóricos sobre legitimidad procedimental .....	403

**CAPÍTULO VII.- LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA:  
UNA CATEGORÍA FUNDAMENTAL DEL ANÁLISIS  
SOCIOLÓGICO** .....

409

**I. La búsqueda de un nuevo paradigma de racionalidad** .....

416

1. El cambio de paradigma y sus implicaciones para la categoría de la racionalidad .....	418
2. La Teoría de la racionalidad entre la Ciencias reconstructivas y la Filosofía .....	423

**II. Un programa de Ciencia reconstructiva:  
La Pragmática universal** .....

429

1. Caracterización inicial de la Pragmática universal .....	430
2. La doble estructura del habla y el entendimiento como <i>telos</i> del lenguaje .....	433
3. Las pretensiones universales de validez .....	437

<b>III. Implicaciones filosóficas de la Pragmática universal .....</b>	<b>440</b>
1. La teoría pragmática del significado .....	441
2. La racionalidad discursiva y el concepto de situación ideal de habla .....	445
3. El trascendentalismo débil. Entre la necesidad y la contingencia .....	450
<b>IV. La categoría de racionalidad en la Teoría de la Sociedad .....</b>	<b>453</b>
1. La racionalidad de la acción. La categoría de la acción comunicativa o del trato comunicativo .....	454
2. El enfoque de la racionalidad desde la perspectiva de la categoría de la comprensión en las Ciencias sociales .....	461
3. El planteamiento empírico de la racionalidad y su universalidad. Teoría evolutiva de la racionalidad .....	464
4. La Teoría del actuar comunicativo .....	469
<b>CAPÍTULO VIII.- EL MUNDO DE LA VIDA SOCIAL Y EL SISTEMA COMO CATEGORÍAS NORMATIVAS DE LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y DE SU DESARROLLO EVOLUTIVO. REELABORACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA .....</b>	<b>477</b>
<b>I. La construcción de la categoría conceptual de “mundo de la vida social” .....</b>	<b>479</b>
1. La Teoría de la comunicación como fundamento de la Teoría de la Sociedad .....	480

2. Estatuto epistemológico de la categoría conceptual de mundo de la vida social o “ <i>soziale Lebenswelt</i> ” .....	487
3. Los componentes estructurales del mundo de la vida social y sus procesos .....	492
4. La acción comunicativa y los procesos de racionalización del mundo de la vida social .....	495
<b>II. La dimensión sistémica como complemento categorial del mundo de la vida social .....</b>	<b>498</b>
1. La complementariedad de las categorías sociológicas mundo de la vida social y sistema .....	499
2. La Sociedad integrada. Críticas a la Teoría de la Sociedad de T. Parsons .....	502
<b>III. La Teoría de la evolución social a la luz del paradigma comunicativo .....</b>	<b>504</b>
1. La evolución de las Sociedades como desacoplamiento de “ <i>Lebenswelt</i> ” y sistema. La diferenciación sistémica .....	505
2. La evolución de las Sociedades como racionalización del mundo de la vida social. La importancia de los medios de comunicación .....	509
3. Revisión de los procesos de racionalización modernos desde el nuevo paradigma normativo .....	514
4. La colonización del mundo de la vida social en las Sociedades contemporáneas como nueva categoría básica de la evolución social .....	517
<b>IV. Reelaboración de la Teoría Crítica .....</b>	<b>522</b>

<b>CAPÍTULO IX. LA ÉTICA DISCURSIVA, EL DERECHO Y LA POLÍTICA COMO GARANTES DE LA ESTABILIDAD DE LAS SOCIEDADES CONTEMPORÁNEAS .....</b>	<b>527</b>
<b>I. La pretensión universalista y cognitiva de la Ética discursiva .....</b>	<b>531</b>
1. Los diferentes usos de la razón práctica .....	532
2. El cognitivismo y el universalismo de la Moral discursiva .....	539
3. Formalismo y procedimentalismo .....	544
4. El transcendentalismo débil y los límites de la Ética discursiva .....	550
<b>II. El Derecho como categoría de intermediación social: Entre facticidad y validez .....</b>	<b>555</b>
1. El programa de una Teoría discursiva del Derecho .....	557
2. El Derecho como medio de integración social. Dimensiones de la tensión práctica entre facticidad y validez .....	563
3. Complementariedad de Moral y Derecho .....	570
4. Reconstrucción del sistema de derechos y del Estado de Derecho .....	576
<b>III. Política discursiva y democracia deliberativa .....</b>	<b>581</b>
<b>CONCLUSIONES .....</b>	<b>593</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>607</b>







## INTRODUCCIÓN

Jürgen Habermas es, tal vez, uno de los filósofos y sociólogos vivos más importantes. Dieter Henrich dijo de él, ya en el lejano 1973, que se trataba del teórico alemán más influyente del momento, después de Heidegger<sup>1</sup>. Sus aportaciones traspasan las fronteras disciplinarias comúnmente admitidas; en todas ellas ha realizado contribuciones importantes. Puede ser considerado además el último de los pensadores ilustrados y, en este sentido, toda su obra constituye un esfuerzo gigante para aprovechar los logros de la Modernidad sin incurrir en sus excesos. Habermas es, en definitiva, uno de los últimos pensadores con pretensiones teóricas relevantes, que destaca a la vez por su originalidad y por su brillantez<sup>2</sup>.

En este trabajo de investigación tratamos de exponer y explicar el contenido y el alcance de las grandes categorías conceptuales que conforman la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas. La importancia

---

<sup>1</sup> Cfr. D. HENRICH, *Zwei Reden. Aus Anlass des Hegel-Preisses* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974), p. 21-22. En él se recoge la *laudatio* que realizó con motivo de la concesión en 1973 del Premio Hegel de la Ciudad de Stuttgart a J. Habermas.

<sup>2</sup> Esta opinión la comparte uno de los primeros españoles que ha estudiado la obra de Habermas, D. INNERARITY, en su *Dialéctica de la Modernidad* (Madrid, Rialp, 1990), p. 264.

que ha tenido su obra desde los años sesenta, un dato irrefutable, justifica cualquier intento serio de comprenderla y darla a conocer. No es de extrañar, por ello, que en las Universidades de todo el mundo se estudien sus escritos y se realicen investigaciones sobre gran parte de ellos. En el ámbito español proliferan más bien los ensayos y trabajos sobre algunos aspectos concretos de sus obras. En la presente investigación, sin embargo, intentaremos abordar su estudio desde una perspectiva global, que supere las visiones particulares. Las últimas investigaciones que se han hecho analizan algunos puntos específicos de sus aportaciones, como, por ejemplo, la Teoría consensual de la verdad, su propuesta de racionalidad discursiva, y, por supuesto, su relación con la Escuela de Frankfurt; otras se centran en el análisis de sus últimas reflexiones, como son el caso de la Ética discursiva o la Teoría discursiva del Derecho. Es difícil, en cualquier caso, encontrar una investigación dedicada a analizar su Teoría de la Sociedad globalmente considerada.

El objeto de esta tesis es, por tanto, intentar una exposición completa de la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas sobre la base del análisis singularizado de las que él mismo denomina categorías conceptuales fundamentales. Para llevarlo feliz término, se examinan prácticamente todas sus publicaciones, las críticas que ha recibido y el desarrollo de algunas polémicas que, en sustancia, no constituyen hechos aislados sino que son fruto de incontables discusiones filosóficas y sociológicas. Sin embargo, todos estos puntos serán estudiados en la medida en que sirvan para aclarar, subrayar o fundamentar las categorías centrales de su Teoría de la Sociedad.

## I

Desde los años sesenta, a raíz sobre todo de su trabajo de habilitación sobre la categoría de la publicidad y sus cambios estructurales, se perfila en la trayectoria intelectual de Habermas una línea de investigación sistemática que, como trataremos de mostrar, le llevará a plantear la conveniencia e incluso la necesidad de proceder a la elaboración de una nueva Teoría de la Sociedad, proyecto que hará efectivo al publicar en 1981 su obra cumbre, *Teoría de la acción comunicativa*. En este trabajo de investigación intentamos seguir los pasos del proceso, no siempre lineal, de su elaboración desde la perspectiva del participante, por emplear una expresión recurrente del autor. Un estudio detenido de todas sus publicaciones nos ha revelado que en ese largo proceso se fraguan conceptos e ideas, términos y expresiones que constituyen la columna vertebral de su Teoría de la Sociedad y que han enriquecido notablemente la Sociología y la Filosofía contemporáneas.

En incontables ocasiones se ha llamado la atención sobre la dificultad y la complejidad de las obras y escritos de Jürgen Habermas. De hecho, cualquiera que acceda confiadamente a ellos puede quedar sobrecogido y abrumado por la variedad de temas y tópicos que en ellos son tratados, por la cultura enciclopédica, el conocimiento científico y el método riguroso que el autor maneja, por el lenguaje especializado y a veces excesiva y específicamente suyo, por la novedad de perspectivas y de tradiciones diversas que tiene en cuenta y, finalmente, por el uso de la argumentación

circular<sup>3</sup>. Pero todo esto, a pesar de la complejidad que conlleva, le hace ser a la vez un autor sugerente y en cierto modo atractivo. En efecto, por mucho que importune, Habermas ofrece al estudioso la posibilidad de reflexionar con él y seguir de cerca los pasos de su pensamiento.

Tras conocer toda su trayectoria intelectual, la tarea principal de este estudio ha consistido especialmente en abrir sendas en la cantidad de vegetación que aparece en sus escritos y en sus obras con la finalidad primordial de descubrir y analizar las categorías que constituyen el núcleo de su Teoría de la Sociedad. Para ello fue menester sumergirse en sus escritos, estudiarlos, buscar las divergencias y las convergencias observables y constatables en las diferentes etapas de su pensamiento, y mostrar, en última instancia, la relación interna y la coherencia entre unas y otras categorías conceptuales.

Esta tarea se complica considerablemente porque Habermas presenta sus innovaciones teóricas en diálogo con diversas tradiciones, escuelas y autores, a veces muy dispares entre sí. Ya desde su juventud, como él mismo confiesa, fue siempre un intelectual preocupado por todo y que asimilaba todo<sup>4</sup>. La tradición filosófica universal, los padres del marxismo occidental, la Escuela de Frankfurt, la Filosofía académica alemana de las primeras décadas del siglo XX, desde el neokantismo, pasando por la Fenomenología de E. Husserl, Heidegger y el existencialismo alemán, la Hermenéutica, el Psicoanálisis de S. Freud, las principales Escuelas sociológicas (Sociología comprensiva, el Funcionalismo, la Teoría de sistemas, la Etnometodología), la Filosofía anglosajona, en especial la

---

<sup>3</sup> Cfr. A. GIDDENS, “¿Razón sin revolución?”, en AA.VV., *Habermas y la Modernidad* (Madrid, Cátedra, 1994), p. 154.

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo (Barcelona, Península, 1997), p. 140.

Filosofía analítica del lenguaje, la Filosofía y la Teoría de la Ciencia, la Teoría de la Moral y la Teoría del Derecho, la Filosofía y la Ciencia política, el pensamiento filosófico posmoderno, etc., etc. De todas las tradiciones, escuelas y autores Habermas acumula conocimientos, los procesa y los reformula con una terminología propia. De esta variedad temática y de la mezcla de tradiciones de pensamiento provienen las principales dificultades, que en principio parecían insalvables, para emprender y realizar este trabajo. En ocasiones fue preciso vérselas con disciplinas y corrientes teóricas muy dispares, por no decir contradictorias, y estudiarlas en profundidad, para descubrir cuáles eran los conceptos aceptados y cuáles originales en su vasta producción científica y filosófica. Esta labor, aunque ardua, ha resultado enormemente formativa y ha permitido catalogar las categorías centrales de la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas en tres tipos: aquellas que son reacuñaciones de conceptos de índole diversas –por ejemplo, mundo de la vida social, sistema, racionalización-, que Habermas personaliza y metaboliza y a las que a veces añade un significado nuevo; las que son innovaciones propias –por ejemplo, colonización del mundo de la vida social, actuar o acción comunicativa, racionalidad discursiva- a las que llega mediante un estudio crítico de las principales corrientes de la Filosofía y de la Sociología; y, finalmente, aquellas que acepta y se limita a transmitir, como acción social y otras de similar calibre.

Interesa subrayar, para poder evaluar debidamente este trabajo, que las categorías conceptuales aquí estudiadas y analizadas constituyen, como ya hemos apuntado, la columna vertebral de la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas. Son, por decirlo así, la estructura arquitectónica sobre la que ésta se levanta y consigue colmar sus pretensiones científicas. Insistimos también en que, como este estudio adopta desde el principio al fin una

perspectiva global, se ha tenido en cuenta principalmente el *corpus* completo de su producción; el título de sus obras refleja, ciertamente, cuáles son y cómo se denominan lingüísticamente los conceptos fundamentales sobre los que su Teoría de la Sociedad se sustenta, si bien para entenderlos debidamente es preciso recurrir a los términos originales alemanes que los expresan, ya que con frecuencia las traducciones desfiguran o reducen, e incluso mutilan o trastuecan, su significado. Como fruto primero de esta minucioso análisis ha sido posible identificar y enumerar al menos estas categorías conceptuales: publicidad y público, teoría y praxis, conocimiento e interés, ciencia, técnica e ideología, trabajo e interacción, crisis social, Sociedad civil, evolución social, comprensión, objetividad y sentido, “*soziale lebenswelt*” o mundo de la vida social y sistema, racionalidad comunicativa y racionalidad discursiva, acción instrumental y acción comunicativa, colonización del mundo de la vida social, Ética discursiva, Derecho y Estado democrático de Derecho, Política deliberativa, etc., etc. Estas categorías tienen ciertamente desigual relevancia, pero de una u otra forma su Teoría de la Sociedad se apoya en ellas, se explica mediante ellas y es ininteligible sin ellas, con independencia de que en su análisis lógico y científico quepa matizar algunos aspectos o responder, como el autor hace con frecuencia, a las objeciones y críticas que se le han hecho.

En cuanto al método utilizado para la elaboración de esta tesis doctoral, se ha optado por el método analítico descriptivo. El campo de estudio está delimitado por la Teoría de la Sociedad. No obstante es preciso tener muy en cuenta, como el propio autor ha señalado, que la Teoría de la Sociedad es la mejor disciplina que conecta con los problemas de la

racionalidad<sup>5</sup>. Precisamente toda la trayectoria intelectual de Habermas puede ser descrita como la búsqueda de un equilibrio permanente entre la reflexión filosófica y la reflexión social. Hacemos estas advertencias porque en ocasiones es preciso vérselas con temas de gran envergadura filosófica, cuando su importancia lo requiere para poder definir y delimitar las categorías conceptuales de una Teoría de la Sociedad tan compleja y desarrollada como la que aquí es objeto de estudio.

Nos ha parecido que la mejor manera de presentar los resultados obtenidos en este trabajo investigación era respetar la datación cronológica y biográfica de las obras y escritos objeto de estudio, sin perder por ello la referencia a la línea de continuidad con que fueron elaborados. En consonancia con esta decisión, el criterio seguido en la organización del material recogido y la redacción final del trabajo ha sido partir de la fecha de publicación de sus principales ensayos filosóficos. Ahora bien, como el pensamiento de Habermas ha estado, y sigue estando, en permanente evolución, las categorías que lo sustentan y lo expresan se han ido conformando paulatinamente a lo largo de su vida académica e intelectual. Por eso a veces se ha considerado oportuno que, con independencia del año de publicación de una determinada obra, se estudie en otro capítulo para preservar la unidad temática. Es el caso del capítulo V. En él se hace referencia a la categorías de la comprensión y el sentido en las Ciencias sociales, que Habermas maneja en el informe bibliográfico titulado *Zur Logik der Sozialwissenschaften*, publicado en 1967 en la revista *Philosophische Rundschau*. Si bien es cierto que, por la fecha, este estudio pertenece a la primera etapa de su trayectoria, ha parecido conveniente

---

<sup>5</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 2003), p. 18.



analizar estas categorías en la etapa intermedia o preparatoria de la *Teoría de la acción comunicativa*, un hecho que está justificado si tenemos en cuenta que el citado informe apareció en forma de libro, junto con otros artículos, en 1970. Lo mismo ocurre en el último período, dominado por la Ética, el Derecho y la Política de corte discursivo: algunos de sus ensayos dedicados a estos temas fueron escritos durante la década de los ochenta del siglo pasado, pero, al ser una aplicación de la Pragmática universal, es aconsejable incluir su estudio en el capítulo dedicado al último Habermas, que comienza en 1991.

A las dificultades de comprensión de la obra de Jürgen Habermas se añade la dificultad lingüística. En lo posible he consultado las obras originales, para lo que he tenido la asistencia y el asesoramiento del director de este trabajo de investigación. Pero cualquiera que tenga interés en leer y estudiar a Habermas cuenta con la singular ventaja de que, al ser uno de los principales pensadores del mundo actual, sus obras han sido traducidos a nuestra lengua, salvo algunos *Kleine Politische Schriften* de la década de los ochenta<sup>6</sup>. Junto con la edición original en su propia lengua, hemos utilizado las traducciones en español y, en algunos casos, en inglés e italiano. Todas ellas aparecen en la bibliografía, en la que se distinguen las obras de Habermas y sus traducciones, los estudios sobre su obra y, finalmente, la bibliografía complementaria. Asimismo, he consultado algunos trabajos que Habermas publicó en diversas ocasiones y lugares, incluidos los divulgativos, dados a conocer por la prensa escrita.

---

<sup>6</sup> Los tres primeros tomos de *Kleine Politische Schriften* no se han publicado separadamente en castellano. En 1988 apareció en España *Ensayos políticos*, o. c., que recopilaba algunos de ellos. A partir de entonces, salvo *Kleine Politische Schriften VIII*, publicado en 1995, se han traducido sistemáticamente.

La obra escrita de Habermas es inmensa y, de por sí, es posible reunir sólo con ella una extensa bibliografía. Pero, teniendo en cuenta que el objeto de investigación se circunscribe al análisis de sus categorías conceptuales, he procurado centrarme en el estudio minucioso de sus obras y de sus referentes intelectuales. Ello no es obstáculo para tener también presente gran parte de la bibliografía crítica que existe sobre él. Es tanta la cantidad de ensayos, monografías y volúmenes dedicados a su obra, que con frecuencia se corre el riesgo de perder la perspectiva y dejarse anegar por las corrientes sin fin, no siempre salubres, que se han internado por ella. De todos modos, en la parte dedicada a la bibliografía menciono los estudios que me han parecido de mayor interés, ya sea porque ofrecen un análisis, descriptivo o crítico, de la totalidad de la obra habermasiana, ya sea porque aportan luz sobre algunas de las categorías específicamente analizadas.

## II

Para conocer y seguir la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas, parece conveniente apuntar, aunque sea muy brevemente, los datos biográficos más relevantes y señalar cuáles han sido las etapas de su vida intelectual<sup>7</sup>. Con respecto a lo primero conviene recordar que Habermas procede de Renania septentrional, pues nació en Düsseldorf en 1929. Como la de muchos otros niños alemanes, su infancia estuvo marcada por los duros años del nacionalsocialismo, el partido hegemónico que consiguió hacerse con el poder en 1933, cuando sólo tenía cuatro años de edad. Sus primeros años transcurrieron pacíficamente en Gummersbach, donde su

---

<sup>7</sup> Para estos datos, nos basamos en las siguientes obras: R. WIGGERSHAUS, *Jürgen Habermas*, (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2004), p. 7 y ss. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School* (Oxford, Polity Press, 1995), p. 537 y ss. J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas* (Madrid, Alianza, 2003), p. 163.

padre desempeñaba el cargo de presidente de la Cámara de Comercio. Fue durante sus estudios primarios y secundarios cuando la lacra del nazismo embadurnó su vida infantil y su adolescencia. Desde 1949 a 1954, superado ya el trauma de la guerra, estudió en las Universidades de Bonn, Göttingen, y Zurich, adquiriendo una sólida formación en diversas disciplinas como Filosofía, Historia, Psicología, Literatura y Economía. Sus primeros maestros fueron E. Rothacker y O. Becker. Desde su época de estudiante, supo combinar el estudio serio y científico con una actividad publicística importante. Comenzó a escribir sus primeros artículos de crítica cultural en el *Handelsblatt*, un periódico de Düsseldorf, en *Merkur* y en los *Frankfurter Hefte*. En 1953 alcanzó cierta notoriedad al publicar en *Frankfurter Allgemeine Zeitung* un comentario sobre la *Introducción a la Metafísica* de M. Heidegger, en el que señala que la Filosofía de éste revelaba ya sus simpatías por el nazismo. Por la misma época se produjo su acercamiento sistemático al marxismo: Marx, Lukács, la Escuela de Frankfurt, etc. Y en 1954 se doctoró en Filosofía con una tesis sobre el pensamiento de Schelling, titulada *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken*.

Terminados sus estudios universitarios, el joven Habermas consiguió integrarse en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt. Gracias a la organización de conferencias que Horkheimer gestionó en 1956 para conmemorar el centenario de Freud, conoció el Psicoanálisis, una corriente que influirá decisivamente en su pensamiento posterior. Como miembro del mencionado Instituto, llevó a cabo una investigación sobre los estudiantes universitarios y la Política. Fue también asistente de Theodor W. Adorno hasta 1959, fecha en la que, debido a la oposición personal de M. Horkheimer, se marchó a la Universidad de Marburgo para preparar y

defender su trabajo de habilitación con W. Abendroth. Entre 1961 y 1964, profesó como *Privatdozent* en la Universidad de Marburgo y fue profesor extraordinario en la Universidad de Heidelberg, gracias a la mediación de H.- G. Gadamer y K. Löwith. Finalmente, en 1964 optó al puesto de profesor de Filosofía y Sociología en la Universidad de Frankfurt, en sustitución de Horkheimer, cargo que desempeñó hasta 1971.

Ya en la década de los años sesenta del pasado siglo, Habermas adquirió fama de un intelectual comprometido con la izquierda. Como miembro de la Liga Socialista, apoyó a la Asociación de estudiantes del partido SPD, la llamada SDS, de la que fue uno de sus líderes teóricos. Sin embargo, a finales de esa década convulsa, se alejó de las posiciones extremistas y violentas de los estudiantes de izquierdas. Con una frase que años después él mismo calificó de desacertada, les llamó sin reparo alguno “fascistas de izquierdas”. En 1971 fue nombrado codirector del Instituto Max Planck para las Ciencias sociales, con sede en Starnberg, donde permaneció diez años. Allí dirigió varios grupos de investigación y completó sus reflexiones teóricas con observaciones empíricas y trabajos de campo. En 1973 le fue concedido el Premio Hegel de la ciudad de Stuttgart, y en 1976 el Premio S. Freud de la Academia de la Lengua y la Poesía de Darmstadt. A principios de la década de los ochenta regresó a la Universidad de Frankfurt, ahora en calidad de Profesor Ordinario, regentando la cátedra hasta que en 1994, al cumplir los 65 años, fue nombrado Profesor Emérito.

Con el fin de proceder con cierto rigor histórico y metodológico he optado por aceptar la distinción comúnmente aceptada de dos grandes períodos en la producción filosófica y científico-sociológica de Jürgen Habermas: uno anterior a su formulación de la Teoría del actuar

comunicativo, y otro que arranca de ella y llega al momento actual. No obstante, siguiendo muy de cerca la introducción que R. Wiggershaus<sup>8</sup> hace a su obra, he preferido distinguir cuatro etapas en su trayectoria intelectual, que corresponden al primer Habermas (1961-1971), al segundo Habermas (1971-1981), al de su madurez intelectual (1981-1991), y el que se ha dado en llamar el último Habermas (de 1991 hasta hoy).

a) *El primer Habermas (1961-1971)*. Esta etapa de su vida intelectual comprende desde que defendió su trabajo de habilitación en la Universidad de Marburgo hasta que fue nombrado codirector del Instituto Max Planck de Starnberg. Durante ella comenzó a construir las bases de su Teoría de la Sociedad, partiendo de la categoría de publicidad. Se decidió también a investigar los contextos sociales y políticos de las Sociedades contemporáneas y su influencia en la conformación de la Teoría de la Sociedad, sin olvidar sus condicionantes epistemológicos. Se trata de una etapa de tentativa, de marcado carácter proyectivo, con contribuciones que el propio él mismo juzgaría después provisionales. A ella corresponden las siguientes obras: *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (1962); *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (1963); *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (1968); *Erkenntnis und Interesse* (1968); y *Protestbewegung und Hochschulreform* (1969). Su estudio se realiza en los capítulos I-IV.

b) *El segundo Habermas o el período de transición (1971-1981)*. Siguiendo a R. Wiggershaus, esta etapa comienza al ser nombrado, junto con C.-F. Weizsäcker, director del nuevo Instituto Max Planck, dedicado a “La investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico”.

---

<sup>8</sup> En la magnífica obra R. WIGGERSHAUS, *Jürgen Habermas* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2004), p. 7 y ss.

El nuevo cargo obligó a un cambio de residencia; Habermas se trasladó a Starnberg, donde está la sede del Instituto. Gracias a la colaboración de otros investigadores, pudo enriquecer sus reflexiones teóricas con datos empíricos que se obtenían en el centro de investigación. El sesgo tentativo de la primera etapa cambia claramente: la idea que ahora predomina es elaborar el proyecto omnicomprendivo de una nueva Teoría de la Sociedad, y para alcanzarlo se dedicó a investigar sus fundamentos. A esta etapa corresponden los siguientes libros: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (de 1967, pero que apareció en como libro en 1970); *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (1971, junto con N. Luhmann); *Philosophisch-politische Profile* (1971); y *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (1973). Cabe destacar, para calibrar su cambio de perspectiva y el ulterior desarrollo de algunas de sus principales categorías conceptuales, estas otras dos publicaciones: *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (1973) y *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (1976). Se trata de los libros más relevantes, dejando de lado las intervenciones y conferencias en los que ofrece un primer esbozo de su programa de Pragmática universal. Al estudio de esta singular etapa están dedicados los capítulos V y VI.

c) *El tercer Habermas o Habermas de la edad madura (1981-1991)*. Se trata de una etapa marcada por un importante hecho biográfico: Habermas regresa como profesor a la Universidad de Frankfurt en 1981. Es el período que está dominado por la publicación, en 1981, de su obra cumbre en la que formula definitivamente su Teoría de la Sociedad: *Theorie des kommunikativen Handelns. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*. En 1984 publicó sus *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des*

*kommunikativen Handelns*. En esta etapa es preciso tener en cuenta otras dos obras que perfilan los conceptos que captan y explican el actuar comunicativo. Nos referimos a *Der philosophische Diskurs der Moderne* (1985) y *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze* (1985). De su análisis minucioso se ocupan los capítulos VII y VIII.

d) *El último Habermas (desde 1991)*. He decidido hablar del último Habermas para referirme al desarrollo específico de tres ámbitos del actuar comunicativo. Se trata de una etapa en la que, sin dejar de lado la explicación de ciertas categorías, trabaja seriamente en una ampliación de su Teoría de la Sociedad para extenderla a los campos limítrofes de la Ética, del Derecho y de la Política. A ella pertenecen, con independencia de su datación, ya que, como se ve, algunas de ellas fueron publicadas en la década anterior, las siguientes obras: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln* (1983); los tomos V (1985), VI (1987) y VII (1990), de sus *Kleine politische Schriften*; *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991); *Faktizität und Geltung* (1992); *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (1996); *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (1998); *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (1999); los tomos VIII (1995) y IX (2001) de sus *Kleine politische Schriften*; *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (2001); *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (2001); *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (2005) y los tomos X (2004) y XI (2008) de *Kleine politische Schriften* (2008).

### III

Nos queda únicamente señalar, como es preceptivo, las fases del proceso de elaboración de este trabajo de investigación y los medios con que he contado para llevarlo a cabo. El método seguido en la elaboración se desarrolló en tres etapas diferenciadas. La primera, después de delimitar el objeto de la investigación, consistió en la búsqueda de material bibliográfico. Gracias a la amable orientación del Director de la tesis y a la biblioteca del Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Complutense, pude identificar todas las obras de Habermas, consultar en ocasiones las primeras ediciones y tener acceso a gran parte de la bibliografía crítica que se ha escrito sobre él. Como ya he mencionado, la tarea de selección bibliográfica no fue fácil debido a la gran cantidad de trabajos que estudian o analizan sus obras y escritos. Tras el estudio de todos y cada una de ellos, elaboré un esquema inicial de trabajo bajo la supervisión e inestimable ayuda del profesor M. Rodríguez Molinero, en el que identificaba las diferentes categorías objeto de análisis.

Durante la segunda fase escribí un primer borrador, que ha sido la base de este trabajo. A medida que avanzaba la investigación, tuve que retocar e incluso rectificar muchas cuestiones. Terminado el borrador de los diferentes capítulos previamente diseñados, lo sometí a la crítica y revisión del Director, para que hiciera las correcciones, rectificaciones y aclaraciones que considerara oportuno. Esto ha permitido que la tesis que presento tenga una unidad y una coherencia temática que, de otra forma, hubiese sido más difícil de alcanzar, debido a la ingente producción de Habermas y de sus comentaristas y críticos.



Asumidas todas las observaciones, críticas e incluso adiciones del Director de la tesis, las incorporé al texto. En base a todo ello, en la tercera fase realicé la versión definitiva que, sin lugar a dudas, ha exigido una mayor atención y dedicación. En esta última redacción unifiqué la terminología y procuré perfeccionar el texto para facilitar su lectura. He puesto especial empeño en resaltar la línea de continuidad que se observa en toda la trayectoria intelectual del autor. Además he tratado de reproducir la máxima fidelidad su pensamiento original, sin abusar de apreciaciones ni de comentarios innecesarios o de críticas que desvirtuaran el objetivo de esta tesis. Aunque he señalado algunas de sus deficiencias o ambigüedades, creo que queda suficientemente demostrado que lo relevante en esta investigación es estudiar y analizar las que el mismo Habermas denomina categorías fundamentales de su Teoría de la Sociedad. Por último, he intentado ser ecuánime a la hora de seleccionar la bibliografía citada en el texto, evitando que fuera excesiva, algo no siempre fácil de conseguir.

En cuanto a los medios con que he contado para realizar este trabajo de investigación, he disfrutado durante cuatro años de una Beca predoctoral del Ministerio de Educación, dentro del programa de ayudas a la Formación del Profesorado Universitario. Esto me ha permitido dedicar una parte importante de mi tiempo a adquirir una sólida formación en diferentes materias, así como a profundizar en aspectos de la obra de Habermas que, de otra forma, hubieran escapado a mi comprensión. Durante los años de disfrute de la beca, en el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad Complutense, dirigido en su primera fase por el Director de esta tesis, he disfrutado de un acceso privilegiado a su rica biblioteca. También he podido asistir a varios congresos de Filosofía política y Social, a los que acudí por mediación del Director de este trabajo. La Biblioteca de

Filosofía de la Universidad Complutense, la Biblioteca de Filosofía del Consejo Superior de Investigaciones Científicas y la Biblioteca Nacional, me han abierto libremente sus puertas y me han facilitado el acceso a sus fondos bibliográficos, que he podido utilizar siempre que ha sido necesario.

No quisiera concluir esta introducción sin expresar mi gratitud por la ayuda recibida durante estos años de investigación. En primer lugar, a su director, el Dr. Marcelino Rodríguez Molinero, quien, desde el principio, ha sido el principal impulsor de este trabajo. Gracias en gran parte a él pude disfrutar de la beca predoctoral. Su asistencia continua y su atención preferente en todas las etapas de su elaboración han sido imprescindibles para conseguir un resultado exitoso. Su conocimiento de la metodología de la investigación y sus largos años de docencia universitaria quedaban patentes en cada uno de nuestros encuentros y son la principal ayuda con que he podido contar para realizar este trabajo. Debo también reconocer que en repetidas ocasiones ha subsanado mis deficiencias en un tema tan arduo como el que es el objeto de esta tesis, y que con su minuciosa corrección, sus pertinentes aclaraciones y, sobre todo, con sus sugerencias y adiciones ha contribuido de manera decisiva a su elaboración y redacción definitivas. Gracias a ellas, el contenido y el alcance de algunas categorías y conceptos claves, que no siempre resultan inteligibles por la traducción que de ellos se hace y los contextos en que son utilizados, han quedado suficientemente aclarados, y bastantes pasajes del texto, que sin ellos hubiera sido difícil comprender, presentan ahora una redacción lúcida y de fácil y agradable lectura. Junto con este asesoramiento científico, he de subrayar lo importante que ha sido para mí contar en todo momento con su confianza y amistad.

Debo agradecer también al profesor José Iturmendi Morales la atención que siempre me ha dispensado en mi etapa de formación académica y sus enseñanzas en los cursos de doctorado, pero sobre todo el interés y apoyo a mi trabajo de investigación y a mi preparación para la docencia universitaria desde su cargo de Decano de la Facultad de Derecho de la Universidad Complutense. Estoy también sinceramente agradecido al profesor Juan Antonio Martínez Muñoz tanto por sus enseñanzas y consejos como por la atención y confianza que ha depositado durante estos años en mi trabajo, además del ánimo que me ha infundido en los momentos de desaliento. Al profesor José Miguel Serrano Ruiz Calderón, le estoy agradecido por haber hecho posible que este trabajo pudiera relacionarse con su Proyecto de Investigación financiado por el Programa de I+D del entonces Ministerio de Educación y Cultura. A Menchu Castellanos y a Juan López, secretaria y bibliotecario del Departamento de Filosofía del Derecho, quiero darles las gracias también por su atención y amistad. Agradezco también a la dirección y al profesorado del Centro Universitario Villanueva la ayuda que me han prestado, especialmente en la fase final de este trabajo. Con Joaquín Alarcón y Antonio Ferrer, compañeros de doctorado, tengo una gran deuda tanto profesional como personal por su constante apoyo y sus amigables consejos.

Finalmente, en lo personal, he de agradecer el apoyo constante que he recibido de mi mujer, Belén, siempre dispuesta a ayudarme cuando más lo necesitaba; sin su aliento y su colaboración quizá este trabajo no hubiera podido llegar a feliz término. Del mismo modo agradezco la inestimable ayuda de mi familia, especialmente de mis padres, que fueron los primeros en animarme a dedicar todo el tiempo necesario a la elaboración de esta

tesis doctoral para optar al título de Doctor por la Universidad Complutense de Madrid, en la que cursé íntegramente la carrera de Derecho.



## CAPÍTULO I

### ANÁLISIS HISTÓRICO Y CRÍTICO DE LAS CATEGORÍAS DE PUBLICIDAD, PÚBLICO Y SUS CONGÉNERES EN CONTRAPUNTO CON LAS DE PRIVACIDAD, PRIVADO Y LOS SUYOS

Con la publicación de su trabajo de habilitación, que tuvo cierto éxito en el contexto académico, comienza la primera parte de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas que, de acuerdo a lo que dijimos, se extiende hasta su paso al Instituto Max Planck de Starnberg en 1971. Son años fructíferos desde el punto de vista académico: es profesor en la Universidad de Marburgo, profesor extraordinario por invitación de H.-G. Gadamer y con el apoyo de K. Löwith en la Facultad de Filosofía de Heidelberg y profesor de Filosofía y Sociología, en sustitución de M. Horkheimer, en Frankfurt. Su trabajo de habilitación para la docencia universitaria, presentado en la Universidad de Marburgo en 1961, lleva por título *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, cuya mejor traducción es *La estructura cambiante de la publicidad*, y con el subtítulo *Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft*, es decir, *Investigaciones sobre una categoría de la Sociedad burguesa*. El uso del término

“publicidad”, que reproduce exactamente el término alemán “*Öffentlichkeit*”, está plenamente justificado porque el Diccionario de la Real Academia asigna como primera acepción de “publicidad” la de “cualidad o estado de público”. Se evitan así vocablos como esfera, opinión, espacio, sector, etc. El hecho de que el uso lingüístico actual, potenciado por los medios de comunicación, haya conseguido que sea la segunda acepción que le atribuye el Diccionario la única de uso corriente, no invalida la legitimidad de la primera acepción.

Se trata, como él mismo explica en el prólogo, de una investigación sobre un tema sumamente complejo, que excede la competencia de una sola disciplina científica, en cuanto en ella se involucran aspectos sociológicos y económicos, jurídicos y politológicos, de Historia social e Historia de las ideas. Y es que “la categoría de la publicidad debe ser más bien investigada en el ancho campo en que en otro tiempo la Política tradicional hizo acto de presencia”<sup>1</sup>. Precisamente los trabajos sobre la publicidad burguesa de Habermas han recibido elogios por su interdisciplinariedad<sup>2</sup>.

En cuanto al término, con independencia de lo señalado, utilizaremos indistintamente “publicidad”, “espacio público” y, en ocasiones, “dimensión pública”. Para calibrar la importancia de esta obra, hay que señalar que en ella se encuentran ya, *in nuce*, muchas ideas y consideraciones que serán matizadas, pero mantenidas, a lo largo de su

---

<sup>1</sup> Cfr. *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990), p. 51. Es la reedición de la obra original, publicada en Neuwied en 1962, a la que Habermas añade un interesante prólogo. La versión aquí utilizada es *Historia y crítica de la opinión pública. La transformación estructural de la vida pública*, trad. de A. Doménech (México. Editorial Gustavo Gili, 1ª ed. 2002).

<sup>2</sup> Cfr. LI. KRAMER, “Habermas, History, and Critical Theory”, en C. CALHOUN (ed.), *Habermas in the public Sphere* (Cambridge, MIT Press, 1992), p. 236.

trayectoria filosófica<sup>3</sup>. Por otro lado, Habermas ha señalado que la reflexión sobre el espacio público ha sido el tema fundamental de su Teoría de la Sociedad<sup>4</sup>. Nos referimos a temas como la consolidación de la democracia, su radicalización en los sistemas sociales contemporáneos y la insistente necesidad de recuperar espacios políticos de carácter participativo<sup>5</sup>. “Publicidad” constituye una categoría conceptual de la Teoría de la Sociedad de Habermas, pero también es una categoría determinante de ella. Naturalmente, a lo largo del tiempo, ha matizado y cambiado alguna de sus posturas iniciales; pero generalmente las modificaciones introducidas deben encuadrarse más en el sentido de aclaraciones que en la de ruptura con sus intuiciones primigenias<sup>6</sup>. Este primer ensayo resulta ser, en cualquier caso, una aportación indispensable para el estudio de la Teoría política contemporánea y, junto a su repercusión teórica, en disciplinas en apariencia tan alejadas de la nuestra como las del periodismo, también hay que señalar su repercusión práctica<sup>7</sup>.

---

<sup>3</sup> A juicio de Colom, *Historia y crítica de la Opinión Pública* constituye un avance considerable para la elaboración definitiva de la comunicación discursiva y su aplicación a la Política. Véase F. COLOM, *Las caras del Leviatán* (Barcelona, Anthropos, 1992), p. 194. Para Calhoun, en este libro se encuentra prefigurada toda la obra habermasiana, como indica en la introducción a C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 5.

<sup>4</sup> Cfr. *Entre naturalismo y religión*, trad. de P. Fabra y otros (Barcelona, Paidós, 2006), p. 26.

<sup>5</sup> Cfr. C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 2. La apuesta de Habermas por una “democracia participativa” o “radicalizada” ha cobrado mayor fuerza en sus últimas obras, por ejemplo, en la crítica a la “comitocracia” de la Unión Europea actual. Cfr. *Tiempos de transiciones*, trad. de R. de Agapito Serrano (Madrid, Trotta, 2004), p. 97, donde señala el déficit democrático de las instituciones europeas.

<sup>6</sup> Véanse las aclaraciones que hizo con motivo de la reedición, en 1990. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 23-24.

<sup>7</sup> Así, por ejemplo, la corriente “periodismo cívico”, nacida en la década de los noventa, reconoce la influencia de la obra habermasiana. En esta propuesta se replantea el papel de los medios de comunicación que habrían de coadyuvar a la recuperación de la democracia y el debate público. Cfr. N. ECHART & M. J. CANEL, “Opinión Pública y



## I

### Delimitación temática y metodológica de la investigación sobre la publicidad

El trabajo de habilitación que está en el origen de *Strukturwandel der Öffentlichkeit* fue dirigido por el jurista Wolfgang Abendroth, a quien está dedicado, y sufragado con una beca de la *Deutsche Forschungsgemeinschaft*. Como representante de la corriente marxista, Abendroth recibió a Habermas en Marburgo cuando Max Horkheimer no aceptó promover su habilitación en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, juzgándole “demasiado escorado a la izquierda”<sup>8</sup> a raíz de sus investigaciones sobre la participación política de los estudiantes<sup>9</sup>. Este incidente nos remite obligatoriamente a hacer una breve referencia a la

---

Democracia deliberativa: la propuesta de la corriente estadounidense Periodismo Cívico” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, num. 34 (2000), pp. 61-67. Sobre la importancia del libro en los sesenta, se puede ver R. C. HOLUB, *Critic in the public sphere* (London, Routledge, 1991), p. 2 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School* (Cambridge, Polity Press, 2005), p. 537 y ss. A Horkheimer le resultó molesto el Informe bibliográfico que sobre Marx y el marxismo había escrito Habermas en 1957, publicado más tarde en *Teoría y Praxis*. En una carta dirigida a Adorno, juzgaba a Habermas políticamente y sostenía que podía poner en peligro al Instituto de Investigaciones Sociales. Para una visión general de la Escuela de Frankfurt, véase M. JAY, *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974).

<sup>9</sup> Cfr. *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten* (Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1961). Habermas se distanciará de la ortodoxia marxista. Para las críticas al libro desde el marxismo, pueden consultarse L. GOODE, *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere* (London, Pluto Press, 2005), p. 34. Asimismo, *Historia y crítica de la opinión pública* tuvo, según P. Hohendahl, dos tipos de recepción. Por un lado, la de quienes consideraron fructífera la investigación habermasiana y la siguieron, aunque radicalizándola, O. Negt y A. Kluge con su libro *Öffentlichkeit und Erfahrung* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1977) y quienes como U. Middle, que sostenían en carácter ideológico de la publicidad burguesa, cfr. P. U. HOHENDAHL, “Critical Theory, Public Sphere and Culture: Jürgen Habermas and his Critics”, *New German Critique*, num.16 (1979), pp. 89-118.

relación entre Habermas y la Teoría Crítica. En realidad, al igual que ocurre en sus obras posteriores, su vinculación a la primera generación de la Escuela de Frankfurt puede explicarse ya a partir de este primer trabajo. Frente al pesimismo de Horkheimer y Adorno –salvando las diferencias entre ambos–, el joven Habermas constituye un contrapunto por su valoración positiva, e incluso por el reconocimiento del potencial liberador, del concepto de “publicidad burguesa”. Una cuestión que le aleja de la dogmática marxista; característica del trabajo habermasiano ha sido, en cualquier caso, el eclecticismo, esto es, una especial actitud por mezclar y potenciar diversas tradiciones, incluso las más extrañas a su persona<sup>10</sup>. Frente a una ortodoxia que criticaba el sistema social liberal, Habermas acepta el potencial emancipatorio de la publicidad burguesa y, en general, de la Ilustración. “Debemos aprender”, advierte, “de los extravíos que han acompañado al programa de la modernidad y de los errores del desvariado programa de superación en lugar de dar por perdida la modernidad y su proyecto”<sup>11</sup>.

La apuesta por una “Ilustración radicalizada”, sin embargo, permite entrever, detrás de los planteamientos habermasianos, las convicciones más importantes de los teóricos críticos, pero insertas en un proyecto más entusiasta y no ancladas en la “crítica derrotista y sin sentido” que caracteriza a los miembros de la Escuela de Frankfurt<sup>12</sup>. Todo lo anterior

---

<sup>10</sup> *Ensayos políticos*, trad. de R. G. Cotarelo (Barcelona, Península, 1997), p. 140.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p. 279. Véase también, *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 1989), p. 134 y p. 151.

<sup>12</sup> Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 2003), vol. I, p. 497. Y, en general, a la postura marxista ortodoxa, cfr. J. L. COHEN & A. ARATO, *Sociedad civil y Teoría política*, trad. de R. Reyes Mazzoni (México, FCE, 2000), p. 256. La misma idea se encuentra en R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística* (Barcelona, Ariel, 1980), p. 37. Lo mismo destaca en el propio interior de la Escuela de Frankfurt A. WELLMER, “Razón, utopía y crítica de la razón

no constituye un obstáculo para afirmar que se aprecia una deuda intelectual con la primera generación de pensadores críticos: su propia actitud crítica ante la realidad social, la profundización en el conocimiento de los instrumentos de dominación de la Sociedad industrializada, el análisis de la cultura de masas, entre otras cuestiones, repiten los tópicos de Horkheimer y Adorno, tal y como se ha encargado de advertir el propio Habermas en multitud de ocasiones. En este sentido, admitimos la distinción conceptual entre Escuela de Frankfurt, relativa a la institución a la que pertenecieron entre otros Horkheimer y Adorno, y la Teoría Crítica que hace referencia a un modelo de investigación que enjuicia la realidad social siguiendo la tradición marxista pero que se abre a otras corrientes. Desde este punto de vista, Habermas sería, junto con O. Negt, uno de los principales representantes de la Segunda generación de la famosa Escuela<sup>13</sup>.

### *1. La estructura cambiante de la publicidad en el contexto de la Teoría Política. La ambigüedad terminológica*

El trabajo de habilitación de Habermas, *Strukturwandel der Öffentlichkeit*, se ha de inscribir dentro de lo que se ha denominado “tradición clásica de la opinión pública”, a medias, como dijimos, entre la Sociología, la Historiografía y la Historia de las ideas, y a distancia de los análisis empírico-descriptivos, esbozando un tipo normativo de publicidad<sup>14</sup>. De una manera general, podríamos encuadrarlo en la línea de

---

instrumental”, incluido en AA.VV, en *Habermas y la modernidad*, (Madrid, Cátedra, 1988), p. 89-90.

<sup>13</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, cit., p. 657 y ss.

<sup>14</sup> Cfr. J. A. RUÍZ SAN ROMÁN, *Introducción a la tradición clásica de la opinión pública* (Madrid, Tecnos, 1997), p. 11. Habermas mismo es bastante crítico con la

aquellos que han promovido, en un sentido o en otro, la recuperación del espacio público como lugar de participación, inaugurando los fecundos estudios contemporáneos sobre la Sociedad civil. En efecto, la Teoría política contemporánea se debate en torno a las delimitaciones, siempre imprecisas, entre dos espacios (público-privado) que han resultado ser claves a lo largo de la Historia. Sería simplista restringir su estudio a una sola disciplina, la Política, pues estas categorías han resultado ser también relevantes para la Ética, el Derecho y la Sociología.

En el contexto de la Filosofía política actual, Habermas ha distinguido tres modelos de relaciones entre espacio público y espacio privado, que se han hecho comunes. El primero de ellos, el republicano, de raigambre clásica, ha sido conceptualizado por H. Arendt y trata de reivindicar el aspecto agonial de la Política griega. Para ello emprende una tarea de “politización” de la Sociedad que busca penetrar en el aparato del Estado. La ciudadanía queda relegada a la participación y al ejercicio de libertades positivas, de tal forma que la esfera de la publicidad se expande para reducir la presencia estatal-administrativa. El segundo modelo, denominado liberal, se basa en el concepto de libertad negativa. La Sociedad, que no conforma un conjunto culturalmente homogéneo, asume la presencia del Estado como guardián de la Economía. Lo público y lo privado se definen en un equilibrio precario y mantienen sus delimitaciones en constante pugna de intereses. Por último, el modelo deliberativo, por el que apuesta Habermas, integra los dos anteriores. Ni renuncia ni resta importancia al Estado; tampoco a la Sociedad. Trata de salvar el paso del uno al otro con el proceso democrático, para lo cual se

---

Sociología empírica; el método dialéctico que utiliza le permite establecer, precisamente, sus categorías. Cfr. Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de J. Muñoz (Barcelona, Grijalbo, 1973), p. 147 y ss.

sirve tanto de la institucionalización de procedimientos deliberativos como de una opinión pública que fluye libre y espontáneamente en el espacio social<sup>15</sup>.

Se ha dicho que el modelo de esfera pública elaborado por Habermas es el que resulta “más acorde con las políticas de las complejas Sociedades actuales”<sup>16</sup>. Y lo es, entre otras razones, porque en su construcción combina la amplitud del ideal normativo de la publicidad con su virtualidad práctica. De ahí que tenga presente la estructura de las Sociedades contemporáneas: junto al subsistema administrativo, el político y el económico, Habermas señala la presencia de la Sociedad civil como base de la publicidad, que, en este sentido, trata de remediar las necesidades privadas y sociales de los individuos y trasplantarlas al plano de la decisión política y administrativa. La publicidad o espacio público conforma, a fin de cuentas, una categoría mediadora de esos otros espacios.

La primera dificultad a la que se han enfrentado los teóricos de la opinión pública y de la Sociedad civil es la de la ambigüedad terminológica. En el caso del castellano, como se ha indicado, la imprecisión se agrava si se advierte que no se encuentra asumida una acepción de “publicidad” como la que dispone el inglés o el alemán, en el sentido de dimensión o esfera pública, común. La categoría socio-política de “publicidad”, tal y como está pensada por Habermas, privilegia

---

<sup>15</sup> Cfr. J. HABERMAS, *La inclusión del otro*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar (Barcelona, Paidós, 1999), p. 231 y ss. Ver también *Facticidad y validez*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Trotta, 1998), p.372. Asimismo, J. HABERMAS & J. RAWLS, *Debate sobre el liberalismo político*, trad. de Gerard Vilar (Barcelona, Paidós, 1998).

<sup>16</sup> Cfr. C. SÁNCHEZ MUÑOZ, *Hannah Arendt. El espacio de la política* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003), p. 258.

precisamente ese sentido. La publicidad es, pues, el “conjunto de personas privadas reunidas en calidad de público”<sup>17</sup>. Se destaca de ese modo su caracterización espacial sin hacer referencia a la comprensión habitual de “divulgación de noticias”, “medios de comunicación”, ni al concepto nebuloso e impersonal que coincide con el conjunto de ideas, tópicos y lugares comunes que se elaboran en los propios medios y que es considerada como una forma de control social y como un instrumento de manipulación.

Con el fin de solventar la imprecisión, conviene señalar la procedencia etimológica del término alemán *Öffentlichkeit*, que resulta de *öfnen, offen* (abrir, abierto), y que se acuña a partir de las expresiones francesas e inglesas. De ahí que en una primera aproximación al término podamos concluir que “publicidad” se opone a “privacidad”, a la calidad de privado: lo público sería, a fin de cuentas, un espacio común, determinado por la accesibilidad general, frente a lo restrictivo. Conjugando la perspectiva filológica, con la sociológica, jurídica y política, en el término “público” se unen diferentes connotaciones y con él se alude comúnmente a lo que concierne o interesa a una generalidad, el interés público, el bien público, etc. Por oposición, lo privado designa el ámbito de lo particularizado, el interés o bien privado, por ejemplo.

---

<sup>17</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 92.

## 2. Objeto y método de la investigación: la dialéctica de la publicidad burguesa

Habermas estudia la publicidad como principio de organización de la Sociedad moderna y burguesa<sup>18</sup>. A partir de ella confecciona la categoría normativa de “publicidad” con el fin de reivindicar su potencialidad en los contextos sociales actuales. Ello no significa que no admita la polaridad público-privado en otras etapas históricas; sin embargo, resulta bastante significativo que el término “publicidad” aparezca recogido por primera vez en el Diccionario de Oxford de 1781<sup>19</sup>. Por ello mismo, el sentido que adquiere la categoría de publicidad en la obra habermasiana parte de la definición consagrada por el movimiento intelectual de la Ilustración. A partir de ese momento, la publicidad comienza a designar una opinión caracterizada por la generalidad, elaborada por sujetos racionales en un procedimiento intersubjetivo, que posee rasgos críticos y que busca influir en el Poder político<sup>20</sup>. Obviamente, como también se ha encargado de reconocer Habermas, se trata de un concepto fuertemente idealizado, que recoge, a la vez, la alusión a la apertura que poseía “*offen*”; de esa forma, la Ilustración puede entenderse como un movimiento de apertura política y social que marca la transición del Antiguo al Nuevo Régimen.

---

<sup>18</sup> Esto no significa que no admita otros ámbitos de la publicidad, pero su investigación se centra en la burguesa. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 37. En el mismo sentido, cfr. *Teoría y Praxis*, p. 82-83.

<sup>19</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 42-43.

<sup>20</sup> Cfr. P. RAYNAUD & S. RIALS (eds), *Diccionario Akal de Filosofía Política* (Madrid, Akal, 2001). Voz “Opinión Pública”, p. 575-582.

El análisis del joven Habermas no es, sin embargo, meramente conceptual. Su estudio es una aproximación histórica que pretende desvelar el dinamismo de la publicidad burguesa y, sobre todo, su dialéctica. Una antítesis entre el concepto ideológico y utópico, entre la influencia del pensamiento liberal como del marxista presente en su construcción<sup>21</sup>. En este sentido, es bastante explícito el subtítulo y, por si no fuera suficiente, en el prólogo retrospectivo, escrito en la década de los noventa, subraya que su intención fue diseccionar los cambios estructurales producidos en la publicidad en dos momentos cruciales de la Historia intelectual: primero, en la conformación discursiva de la voluntad y su institucionalización en el Estado de Derecho burgués; en segundo lugar, en la transición del capitalismo liberal a un modelo intervenido, en el que las estructuras comunicativas de la publicidad resultan socavadas por las presiones de los medios de comunicación de masas<sup>22</sup>. El objeto de este primer ensayo es la historia interna de la idea, desde su nacimiento hasta su ocaso definitivo, prestando especial atención a la degeneración conceptual del término<sup>23</sup>.

Desde su publicación, *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ha recibido diversas críticas<sup>24</sup>. Algunos han acusado a Habermas de eludir el análisis integral de la “publicidad” y referirse en exclusiva a un determinado tipo, el burgués, que no constituye su única expresión histórica<sup>25</sup>. Se omite en su ensayo, por ejemplo, cualquier referencia a la llamada “publicidad de corte plebeyo”, la que surge en el entorno de una masa social iletrada, que

---

<sup>21</sup> Cfr. J. L. COHEN y A. ARATO, o. c., p. 267.

<sup>22</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 2. *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>23</sup> Calhoun critica que Habermas se muestre más interesado en describir la degeneración del espacio público que en buscar soluciones para su rehabilitación, cfr. o. c., p. 33.

<sup>24</sup> Cfr. P. U. HOHENDAHL, o. c., pp. 89-118.

<sup>25</sup> Cfr. L. GOODE, o. c., p. 31.



resultó también determinante para el nacimiento de la Modernidad<sup>26</sup>. También sorprende que no se incluya la mención a la “publicidad proletaria”, cuando justamente ésta se origina en confrontación con la ideología burguesa. Otros han señalado que ya existía un público letrado, nacido a partir de las disputas religiosas en Inglaterra, con anterioridad al siglo XVIII, que vendría a ser un antecedente de la publicidad burguesa<sup>27</sup>. Por último, el pensamiento feminista ha achacado a Habermas el hecho de haberse adherido de forma acrítica a un modelo patriarcal, sin identificar la discriminación de género en el terreno de la esfera pública de una Sociedad masculinizada<sup>28</sup>. Habermas ha reconocido, con posterioridad, ciertas restricciones y exclusiones. Sin embargo, ha explicado también que el olvido de las mujeres responde a motivos diferentes de los que le llevaron a soslayar el estudio del público plebeyo y proletario. Lo primero se debe a la propia estructura patriarcal de la Sociedad y, si bien es cierto que esta estructura determina la propia publicidad, también es susceptible de una crítica interna que remueva el patriarcado. Lo segundo es simplemente a una falta de percepción.

Se disculpa la atención que Habermas presta en exclusiva a la publicidad burguesa porque, en primer lugar, constituye la manifestación hegemónica y principal de la época. En segundo lugar, hay que indicar que la configuración burguesa del espacio público no constituye un simple histórico clasista y, por tanto, superable. La publicidad es una manifestación de un proyecto más amplio, el ilustrado, que, como ha

---

<sup>26</sup> Cfr. C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 38-39, p. 303, p. 306, p. 319.

<sup>27</sup> Así, D. ZARET pone de manifiesto la importancia de un primigenia esfera de discusión durante el siglo XVII, en “Religion, Science, and Printing in the Public Spheres of England”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 212 y s.

<sup>28</sup> Cfr. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 10; C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 116, p. 259-258.

repetido en innumerables ocasiones, tiene carácter universal y afecta a la humanidad en su conjunto. Habermas sabe diferenciar el contenido ideológico e histórico de la categoría y el utópico. Como ha indicado R. Gabás, ha tratado de resaltar especialmente el potencial emancipativo de un modelo histórico-concreto, el burgués<sup>29</sup>. En definitiva, las concreciones de la Ilustración resultan, a la postre, indicios de esa llegada a la mayoría de edad de la que hablaba Kant y, de ese modo, la publicidad que surge en los salones y los cafés y que, más tarde, queda institucionalizada, puede ser concebida bajo el prisma de un avance social hacia la racionalidad.

Otro conjunto de críticas ha acentuado la perspectiva idealizadora del estudio, advirtiendo la escasez de los fundamentos históricos y recalcando la supuesta idealización –para algunos incluso exagerada– del público burgués. En los artículos compilados por C. Calhoun, las críticas se centran en este hecho: la idealización de los tópicos principales del pensamiento liberal. Jäger<sup>30</sup>, Calhoun<sup>31</sup>, Fraser<sup>32</sup> o Innerarity<sup>33</sup>, pasando por historiadores como Baker<sup>34</sup>, Zaret<sup>35</sup> y Kramer<sup>36</sup>, han aludido a ello.

---

<sup>29</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 74.

<sup>30</sup> Cfr. W. JÄGGER, *Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an J. Habermas*, (Stuttgart, Kohlhamer, 1973).

<sup>31</sup> Cfr. C. CALHOUN (ed.) o. c., p. 34, p. 38-39.

<sup>32</sup> Cfr. N. FRASER, “Rethinking the Public Sphere”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 113. Señala que el modelo habermasiano es demasiado utópico.

<sup>33</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Pamplona, Eunsa, 1993), p. 81.

<sup>34</sup> Cfr. K. M. BAKER, “Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 190. A su juicio, la historiografía moderna ha demostrado más similitudes en el desarrollo de Inglaterra y Francia que el se supone en la obra de Habermas. Baker también critica la desatención de Habermas por el público femenino, porque, a su juicio, existen autores ilustrados que favorecen la intervención de la mujer, p. 207.

<sup>35</sup> Cfr. D. ZARET, “Religion, Science, and Printing in the Public Spheres in Seventeenth-Century England”, en C. CALHOUN (ed.) o. c., p. 213.

<sup>36</sup> Cfr. LI. KRAMER, “Habermas, History, and Critical Theory”, en C. CALHOUN, o. c., p.250 y p. 257.

Siguiendo a Max Weber, Habermas es consciente de que cualquier intento de conceptualización categorial exige fuertes idealizaciones (tipos ideales) que han de emplearse e integrarse en un mismo marco teórico con la “historia ilustrativa”<sup>37</sup>. El concepto ideal de publicidad burguesa dota al trabajo del joven Habermas de una perspectiva ampliada, sin incurrir en reduccionismos fácticos ni en contingencias históricas. Con la adopción de la publicidad como categoría normativa, puede enjuiciarse la realidad concreta de su tiempo y proponer solución a los problemas sociales.

La investigación de la publicidad realizada por Habermas tiene fundamentalmente carácter socio-histórico, conjugando el uso de datos empíricos y los hechos con la fuerza normativa del concepto<sup>38</sup>. Pero también constituye un análisis reconstructivo: con la vuelta a la significación teórica y originaria de la publicidad burguesa, así como con la recomposición de sus principales características, puede calibrar la aplicabilidad de esta categoría a las Sociedades contemporáneas y criticar la transformaciones acaecidas. Puede decirse entonces que su metodología recupera la dimensión dialéctica de los conceptos: si bien es cierto que éstos terminan malversándose históricamente, su redención habrá de buscarse en los orígenes y exigirá depurarlos en las sucesivos cambios con el fin de detectar su sustancia primigenia<sup>39</sup>. Se trata de apropiarse de lo que aún posee valor, siempre pasándolo por el tamiz de la crítica, pues “todo tiene su momento de verdad”<sup>40</sup>

---

<sup>37</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 35.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>39</sup> *Teoría y Praxis*, p. 27. En este ensayo Habermas define la dialéctica como el esfuerzo “por reconstruir lo reprimido a partir de las huellas históricas del diálogo reprimido”.

<sup>40</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 85.

La estructura del libro revela esta metodología particular. En primer lugar se dedica a la descripción histórico-social en el que surge ese “público de personas privadas”, después de repasar diacrónicamente las categorías privado-público. En segundo lugar, tras identificar la estructura institucional de la publicidad, analiza filosóficamente las principales corrientes que han desarrollado la especulación acerca de esa nueva realidad. En la parte final, presta atención a la transformación y malversación del concepto, hasta tal punto que en las Sociedades contemporáneas se ha transformado en un instrumento de control social. Por último, enumera algunas de las modificaciones que considera imprescindibles para recuperar la potencialidad emancipadora que la publicidad tuvo en su origen.

## II

### **Perspectiva histórica de la publicidad: La conformación de la publicidad burguesa**

Habermas analiza la Historia de la categoría de publicidad para reivindicar su gran potencial emancipatorio. Si el término al que llega su investigación no es otro que la transformación degenerante de la publicidad, se entiende que su propuesta sea la de promocionar una transformación, aunque en sentido inverso<sup>41</sup>. Resulta importante subrayar el aspecto crítico que poseía la categoría en sus inicios, sin que ello suponga incurrir en un ineficaz anacronismo, como sería el de apostar por una vuelta sin más a la manera burguesa de entender el espacio público.

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 269.

En cualquier caso, es digno de resaltar el hecho de que la publicidad en sentido político –como esfera separada de la Economía y del Estado- surge al mismo tiempo que la Sociedad burguesa; es más, cabría decir que constituye un fenómeno específicamente suyo. Lo que no quiere decir que no existieran formas anteriores de cierta dimensión pública, aunque sin las caracterizaciones que luego estarán presentes en la deriva de la Sociedad burguesa. Por ello, el primer paso para delimitar la categoría de “publicidad” habrá de ser el de explicar genéticamente el surgimiento de un tipo especial de público, el burgués.

### *1. Lo público y lo privado como principios organizatorios constantes en la Historia*

Lo público y lo privado recorren la Historia como constantes organizadoras<sup>42</sup>. Se encuentran en Grecia, en Roma, en el Medioevo, en el Renacimiento, e irrumpen con una fuerza inusitada durante la Modernidad. Con matizaciones y algunas contradicciones entre las diferentes etapas históricas, lo cierto es que su campo de aplicación se ha ido extendiendo a lo largo de la Historia: primero son categorías de carácter antropológico y político; después, en Roma, asumen una significación jurídica, que culmina en la Edad Media; durante la época cortesana, asumen un papel social que será determinante en el nacimiento de la Sociología a fines del XVIII<sup>43</sup>; ya en la actualidad, las aportaciones

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>43</sup> En *Historia y crítica de la opinión pública*, Habermas no recoge la aportación de los moralistas escoceses en la creación del tipo normativo, pero más tarde advertirá de la importancia del interés crítico que persiguen en la “ilustración de una opinión pública política”, cfr. *Teoría y Praxis*, p. 276.

del propio Habermas nos recuerdan que también la participación público-privado ofrece una aplicación ético-moral.

Público y privado conforman así categorías estructurales de la vida social, política e íntima, y se encuentra en permanente definición. Desde el punto de vista de la Sociedad burguesa, el espacio privado será no sólo el ámbito previo de la publicidad sino precisamente su fuente<sup>44</sup>. De hecho no sólo la evolución estructural de la publicidad burguesa conlleva una transformación similar en las estructuras de la intimidad, sino que incluso ésta precede a aquella. Para Habermas, lo privado es el cimiento de la publicidad -“un elemento fundamental”- para la consolidación del público burgués: “La autocomprensión del razonamiento público está específicamente ligada por esas experiencias de la subjetividad [...] de la esfera íntima de pequeñas familias”<sup>45</sup>.

La comprensión de los espacios público y privado constituye un tema clásico de la Filosofía política. El nacimiento de la *polis* como algo superador y “más natural” que la propia familia es un reclamo para la especulación, que se consolidó con el “giro antropológico” de la Filosofía sofística y socrática. La *polis* surgió como una consecuencia natural de la apertura y conjunción –sinecismo- de las familias y tribus. La antigua distinción entre público y privado tiene connotaciones más allá de las estrictamente políticas, porque separa al hombre del animal. Lo privado, en la polis clásica, poseía su sentido despectivo originario: privado era, como denota el término, encontrarse en una situación de privación, “estar privado de”, relacionado, por lo tanto, con el tema de la necesidad

---

<sup>44</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 44: “Sigue siendo la publicidad un principio organizativo de nuestro orden político”, tal y como era antes.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 66.

humana. De esta manera, privado y público era una distinción que trasladaba la existente entre lo propio de la humanidad –la exposición a los demás, el “desvelamiento”–, y el ocultamiento del animal<sup>46</sup>.

Si pasamos de la Antropología a la Teoría política, la separación de estas esferas tiene un contenido de mayor envergadura. La Política es el espacio abierto, el campo de la libertad y de la contingencia, frente a lo que representa lo privado: la necesidad, biológica –individual o colectiva–, a la que se encuentra sometido todo aquel que no es “ciudadano”, las mujeres y los esclavos, reducidos a agentes de la necesidad, que no participan, por tanto, de la vida pública. Esto evidencia que la idea de Política y de libertad nace en estrecha unión con la de propiedad, ya que únicamente aquellos que superan la perentoriedad de la existencia –los propietarios, que han satisfecho sus necesidades– son capaces de aparecer en la arena de la política: en el ágora todos son iguales, capaces de *praxis* y *lexis*. En esta interpretación arendtiana se basa inicialmente Habermas, cuya influencia ha sido reconocida por él mismo<sup>47</sup>.

---

<sup>46</sup> En general, esta es la tesis principal de la interpretación en H. ARENDT, *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales (Barcelona, Paidós, 1993), p. 77-78.

<sup>47</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 2000), p. 200-222, especialmente p. 215-217. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 43, p. 275, nota 4; C. SÁNCHEZ MUÑOZ, o. c., p. 246; CALHOUN, C (ed.), o. c., p. 5. Ver también *La inclusión de otro*, p. 231 y ss.

## *2. La categoría histórica de la publicidad representativa*

Habermas, en efecto, no incide en la diferenciación de los espacios públicos y privados formulados en Grecia ni en Roma, cuando ya adquirieron conformación jurídica. Obviando estas referencias, indica que lo público y lo privado se consideraron conceptos técnico-jurídicos con el nacimiento del Mundo Moderno. Ciertamente no puede hablarse de “publicidad” como categoría hasta ese momento, pero en cualquier caso la distinción entre ambas esferas se mantiene constante, aunque de forma difusa. En la Edad Media, por ejemplo, se ofrecen en una mezcla sólo discernible a partir del reconocimiento de la fuente común en la que se origina: el Poder del señor feudal. Lo particular es lo que logra desembarazarse de la jurisdicción señorial, gracias a las figuras jurídicas de los derechos particulares, las inmunidades y los privilegios, y se enfrenta como excepción a lo general, público o comunitario.

En la transición del Medioevo surge una vertiente prematura de “público”, a la que Habermas se refiere como “publicidad representativa”, y que acompaña a las comunidades políticas hasta el ocaso definitivo del Antiguo Régimen. La “publicidad representativa” se define como la apertura y aparición del dominio o Poder real, como un hacer visible el estatus del monarca<sup>48</sup>. Se trata de una categoría, pero sin implicaciones sociales, porque no provoca la generación de estructuras ni el nacimiento de nuevos ámbitos; tampoco se refiere directamente a la comunidad, sino al Poder. El concepto se encuentra relacionado con la “comprensión teatral” del mundo que se generaliza al final de la Edad Media y durante el

---

<sup>48</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 46-47.



Renacimiento, al menos literariamente. La representación a que se alude supone mostrar algo –poder, estatus- ante el pueblo; con frecuencia se vincula a determinados atributos –por ejemplo, la corona- y adquiere una pompa ritualista que incide en las formas externas y aclamatorias<sup>49</sup>.

Como apuntábamos, la publicidad representativa, cortesano-caballeresca, no constituye una esfera o ámbito de comunicación política. La apariencia y la fastuosidad, su rigidez estamental, socava su carácter comunicativo, porque establece una radical separación entre gobernantes o poderosos y gobernados. A diferencia de lo que ocurrirá con la categoría de publicidad *strictu sensu*, la de carácter representativo recorre el camino desde el Poder y los grupos influyentes con el fin de personalizar, formalizar y afianzar la autoridad del mismo ante los súbditos<sup>50</sup>. Además, antes de que aparezca la típicamente burguesa, la publicidad representativa pervive algún tiempo: se mantendrá en las manifestaciones culturales y litúrgicas de la Iglesia y de la Corte, cristalizando en el catálogo de virtudes y modales cortesanos. Según N. Elías, en los siglos XVII y XVIII, la vestimenta y la arquitectura son todavía símbolos importantes<sup>51</sup>.

No hay que desdeñar el tipo representativo de publicidad, sobre todo porque la degeneración de los espacios públicos contemporáneos es estudiada bajo la categoría de “refeudalización”. Habermas llamará la

---

<sup>49</sup> La publicidad representativa no tiene ninguna relación en Habermas con la idea de representación política. Es una lástima que nuestro autor no incidiera en este último asunto, puesto que en la Edad Media se encuentra ya la idea de una representación democrática con el desarrollo de los primeros “Parlamentos”. De hecho, el mismo nombre de “Parlamento” alude a lo que más tarde será una de las características de la publicidad burguesa en Habermas: el debate.

<sup>50</sup> Refiriéndose a la famosa novela de aprendizaje de Goethe, *Wilhelm Meister*, Habermas apuntará que “el noble es lo que representa; el burgués, lo que produce”. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 51-53.

<sup>51</sup> Cfr. N. ELÍAS, *La sociedad cortesana*, (México, FCE, 1982), p. 80.

atención sobre la decantación manipuladora que alcanza la publicidad en el siglo XX; si bien antes era el monarca, ahora el partido tratará de patentizar su dominio ante una Sociedad de masas que ha perdido su influencia política. El aura del Poder político elude el cuestionamiento de su legitimidad y dificulta la emancipación<sup>52</sup>.

### 3. *El nacimiento de la Sociedad burguesa*

Habermas construye su concepto de publicidad a partir del ideal moderno de lo público que no surge, evidentemente, en un momento histórico concreto, aunque se sitúa coincidiendo con la crisis del Antiguo Régimen<sup>53</sup>. Pero, antes de conformarse como tal la “publicidad burguesa”, hay que proceder al estudio y análisis de las condiciones que favorecieron su nacimiento y desarrollo, sin olvidar, no obstante, que se mantiene la publicidad representativa durante el período en el que se produce la transición a las formaciones políticas modernas. Dos son las causas, a juicio de Habermas, que explican la irrupción del Estado y de la Sociedad y, con ellos, de la publicidad: el desarrollo del capitalismo y la formación de la prensa<sup>54</sup>.

El nacimiento del Estado se explica a partir de ciertos cambios históricos y la consiguiente aparición de estructuras. El Estado moderno se compone de soberanía o autoridad –sometida posteriormente, ya en plena fase liberal, a la tripartición, soberanía, territorio y población-. Las

---

<sup>52</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 2002), p. 74.

<sup>53</sup> K. M. BAKER, “Defining the Public Sphere in Eighteenth-Century France”, en C. CALHOUN (Ed), o. c., p. 192. A juicio de Habermas, “la Teoría de la sociedad burguesa se complementa por medio de la doctrina de la opinión pública política”. Véase *Teoría y Praxis*, p. 83.

<sup>54</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 53 y p. 57.

nacientes monarquías, y esto es especialmente subrayado en *Strukturwandel*, requieren instrumentos financieros para estabilizarse y consolidarse; de ahí que pueda decirse que el Estado moderno es, primeramente, un Estado impositivo. D. Zaret ha criticado el enfoque economicista, reseñando la importancia de otros factores –religión, ciencia o prensa, entre otros<sup>55</sup>-. Si bien es cierto que Habermas no niega ni obvia estos factores, alude en primer lugar al tráfico comercial gracias al que florece la nueva clase de ciudadanos, los burgueses. Durante la Baja Edad Media se produjo una densificación del tráfico comercial entre algunos países europeos y puede hablarse de un incipiente capitalismo, localizado en los Países Bajos o en las ciudades italianas. A partir de ahí se crearon instrumentos e instituciones jurídico-privadas, que otorgaron seguridad y fluidez a las cada vez más frecuentes relaciones comerciales. Esta nueva red económica, de carácter horizontal, supuso un peligro para la base social del feudalismo<sup>56</sup>.

El Estado Moderno responde a una reorganización económica y política que se torna necesaria con el surgimiento de formas capitalistas; económica porque, el Poder político se apoya en el patrimonio y la actividad comercial de los enriquecidos comerciantes. Esto explica que la dimensión privada del feudalismo, como la constituida por el comercio, adquiera una relevancia pública con la conformación de las haciendas y la deriva mercantilista. Precisamente la relación entre la esfera privada del tráfico económico y la relativa al Poder político crean la Sociedad como

---

<sup>55</sup> Cfr. D. ZARET, “Religion, Science, and Printing in the Public Spheres of England”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 212-235.

<sup>56</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 54.

un fenómeno específicamente moderno<sup>57</sup>, como un lugar en el que se equilibran los poderes: por un lado, el Poder real somete a una miríada de regulaciones el ámbito económico social; por otro, los comerciantes buscan en el mismo terreno desembarazarse de las coacciones jurídicas. Ambos buscan dominar y controlar el espacio de lo social. En cualquier caso, Economía, Estado y Sociedad se implican mutuamente y, en esa implicación recíproca, coadyuvan al nacimiento del público burgués; la transformación moderna del antiguo dominio feudal en “policía” convierte justamente a los súbditos en un moderno “público”<sup>58</sup>.

En esta nueva dimensión social se generan las primeras fricciones entre el Poder y lo público que impulsan la decantación de la Sociedad hacia la crítica<sup>59</sup>. El continuado contacto en la esfera social entre los hombres privados –comerciantes, burgueses- a los que les afecta la penetración administrativa y el Estado que intuye un interés público en la misma, reclama la composición de una ciudadanía racionante y formada, reunida en calidad de público<sup>60</sup>. Esa imbricación entre publicidad y privacidad se manifiesta en la misma definición de espacio público burgués que ofrece Habermas: “esfera en la que personas privadas se reúnen en calidad de público”<sup>61</sup>.

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 57. Ver también *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 443. Coincide este análisis con la explicación de H. ARENDT, o. c., p. 41.; en el mismo sentido véase M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Ciencia del Derecho* (Salamanca, Librería Cervantes, 1998-3º-), p. 44 y ss.

<sup>58</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 56.

<sup>59</sup> Ibidem, p. 61-62.

<sup>60</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de J. L. Etcheverry (Madrid, Cátedra, 1999), p. 62.

<sup>61</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 65.

Por otro lado, como contrapartida al desarrollo comercial, se elabora un sistema de correspondencia y de noticias que, por su propia dinámica, determina la aparición de la prensa. De nuevo se produce una confrontación entre la privacidad del público y el interés estatal, porque también el Poder percibe el interés general de la prensa escrita y busca su control.

Comercio, Administración pública y tráfico de noticias condicionan la aparición de la Sociedad civil y con ella del público burgués<sup>62</sup>. De un lado, el comercio y la creación de la maquinaria administrativa moderna concluyen en la conformación espacial de la esfera, en los intersticios del Poder político y la intimidad; de otro, como veremos, el tráfico de noticias incide en la capacidad lectora y en la racionalidad del público, esto es, lo determina de forma cualitativa<sup>63</sup>.

#### *4. La irrupción de la publicidad en la Sociedad burguesa*

La desintegración del mundo feudal en el comienzo de la Edad Moderna y los condicionantes que explican el nacimiento de la Sociedad civil exigieron la reconfiguración de las instituciones más representativas, con lo que se formó una nueva distribución de los espacios públicos y privados<sup>64</sup>. La Iglesia, por ejemplo, se mantuvo como corporación pública, pero las creencias sufrieron una privatización. La monarquía institucionalizó la diferencia entre presupuesto público, a partir del desarrollo de la Hacienda y de la función impositiva, y su patrimonio personal, privado, aun cuando las fronteras entre uno y otro se antojaran

---

<sup>62</sup> Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, p. 45.

<sup>63</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, 60-61.

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 43.

inicialmente remisas y se desarrollara una concepción patrimonialista, que llevaba a concebir el reino como una suerte de extensión privada de la persona del monarca, sin abandonar las funciones representativas del Poder soberano.

Más relevante para la definitiva irrupción de la categoría de publicidad es la polarización de la esfera privada como consecuencia de la doble posición que adquiere el hombre burgués, como padre de familia y como propietario<sup>65</sup>. Aparece la esfera familiar, íntima, en la que se construyen las identidades. A diferencia de la intimidad cortesana, la burguesa gravita sobre la reclusión familiar y se manifiesta incluso en las formas arquitectónicas de las nuevas viviendas. Más allá de ello, en la intimidad del hogar, el sujeto adquiere conciencia de sí mismo y mantiene su autonomía. De ahí que la publicidad burguesa dependa de la autoconstitución de la subjetividad, que encuentra su lugar en esta esfera íntima.

Por otro lado, los sujetos amplían los espacios de su existencia en el ámbito del comercio y del tráfico mercantil, que no puede ser considerado *strictu sensu* público, sino perteneciente a ese nuevo espacio que se ha dado en llamar “social”. Con ello, la esfera privada y social, en lo que tiene de privada, deja de concebirse bajo el signo fatal de la necesidad y se revaloriza positivamente cuando se delimita frente al Poder absoluto como instancia crítica y de contención del Poder soberano.

¿Cómo se llega a conformar ese espacio crítico que hemos dado en llamar publicidad burguesa? Hasta el momento se ha referido la

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 66-67. Nos referimos exclusivamente al hombre, tal y como hace Habermas, quien, como vimos, ha sido acusado de no prestar atención a la discriminación sexual. Cfr. C. CALHOUN(ed.), o. c., *passim*.

polarización de espacios, que constituye la estructura objetiva que prepara la irrupción de la publicidad. Para Habermas, lo decisivo es, en cualquier caso, la expansión de la subjetividad conformada en lo íntimo y su exteriorización en el espacio social como raciocinio crítico. La publicidad como categoría política tiene su origen y su sustrato en la literatura, que cumplió dos funciones importantes: En primer lugar, la generalización del hábito lector creó una red de publicidad literaria, que facilita la comunicación y, a la postre, se define como crítica artística<sup>66</sup>; en segundo lugar, la literatura constituye un factor de ilustración, en principio inclusivo, puesto que permite el acceso a las mujeres. El público literario burgués comienza a ser, pues, un público interesado.

El sustrato o base organizativa de la publicidad literaria desemboca, sin solución de continuidad, en la publicidad burguesa, gracias al apoyo de instituciones que deciden lo que Habermas ha llamado “desenclaustramiento del público”: ciudades, cafés, reuniones sociales, clubes, etc., en definitiva, una trama asociativa basada en los principios de acceso general -todos son tratados como meros hombres, con independencia del *status*- y de problematización o tematización. En ese momento comienza justamente la crítica, pues todo se torna cuestionable y objeto de una reflexión que recusa el argumento de autoridad: ha nacido la publicidad burguesa<sup>67</sup>.

Pero en la dinámica de la publicidad burguesa falta todavía por incidir en la adquisición paulatina de funciones políticas, sobre todo la

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>67</sup> Obsérvese aquí, para más tarde, cómo influirá este cambio en la obra de Habermas, ya que esto demuestra una evolución de las estructuras cognitivo-morales –onto y filogenético- hasta un tercer nivel caracterizado por la reflexividad. Cfr. *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de Jaime Nicolás y Ramón García (Madrid, Taurus, 1981), p. 76-77 y p. 244.

disolución del Poder despótico a partir de discursos abiertos, basados en la igualdad y gobernados por la fuerza del mejor argumento<sup>68</sup>. Habermas realiza un repaso histórico de las formas de institucionalización de la publicidad desde el parlamentarismo inglés, como forma prematura durante los siglos XVII y XVIII, así como en sus variantes continentales, francesa y alemana. Lo que resulta decisivo es ver cómo el Estado moderno evoluciona a medida que se abandonan los fundamentos sacros del Poder y comienza a asentar su legitimidad en la voluntad general conformada en los espacios comunicativos; como ha indicado con posterioridad, se produce una “fluidificación comunicativa” de la base religiosa<sup>69</sup>

### III

#### **Análisis teórico conceptual de la publicidad burguesa**

Desde un punto de vista teórico, la categoría de la publicidad nace a partir de la consolidación de la Sociedad burguesa y de la inquietud social de los pensadores ilustrados, que buscaban oponerse a los modelos del Antiguo Régimen. No en vano la idea de publicidad está relacionada con los intentos modernos de racionalización del Poder político que, en pugna con el absolutismo, pueden conceptuarse como una transformación participativa de las estructuras de decisión<sup>70</sup>. Teniendo en cuenta la metodología crítico-ideológica que se emplea en *Strukturwandel der*

---

<sup>68</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 91. Asimismo, véase *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>69</sup> Estas precisiones las realiza a partir del estudio de la Sociología de la religión de E. Durkheim. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 118.

<sup>70</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 331.



*Öffentlichkeit*, Habermas revisa los primeros planteamientos que en la Filosofía política liberal se realizaron para, con posterioridad, descubrir el núcleo ideológico burgués que se enmascara bajo la terminología de la “Sociedad civil”. A partir de ahí podrá establecerse con carácter normativo la categoría de la publicidad. La nueva realidad que aparece junto con el nacimiento de la Sociedad burguesa, ese espacio intermedio entre lo público y lo privado, sólo podrá llegar a ser una categoría filosófico-política con las aportaciones teóricas que advierten su racionalidad y sus funciones críticas, así como su posible degeneración ideológica.

### *1. La categoría conceptual de la publicidad en la Filosofía ilustrada*

Sería un error, pese a la culminación de la Sociedad burguesa, suponer que la opinión pública adquirió relevancia crítica y legislativa desde sus inicios; para hacerlo, tuvo que pasar primero por el tamiz de la teoría, desde la que tuvieron que superarse los prejuicios epistemológicos en torno a la “opinión”. Gracias a Hobbes, a Locke, y a Burke, ésta adquiere una significación política: constituye el vehículo o transmisor de la soberanía y termina vinculándose con la reflexión privada y libre sobre los asuntos públicos; de esa forma se superó su tradicional descrédito<sup>71</sup>.

La Teoría social moderna sistematiza la dialéctica de publicidad y privacidad y, a partir de ella, las distinciones entre una y otra adquieren relevancia jurídica, si bien es cierto que, como categoría política, la publicidad quedará sistematizada a partir de las aportaciones de los fisiócratas. Se percibe ya, como apunta Habermas, una consideración

---

<sup>71</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 129 y p. 133.

positiva de la privacidad<sup>72</sup>. Jurídicamente, el Derecho se relaciona con la estrategia de agentes jurídico-privados vinculados a la propiedad, un rasgo típicamente burgués, que certifica la existencia de una esfera de autonomía privada y libre, frente a la cual surge el Poder político. Entre el ámbito privado y el público, se incardina la publicidad o “el ámbito de hombres privados reunidos como público que, en tanto ciudadanos del Estado, concilian a éste último con las necesidades de la Sociedad burguesa”<sup>73</sup>.

La Teoría fisiocrática, para la que la opinión constituye la fuente del Derecho, y J. J. Rousseau, que reclama sus funciones crítico-políticas, comparte el interés teórico hacia esa novísima realidad. Los fisiócratas imputan la opinión a un público de carácter ilustrado, formulándola como el “resultado ilustrado de la reflexión común y pública sobre los fundamentos del orden social; ella resume las leyes naturales de éste; no domina, pero el poderoso ilustrado se verá obligado a seguir su visión de las cosas”<sup>74</sup>. La opinión pública es el mecanismo teórico que permite al monarca entender el orden natural y adecuar su legislación al mismo. Actúa, pues, como límite racional de la actividad legislativa y fuente del Derecho. A este respecto, la dinámica entre opinión pública y opinión privada del soberano traduce políticamente el dilema entre voluntad y razón política.

En Rousseau ve Habermas a un demócrata radical que ayudará a traducir de forma soberanía las indicaciones del público<sup>75</sup>. Para el filósofo

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 126. En Hobbes, pero también en Locke y en Bayle se mantiene como algo de carácter privado.

<sup>73</sup> *Teoría y Praxis*, p. 118.

<sup>74</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 130.

<sup>75</sup> Ibidem, p. 132. En otro lugar señala: “La opinión pública {se había transformado...} en una instancia que un día habría de dictar las leyes al legislador; en el transcurso de la

ginebrino, la voluntad general conforma un Poder político limitado y es la fuente última del Derecho existente. La opinión pública aparece como un tamiz crítico, en cierto modo como un tribunal, pero a partir de su oposición a la Sociedad existente, no puede coincidir con la opinión del público burgués. Por ello mismo, Rousseau se aparta del público racionante burgués, corrupto a su juicio, y considera el “sano sentido común” y “el bien público” como el consenso de los corazones antes que de los argumentos<sup>76</sup>. Ello explica que, al referirse a la opinión pública, se refiera a la “opinión popular soberana” y que ésta tenga funciones críticas. La Teoría fisiocrática del público ilustrado y la democrático-crítica de Rousseau se conjugaron y acoplaron en la Revolución Francesa: se consagró así una concepción dual de la publicidad, que es entendida como una actividad de producción legislativa, sin perder su núcleo crítico<sup>77</sup>.

En el mismo contexto de la Ilustración, Kant supuso un paso importante para el desarrollo de la publicidad burguesa. Ciertamente es que en su época se encontraba ya formada históricamente la esfera de la publicidad, pero tal y como Kant entiende la Ilustración, el público está formado de forma excluyente: quienes acceden a la publicidad son propietarios. Habermas considera que la concepción kantiana de la publicidad se concreta en dos funciones: la publicidad como método de ilustración, en primer lugar y, en segundo término, la publicidad como principio de ordenación jurídica<sup>78</sup>.

---

revolución esta instancia se había convertido en el soberano mismo”. Véase *Teoría y Praxis*, p. 106..

<sup>76</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 133.

<sup>77</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 133. Un análisis sobre las diferencias de la Revolución Francesa y la Americana puede verse *Teoría y Praxis*, p. 87-122.

<sup>78</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 137.

Como factor de ilustración, Kant considera que el uso de la razón equivale a su uso público, que es necesariamente libre<sup>79</sup>. La ilustración del pueblo ha de ser posible gracias a la indispensable ayuda de los filósofos, que actúan como maestros de la Sociedad, pero no sólo de ellos: el uso público no es, en exclusiva, el realizado en círculos académicos, sino cualquier uso que se realiza ante el mundo de lectores. De ahí que pueda concluirse que cualquiera está llamado a ser publicista, a ilustrar a ese público ya existente, que, en última instancia, viene a coincidir con la humanidad en general, si bien bajo la especie de público lector racionante.

En segundo lugar, la publicidad constituye uno de los principios jurídicos y organizativos del Estado liberal, porque el público racionante de hombres conforma, al mismo tiempo, el de los ciudadanos. Como público llegan a acuerdos sobre asuntos comunes<sup>80</sup>. Los ciudadanos encuentran garantizados sus derechos gracias a la existencia de leyes generales y públicas que determinan la extensión del espacio de libertad, de forma que pueden optar por buscar su felicidad privada por los caminos que estimen más oportunos.

Habermas ha entendido, además, que el concepto kantiano de publicidad actúa como “controlador pragmático de la verdad”<sup>81</sup>. D. Innerarity indica que Kant formula de la manera más lograda la categoría burguesa de la publicidad, porque se consolida como principio de mediación entre la Política y la Moral y porque “el criterio de la

---

<sup>79</sup> Cfr. I. KANT, *Ensayos sobre la paz, el progreso y el ideal cosmopolita* (Madrid, Cátedra, 2005), p. 23.

<sup>80</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 140.

<sup>81</sup> *Ibidem*, p. 141.

publicidad se constituye en piedra de toque de la verdad”<sup>82</sup>. En efecto, la Política debe fundamentarse en las leyes, las cuales han de justificarse ante la opinión pública; a su vez, la verdad se patentiza en la posibilidad de su comunicación y su aceptación por parte de cualquier sujeto racional. Con independencia de su realización práctica, este punto será decisivo para la obra posterior de Habermas que, a partir de la crítica a la concepción monológica del conocimiento, concebirá la verdad como el resultado de un esfuerzo intersubjetivo.

## *2. La deriva teórica de la publicidad*

A finales del siglo XVIII la publicidad burguesa se había asumido práctica y filosóficamente como dogma de la organización liberal del Estado. Ahora bien, de acuerdo con un procedimiento dialéctico, hay que prestar atención a la crítica de Hegel y Marx y, con posterioridad, a la efectuada por Mill y Tocqueville, crítica que tiene que ver sobre todo con el cuestionamiento de la Sociedad liberal incipiente.

El concepto originario de “publicidad burguesa” estuvo relacionado con el primer ciclo de revoluciones burguesas. Los principios que resumen las ideas generales de las luchas políticas del XVIII y XIX son la “libertad” y la “igualdad”, respectivamente. La disolución de la autoridad y de las ataduras, la emancipación que motivaba a los representantes de la publicidad, tuvo como efecto implícito una acentuación de la desigualdad social, pues, como afirma Habermas, “las condiciones de libertad política sólo pueden discutirse con sentido en el contexto de una liberación con

---

<sup>82</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 72.

respecto al dominio”<sup>83</sup>, es decir, la libertad política no tiene sentido sin una verdadera igualdad.

Se considera que fue Hegel quien primero descubrió las falacias de la Sociedad burguesa y sus escisiones internas. Diagnosticó el conflicto de los intereses individuales y denunció las contradicciones latentes de una espuria apelación al interés general de la humanidad<sup>84</sup>. El Estado liberal, construido sobre una base jurídica abstracta, se encontraba coaccionado por diferentes intereses individuales. Hegel también reveló que la disolución del Poder autoritario que habría de seguirse del imperio de la opinión pública no era más que el restablecimiento de una nueva servidumbre bajo la generalidad de la ley. En este sentido, la Sociedad burguesa no puede tampoco dejar de recurrir al dominio para lograr la integración<sup>85</sup>. De ahí que, la opinión pública regrese a ser una categoría epistemológica y puede ser considerada, de nuevo, como un “ídolo del conocimiento” y no ya como factor de ilustración, en contraposición con la ciencia; como ha advertido Habermas, la concepción hegeliana de la publicidad como un factor ideológico es consecuencia de su propio concepto de Sociedad civil<sup>86</sup>.

Fundamentándose en el estudio del idealismo hegeliano, Marx mantuvo la postura que denunciaba a la opinión pública como falsa conciencia, como una máscara del interés de la clase burguesa. Según Marx, la crítica ilustrada, la crítica burguesa, racionalizó el dominio con el

---

<sup>83</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 204.

<sup>84</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 151-152. En la supuesta generalización de intereses es en lo que, a juicio de Habermas, se basa cualquier ideología, véase *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 189.

<sup>85</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 154.

<sup>86</sup> Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, “Génesis, prehistoria y mutaciones del concepto de ideología”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 17 (1997), p. 111.

fin de instalar otro más oculto e imperecedero: la ideología, categoría típicamente moderna, es la más cruel y más sutil de todas las dominaciones porque trata de presentarse de forma científica, perfecta y universal<sup>87</sup>. Esto es lo que la hace inexpugnable. Marx percibió esa dialéctica de la opinión pública que, más allá de sus intuiciones, también Habermas contempla en las Sociedades del capitalismo tardío.

Para Marx, la Sociedad burguesa, cuyo sustento económico provoca la despolitización, se basa en tres generalizaciones importantes: Estado-Sociedad, hombre-burgués, opinión pública-razón. Es posible liberarse del dominio por medio de la constitución de una opinión pública igualitaria, es decir, conformada sin tener en cuenta el estatus personal, algo que resulta coherente con la proclama marxista que buscaba la ruptura con la equiparación excluyente de propietario y hombre<sup>88</sup>. La repolitización de la Sociedad se conseguirá, pues, cuando la masa proletaria penetre en aquellos ámbitos exclusivos: sólo un público ampliado puede transformar el injusto ideal burgués de publicidad en un instrumento democrático revolucionario<sup>89</sup>.

La transformación socialista de la publicidad hará realidad la verdadera función del público: la racionalización del Poder político, teniendo en cuenta el interés universal y no el de una clase concreta. Para ello es menester modificar la relación existente entre publicidad y privacidad, tal y como estaba diseñada en la Sociedad burguesa. Si para el pensamiento liberal, la libertad necesaria para constituirse en público

---

<sup>87</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 78-79. Cfr. también, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 53 y *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 92.

<sup>88</sup> Porque el origen de la ideología burguesa estaría “en la identidad entre ‘propietario’ y ‘hombre’”. Cfr. *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 122-123.

<sup>89</sup> *Ibidem*, p. 159. Marx ve esto en la ampliación del derecho de voto, la única posibilidad política del proletariado.

deriva de la autonomía del propietario, como vimos en Kant, en Marx se invierten los términos. Eliminada la propiedad privada, la autonomía del individuo depende de la autonomía de un público de ciudadanos socializados, ya que lo social determina lo individual. Sólo así es posible entender que en Marx “las personas privadas serán personas privadas de un público antes que un público de personas privadas”<sup>90</sup>. También Marx destruye la función mediadora de la publicidad: ya no resulta necesario intermediar entre Estado y Sociedad, porque el primero se encuentra abocado a la desaparición. La categoría de la publicidad garantiza el espacio de libertad colectiva ajeno al reino de la necesidad. Hasta lograrlo, el Estado de Derecho sólo puede ser considerado ideológicamente.

Ahora bien, Marx erró al suponer que una ampliación de la base social, en la que participaría mayoritariamente el proletariado, facilitaría la conquista socialista del Estado con el mecanismo de la publicidad. Contradiendo sus intuiciones, el ensamblaje del aparato estatal y una Sociedad manipulada termina también arruinando las funciones políticas de la publicidad. En este sentido, algunos pensadores coetáneos a Marx percibieron ya los peligros desequilibrantes de la libertad política y los efectos del igualitarismo. Con la extensión del derecho de sufragio –para Habermas, la reforma electoral es el tema del siglo XX-, se amplió la base social del público, pero ello condujo a la formación de una Sociedad masificada. La consecuencia fue la desvalorización política de la opinión pública porque, como atinadamente observa Habermas en el movimiento dialéctico de la publicidad, ésta “puede servir de un lado para limitar el

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 160.



Poder, pero que puede imponerse como lo políticamente correcto y ser la peor de las dictaduras”<sup>91</sup>.

J. Bentham fue uno de los primeros en desmentir el sueño ilustrado de una razón y un interés universal. Con la llegada de más voces, el público terminó desconcertándose. De ese modo, la extensión participativa afectó a la propia racionalidad de la publicidad y ésta degeneró, puesto que la unidad de razón y opinión pública fue posible siempre en concordancia y conformidad con un interés general: obviamente, en el clima político del XIX, un campo de intereses contrapuestos e incluso de conflicto violento, ello no era posible<sup>92</sup>.

La pérdida de relevancia política de la publicidad y su transformación son consecuencia de los cambios sociales y políticos. La extensión del sufragio nubla el interés general, porque la publicidad se convierte en un instrumento de coacción dependiente del grupo ejerza su protagonismo, como ya supo ver J. Stuart Mill. Lejos está la idea de una reunión de personas privadas en calidad de público que con su crítica y su razón destruyen la autoridad soberana en nombre un interés común y universalizable. La pugna de intereses irreconciliables en el seno de la Sociedad de masas privilegia lo cuantitativo (la igualdad) por encima de lo cualitativo (su racionalidad). Por ello se comprende que en algunos

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 165.

<sup>92</sup> Cfr. M. SCHUDSON ha demostrado que de la ampliación del sufragio no se sigue necesariamente un aumento ni de la racionalidad ni de la calidad de los debates, en “Was There Ever a Public Sphere?”, C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 160. En el mismo sentido, M. POSTONE entiende que una de las paradojas del planteamiento habermasiano es explicar eso precisamente, en “Political Theory and Historical Analysis”, C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 165.

autores el dominio de la opinión pública se revele como el dominio de la muchedumbre y de la mediocridad<sup>93</sup>.

Tanto A. de Tocqueville como el propio Stuart Mill se percataron de la transformación opresiva de la opinión mayoritaria y trataron de combatirla. Ambos autores preludian las teorías elitistas de la democracia que hacen frente a la tiranía de la mayoría en nombre de la libertad. Mill optó por proponer el escalonamiento del derecho de sufragio en un sistema de voto plural, que tiene en cuenta las diferencias intelectuales e impide el dominio clasista; por su parte, Tocqueville buscaba restaurar el Poder de las asociaciones intermedias y de la Sociedad civil para remover los particularismos<sup>94</sup>. La dinámica de las Sociedades liberales, en definitiva, determina el socavamiento de las funciones originales de la publicidad, que, en lugar de ser un instrumento de emancipación, terminará siendo un mecanismo represivo.

#### IV

#### **La degeneración ideológica de la publicidad en las Sociedades del capitalismo tardío**

La Teoría social postilustrada se percató de las transformaciones dialécticas de la publicidad, de sus primeras modificaciones. En el desarrollo histórico estudiado por Habermas se subrayan las consecuencias de la deriva ideológica: la publicidad, como categoría política, deja de servir al interés general y pierde sus posibilidades críticas y de disolución

---

<sup>93</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 164.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 168-170.

del dominio despótico, pero ello como consecuencia de su ampliación. La modificación estructural de la publicidad es, por tanto, consecuencia de las alteraciones ocurridas en el seno de la propia Sociedad<sup>95</sup>.

El resultado de los cambios que conducen de la Sociedad liberal al llamado capitalismo intervenido o capitalismo tardío será la conformación de una publicidad manipulativa entendida de forma premoderna, como una reviviscencia de la publicidad representativa y de la notoriedad pública. A este respecto, se ha criticado que Habermas preste mayor atención a la degeneración de la publicidad que a su revitalización. Sin embargo, a la luz de su obra posterior, esta crítica carece de fundamento.

### *1. Alteración de la base estructural de la publicidad*

Habermas ha reflexionado acerca de la transición de la Sociedad del capitalismo liberal a la del capitalismo intervenido en función de una repolitización aparente del marco institucional<sup>96</sup>. Aunque este tema será tratado con mayor amplitud en otra parte de esta investigación, se debería advertir que en la fase liberal el subsistema económico asume la dirección de la Sociedad, que queda despolitizada<sup>97</sup>. Por el contrario, la intervención posterior del Estado hace frente a las situaciones críticas y corrige los efectos nocivos de un capitalismo abandonado a su propia suerte<sup>98</sup>. En todo caso, el proteccionismo social surgido a finales del siglo XIX, y desarrollado ampliamente a lo largo de la segunda mitad del XX, no

---

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 172.

<sup>96</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 82. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 68 y ss.

<sup>97</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 50.

<sup>98</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 176. También en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 83.

implica una ruptura ideológica con el liberalismo anterior<sup>99</sup>, si bien es cierto que las intervenciones políticas vulneran la separación tajante de la Sociedad y el Estado, un elemento básico para el entendimiento normativo de la publicidad.

Los cambios operados en la estructura social quedan reflejados en el campo específico del Derecho y son consecuencia de los movimientos reivindicativos del siglo XIX. Hay que destacar que uno de los logros de las revoluciones burguesas es la institucionalización de la forma discursiva de resolución de conflictos<sup>100</sup>. De forma más general, se distinguen las garantías jurídicas de la libertad, que quedaron codificadas en los primeros textos legales; de otro, se reconocen garantías de protección que el Estado ha de satisfacer. A diferencia de las primeras, estas últimas no tiene ya un contenido meramente formal y negativo: resultan ser garantías materiales de participación<sup>101</sup>. Para Habermas esto no supone un quebrantamiento de los principios moldeadores del Estado liberal, sino que prosigue el mismo sistema pero modificando los derechos fundamentales en aras de su propia funcionalidad. Los derechos sociales, en definitiva, apuestan por la realización del principio de igualdad.

El resultado es un interpenetración entre Estado y Sociedad y la fluctuación de las barreras delimitadoras de los diferentes ámbitos organizativos. La esfera privada queda de esa manera intervenida por el Estado, “publicada”, y pierde sus contornos característicos la esfera de la

---

<sup>99</sup> Ibidem, p. 250; v. también, *Teoría y Praxis*, p. 119 nota, donde explica que el Estado social continúa la tradición jurídica del Estado liberal por medio de la transformación de “los derechos fundamentales en su funcionalidad”.

<sup>100</sup> *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>101</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 249.

publicidad que, como vimos, se asentaba sobre aquella distinción<sup>102</sup>. Hay una progresiva estatalización de la Sociedad paralela a la socialización del Estado. Precisamente, la diferenciación del Estado y de la Sociedad era lo que conformaba a la esfera pública como ámbito de mediación y crítica del Poder político; ahora bien, si paulatinamente se socava la estructura del modelo socio-político, se destruye la publicidad en su configuración original<sup>103</sup>. Aparece, entre Sociedad y Estado o, como expresamente refiere Habermas, “de” la Sociedad y el Estado, una esfera social repolitizada que suprime las diferencias entre público y privado.

La interacción de Estado y Sociedad, que es la causa última de los cambios estructurales de la publicidad, invierte su relación tradicional. El Estado inunda de reglamentos la esfera privada y la social; por su parte, la Sociedad entra de lleno en la actividad estatal gracias a la labor de partidos y organizaciones, encargados de canalizar los intereses privados. Pero se pierde inexorablemente el interés general, que debía animar, según su contenido normativo, al espacio público. El Poder político termina, de ese modo, privatizándose con la dinámica de la lucha por el Poder: cada facción representa sólo intereses particulares que se “venden” como universales. La consecuencia general es la despoltización de lo público.

La necesidad de intervención estatal dilata el espacio público y provoca el empequeñecimiento de la esfera privada, de la familia y el trabajo, su desprivatización. Fenómenos típicos son, por ejemplo, las ayudas públicas a las familias, pero también la incorporación de nuevas competencias: el Estado asume ahora la función de socializar a los

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>103</sup> Ibidem, p. 203. Conviene repetir que aquí Habermas le quita la razón a Marx: la ampliación de la base electoral, en lugar de conducir al socialismo por la entrada del proletariado, acaba en el adocenamiento de las funciones políticas de la publicidad.

ciudadanos. El ámbito íntimo familiar queda recluido en unos reducidos márgenes ante la desmesurada acción del Estado<sup>104</sup>. Por otro lado, el trabajo profesional se mantiene a merced de la intervención, ya que se encuentra un interés digno de protección: el del trabajador. No en vano surge ahora el Derecho laboral.

Como pone de manifiesto Habermas, la desprivatización no se traduce en una nueva valoración de la intimidad, sino que la disolución familiar va acompañada de un fuerte crecimiento de las capacidades de manipulación y de influencia externas, ya que cada vez son mayores las áreas de exposición del individuo a la labor pública. “En la medida en que las personas privadas retroceden de su ineludible rol de propietarios al rol puramente “personal” de su nada ineludible espacio de ocio, caen bajo la influencia directa de instancias semipúblicas”<sup>105</sup>.

Habermas ha resumido estas transformaciones en los procesos que denomina de publicación del Derecho privado y de privatización del Derecho público. La regulación de la esfera social modificada requiere una organización estructural que no puede proveerse acudiendo a las anteriores categorías público – privado. El Derecho privado, construido sobre la autonomía individual y las instituciones contractuales, se encuentra con nuevas figuras en las que actúan sujetos públicos; al mismo tiempo, muchas regulaciones afectan al derecho de propiedad, matizado por su función social. Las garantías reconocidas a los colectivos (Derecho del trabajo, Derecho sindical, Derecho de los consumidores) altera el principio liberal por excelencia: la autonomía de la voluntad. Estos

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 186. En realidad este problema sucede también hoy día porque se ha acabado reduciendo las tareas de socialización a la formación académica y, por lo tanto, las familias abandonan con frecuencia sus funciones a la escuela.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 188.

cambios, sin embargo, no obtienen un tratamiento sistemático en la obra de Habermas hasta que, en su *Teoría de la acción comunicativa*, percibe el deterioro que el proceso de juridificación provoca en el “mundo de la vida social” como un ataque de la dinámica sistémica; en particular, se refiere a cierta burocratización que se apodera de los procesos espontáneos de formación de la opinión pública y los vacía de contenido: amplía el espacio para la movilización planificada de lealtad de las masas, pero facilita la desconexión de las decisiones políticas con las cuestiones prácticas propias de la esfera pública<sup>106</sup>.

## *2. La refeudalización de la publicidad*

Perdida la base estructural que hacía posible la publicidad como categoría socio-política fundamental a causa de la desorganización de la Sociedad y el Estado<sup>107</sup>, la mediación entre esas esferas la realizan instituciones que, o bien surgen en la esfera privada –como las asociaciones-, o bien nacen en la pública –los partidos políticos-. Sobre ellas recae ahora la tarea de interconectar lo privado con lo público. Se consolida asimismo la Sociedad de masas y se produce el tránsito de un público que “razona”, como en sus inicios, a un público que “consume”.

En la Sociedad de consumo el hombre pierde su capacidad de diferenciar los artículos de uso, lujo y necesidad. La publicidad sirve también ahora como una atractiva motivación para el consumo. El proyecto de una “ilustración universal” queda malversado justo en el momento en que, con el surgimiento de la Sociedad de masas, se han

---

<sup>106</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 461.

<sup>107</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 205.

invertido los papeles: en lugar de elevar al pueblo a la cultura, se ha degradado la cultura al nivel del pueblo<sup>108</sup>. El instrumento del mercado ha perdido una ocasión formidable para coadyuvar no sólo a la extensión de una ilustración generalizada sino a la promoción del principio de igualdad. El saldo de la “industria cultural” es negativo, toda vez que el consumo masivo, además de facilitar el control social, actúa sobre la base de una malsana “homogeneización” cultural: el arte se transforma en diversión, en tiempo ocio, impidiendo el comenzar de la reflexión; esto es lo que Adorno y Horkheimer quieren significar cuando escriben que el arte ya no tiene valor de uso, pero aumenta su propio valor de cambio, al servir para la estimación social<sup>109</sup>; a este fenómeno se refiere Habermas con la expresión “arte posáurico”<sup>110</sup>.

En definitiva, tampoco la esfera privada se ve protegida de los ataques interesados del mercado y los medios de comunicación. Se está conformando la publicidad manipuladora sobre un público apolítico. Sigue existiendo una masa de personas racionantes, pero ya no se reúnen en calidad de público: se trata de los especialistas, que mantienen en reducidos ámbitos sus logros; por otra parte, se encuentra la gran masa de consumidores, que reciben la señal de la publicidad manipulativa y no son, en sentido normativo, “público”.

Habermas acuñó el término “refeudalización” para referirse al movimiento dialéctico de la opinión pública en las Sociedades del

---

<sup>108</sup> Ibidem, p. 195.

<sup>109</sup> Este diagnóstico, con el que está de acuerdo Habermas, está tomado de M. HORKHEIMER & Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración* (Madrid, Trotta, 1994), p. 181.

<sup>110</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 148. La desacralización del arte en Habermas es ambivalente: puede llevar a la degeneración en arte de las masas o convertirse en contracultura subversiva.



capitalismo tardío. La “refeudalización” alude a la modificación estructural de la publicidad burguesa, a su vaciamiento normativo y a identificación con el paradigma de la publicidad cortesana. Es importante, en este sentido, subrayar que la “refeudalización” se produce conjuntamente con los cambios producidos en los medios de comunicación de masas. Aunque con posterioridad ha madurado su opinión sobre los medios de comunicación, en *Strukturwandel der Öffentlichkeit* resalta su papel de control social y, por tanto, realiza una valoración extremadamente negativa de los mismos<sup>111</sup>. Le interesa sobre todo subrayar que la prensa se convierte en un negocio y en un instrumento de manipulación en función de sus intereses comerciales<sup>112</sup>.

Puede decirse, por tanto, que si la prensa fue un factor clave para el nacimiento de la publicidad burguesa, su modificación mercantilista decide también su degeneración. En el momento en que el ámbito periodístico se convierte en sector económico relevante, el clásico cuarto Poder, se comienzan a invertir sus funciones; su permanencia en manos privadas amenaza por todos lados a las funciones críticas. Junto a este proceso, la afirmación de las “relaciones públicas” eterniza el desarrollo de la refeudalización. Aquellas se conciben como la puesta en escena de una representación ante sus clientes.

La refeudalización es, por tanto, un fenómeno que se inicia en el ámbito privado; para Habermas, sin embargo, estrictamente la nueva publicidad representativa y manipuladora se consolida cuando el Estado

---

<sup>111</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 2 y p. 32. En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas diferencia los medios de comunicación sistémicos y las formas generalizadas de comunicación; los primeros se desligan de sus contextos comunicativos; los segundos, permanecen ligados al contexto del mundo de la vida social. Vol II, p. 552.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 212.

penetra y utiliza para sus propios fines los medio de comunicación y las relaciones públicas. Es un fenómeno que se incluye en unos más amplio, el de la institucionalización de los procesos de discusión en el seno del Estado<sup>113</sup>. En una Sociedad de masas, influenciabile y manipulable, el Poder político tiene que tratar a sus ciudadanos como meros consumidores, ya no como ciudadanos; “así acaba el poder público haciéndole también la corte a la *publicity*”<sup>114</sup>. La Sociedad de masas permite la reconsideración teatral del Poder, y el espacio público queda convertido en un escenario, inaccesible a los ciudadanos. La publicidad pierde su función crítica y al basarse en la manipulación, renuncia a la racionalidad y se conforma en instrumento ideológico. El desarrollo y la innovación tecnológica e informativa determinan que pierda su carácter espontáneo y pase a ser una opinión meramente “fabricada”<sup>115</sup>. Se trata pues de una publicidad de tipo plebiscitario, aclamatorio, que deja sin sentido real la democracia y la praxis política.

Las condiciones del Estado social, en suma, no permiten el establecimiento de una publicidad crítica, opina Habermas. Esto se explica porque a través de la privatización del Poder político, por obra de las asociaciones y partidos políticos, éste queda a merced de los intereses particulares. Se termina transformando de raíz el compromiso político: la publicidad tiene ahora como misión compensar intereses en disputa; pero esta negociación se efectúa al margen del Parlamento y de las Asambleas

---

<sup>113</sup> Al que se refiere en *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>114</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p.223.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 237. Véase *Teoría de la Acción comunicativa*, vol. II, p. 490.

legislativas. El Estado, convertido en una maquinaria proteccionista, también acude a la publicidad, pero en el sentido de representación<sup>116</sup>.

La dialéctica de la publicidad, que en las Sociedades de los años sesenta se muestra “refeudalizada”, adquirirá carácter de categoría fundamental con el paso de los años. En efecto, lo que en un primer momento Habermas percibía como un síntoma entre otros, con la elaboración de los conceptos categoriales de “sistema” y “mundo de la vida social”, elementos integrantes o dimensiones de lo social, podrá ser reformulado como una categoría más genérica: la colonización de los componentes prácticos y axiológicos por las exigencias de una racionalidad entendida sistémicamente.

## V

### **La categoría normativa de la publicidad y su reconstrucción posterior en la Teoría de la Sociedad de Habermas**

El Estado social, pese a todas las críticas, satisface también ciertas pretensiones legítimas. La derivación posterior de estos sistemas paternalistas permite desentrañar en la actualidad la ambigüedad existente en la categoría de publicidad. La dimensión pública, aun en su decantación de tipo representativo, es una forma de racionalización del Poder político, por lo que aún mantiene ciertos rasgos de su potencialidad primigenia<sup>117</sup>. Habermas pudo afirmar que la publicidad burguesa se institucionaliza

---

<sup>116</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 226-227.

<sup>117</sup> Así lo entiende C. CALHOUN (ed.), en la introducción a su libro, o. c., p. 19.

como categoría que disuelve el dominio político en los discursos<sup>118</sup>. Para su total configuración normativa se requiere sin embargo conformar la publicidad como una instancia de carácter crítico y relacionarla con la búsqueda de un interés general de la Sociedad y no exclusivamente partidista. Habermas emplea para ello la expresión “repolitización de la publicidad”.

Es digno de resaltar que desde que publicó su trabajo de habilitación, la categoría de la publicidad ha estado presente en todas sus aportaciones posteriores. En el prólogo escrito para la reedición del ensayo en 1990, Habermas relacionó la categoría socio-política de la publicidad con el futuro democrático de los sistemas sociales. Subraya que los espacios abiertos de la publicidad alumbran una democratización de las instituciones políticas, siempre que éstas sepan recoger sus frutos<sup>119</sup>. De ahí que sea necesario intentar una reconstrucción del concepto.

### *1. El espacio público en las Sociedades contemporáneas*

Pese a las críticas de Nancy Fraser, que cree que Habermas reivindica para el mundo de hoy la publicidad tal y como se conformó en la Sociedad burguesa para<sup>120</sup>, Habermas no incurre en este anacronismo. En efecto, como afirma expresamente, un concepto de publicidad con sentido histórico, normativamente suficiente para las pretensiones del Estado social, teóricamente claro y empíricamente ponderable, sólo puede conseguirse partiendo del cambio estructural de la publicidad

---

<sup>118</sup> *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>119</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 21.

<sup>120</sup> Cfr. N. FRASER, “Rethinking the Public Sphere”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 111-113. El motivo de la crítica radical en la exclusión de ciertos grupos.

misma y de la dimensión de su desarrollo<sup>121</sup>. Lo que significa que en la reconstrucción de su concepto, tendrá en cuenta los logros y las transformaciones de la Sociedad contemporánea, sin que el rechazo del contenido utópico de la categoría de la publicidad se traduzca en un perjuicio para su contenido normativo.

Habermas alude ya a dos espacios públicos distintos, en los que actúa, de una manera u otra, cierta idea de publicidad. En primer lugar, se encuentran los espacios institucionalizados democráticamente en los que se lleva a cabo la publicidad de corte representativo o una opinión formalizada, como ocurre en los Parlamentos o en el ámbito público de las Sociedades despolitizadas, al albur de los medios de comunicación. En segundo lugar, se percata de la existencia de ciertos espacios de opinión que, de forma espontánea y natural, surgen en las relaciones sociales y ciudadanas, en contextos informales<sup>122</sup>. En la constitución de una zona de notoriedad pública crítica y de carácter político, que sepa descubrir el interés general y no esté sometida al albur de la manipulación, se decidirá el futuro de la categoría de la opinión pública, porque representa la publicidad primigenia. La idea que subyace a su argumentación es que ha de ampliarse la dimensión y la relevancia de esta esfera informal y repolitizarla, y diluir el Poder omnímodo y desestructurador de los medios de comunicación de masas. Concluye argumentando que la reformulación de la publicidad constituye una forma de evitar y superar los conflictos sociales.

---

<sup>121</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 269. Véase también *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>122</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 269 y p. 273. Más tarde, con motivo de la revolución estudiantil, Habermas se refirió a los grupos de estudiantes como los principales impulsores de la repolitización. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 109.

La categorización analítica de la publicidad se produce paulatinamente al delimitar la Sociedad civil del subsistema económico y del subsistema administrativo, dentro de su consideración dual, en el marco de su examen del mundo de la vida social y del sistema. Todo ello supuso el redescubrimiento de un tema de gran trascendencia, que había sido olvidado: la importancia de la Sociedad civil<sup>123</sup>, pero la sistematización última de esta categoría no llegará hasta que se consolide su Teoría del actuar o del trato comunicativo. Ciertamente es que en el momento de escribir su trabajo de habilitación, Habermas aludió a la existencia de una publicidad informal, con todavía potenciales críticos, pero en ese momento no desarrolló la idea. Señaló, en cualquier caso, la necesidad de “democratizar” las estructuras organizativas de los partidos y las asociaciones, como mecanismo de revivificación de la opinión pública<sup>124</sup>. En definitiva, Habermas busca transformar los sistemas sociales y reorganizarlos otorgando la primacía a la opinión pública discursiva<sup>125</sup>. Es en sus concreciones posteriores cuando aclara el lugar de la publicidad en los contextos sociales contemporáneos y describe la publicidad como una categoría central de su Teoría de la Sociedad<sup>126</sup>.

Partiendo de la acción comunicativa, Habermas fundamenta la reconstrucción de la publicidad burguesa y entiende que los sistemas sociales están formados por esos tres ámbitos, cada uno de los cuales perviven y hacen posible al sistema social general, sin primado funcional alguno entre ellos<sup>127</sup>. La publicidad está incardinada en el mundo de la

---

<sup>123</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 32.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 235.

<sup>125</sup> *Teoría y Praxis*, p. 37.

<sup>126</sup> Cf. J. L. COHEN y A. ARATO, o. c., p. 279.

<sup>127</sup> *Facticidad y validez*, p. 378. Véase también, *La inclusión del otro*, p. 245.

vida social, que incluiría a la esfera privada y a la Sociedad civil, su base o estructura<sup>128</sup>. Algunos han notado que el concepto de Sociedad civil en Habermas es minimalista, en el sentido de que su separación estricta de la Política y la Economía lo convierte en un dique defensivo del mundo de la vida frente a los imperativos sistémicos<sup>129</sup>.

Con independencia de ello, la categoría de publicidad es el lugar en el que se llevan a cabo las deliberaciones y los procesos de opinión. Está estructurada gracias a una trama asociativa y ciudadana espontánea que, en resumidas cuentas, provee el fundamento de la solidaridad social y el consenso que mantiene el orden social, pero además constituye un espacio de “formación de la opinión”<sup>130</sup>. Como también ocurriera en la publicidad burguesa, la esfera pública de las Sociedades contemporáneas guarda relación con la privada. Ésta está caracterizada por la intimidad, pero de ella se recluta al público como portador de la opinión.

Habermas afirma que la opinión pública es la opinión de los ciudadanos, que se forma en esos espacios plurales diseñados de forma compleja como una red abierta e inclusiva dentro del marco social, cuya carácter dinámico y potencial emancipatorio está asegurado por los derechos humanos, la libertad y la igualdad<sup>131</sup>. Junto a ella, existe un espacio de opinión institucionalizado y administrativo en los Parlamentos y las Asambleas que pueden orientarse bien por la manipulación o bien sirviendo los intereses democráticos de la esfera pública cívica y no

---

<sup>128</sup> *Facticidad y validez*, p. 375.

<sup>129</sup> Así lo entienden U. FERRER en “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (Eds.), *Pragmatismo y nihilismo* (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002), p. 26. Se remite, en cualquier caso, a la propuesta de V. PÉREZ DÍAZ, *La esfera pública y la sociedad civil* (Taurus, Madrid, 1997), p. 45 y ss.

<sup>130</sup> *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 1990), p. 87. *Facticidad y validez*, p. 346.

<sup>131</sup> *Facticidad y validez*, p. 385.

formalizada. En conclusión, podemos señalar que el espacio público en las Sociedades contemporáneas es esa estructura comunicativa que representa la base de la Sociedad civil y de cuya dinámica y alteración depende la calidad democrática de las Sociedades.

## *2. La publicidad como categoría socio-política y la democracia deliberativa*

Habermas vinculó el restablecimiento de una esfera crítica del Poder político con el establecimiento de la democracia participativa o deliberativa, del que nos ocuparemos en otro capítulo. Sin embargo, ahora se impone precisar que la categoría de publicidad posee la virtualidad de servir como fundamento de una Teoría Crítica de la Sociedad con base en los principios democráticos<sup>132</sup>. Eso explica que la publicidad se constituya en categoría socio-política y que el destino de la democracia se encuentre en función de la conformación de espacios en los que las personas privadas llevan a cabo procesos de comunicación y generan una voluntad colectiva. De estos factores depende la racionalización del Poder político y la emancipación, pero también las orientaciones de la Economía, de acuerdo con la estructura tripartita de la Sociedad<sup>133</sup>. La publicidad hace posible la mediación entre los espacios privados del mundo de la vida social y la Política porque opera como “caja de resonancia” para problemas que han de ser resueltos políticamente. Al mismo tiempo, al estructurarse de forma discursiva, constituye un medio de resolución

---

<sup>132</sup> Cfr. R. HOLUB, o. c., p. 3.

<sup>133</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 259. Véase también, *La inclusión del otro*, p. 244- 245.



pacífica y racional de los conflictos sociales y, por tanto, una forma de asegurar y mantener el orden social<sup>134</sup>.

Como categoría mediadora, la publicidad recibe las inquietudes, necesidades, los valores e intereses, de la Sociedad a través de las asociaciones y de las redes cívicas. Se forma lo que Habermas llama “un poder comunicativo generado democráticamente”, cuya misión es llegar a las inmediaciones del Poder administrativo. La democracia deliberativa, que se apoya en los discursos públicos, desempeña su función en la dinámica de la publicidad, que recorta y media entre el subsistema político y la esfera privada. Entre otras cuestiones, en esa dinámica y oposición se fundamenta el desarrollo de las Sociedades libres. La lucha por necesidades e intereses generalizados descansa sobre la fuerza de “convertir en públicas” o, en un mejor sentido, en aclarar la relevancia social y política de lo que culturalmente se ha considerado privado. De esa forma se conquistan derechos; Habermas alude al feminismo, o a las madres solteras, pero también a la violencia doméstica como ejemplo de ello. Gracias a la tenacidad del público, que consideró en su momento que esas luchas eran relevantes para la humanidad, se reconoció y avanzó su estatus<sup>135</sup>

La democracia participativa es entendida como la “la sustancia de las condiciones comunicativas bajo las cuales puede realizarse una formación discursiva de la voluntad y de la opinión de un público compuesto por los ciudadanos de un Estado”<sup>136</sup>. En la medida en que éste sea capaz de recibir la información de la publicidad y, al mismo tiempo,

---

<sup>134</sup> *Ibidem*, p. 274. Véase *Pensamiento postmetafísico*, p. 87.

<sup>135</sup> *Facticidad y validez*, p. 392.

<sup>136</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 26.

introducir las inquietudes, necesidades, valores e intereses en el subsistema político, se habrá puesto en marcha una verdadera Política deliberativa. En concreto se refiere a la formulación de necesidades, a la elaboración de reivindicaciones políticas particulares y al control constitucional del Poder<sup>137</sup>. Entiende que este proceso de presencia de la ciudadanía en el sistema político ha de pasar por el tamiz de una “tematización” y elaboración en sede parlamentaria, como corresponde estructuralmente a las Sociedades de nuestro tiempo. En última instancia, a través de la penetración de la publicidad en el subsistema político y administrativo, es ella la que orienta el ejercicio del Poder, un ejercicio de esa forma que no puede ser más democrático.

En el momento de escribir su trabajo de habilitación, Habermas reclamaba que la democracia radicalizada requería de un proceso de democratización de la comunicación política, en especial en los espacios intermedios como los partidos políticos y las asociaciones<sup>138</sup>. Por ello mismo, el filósofo alemán R. Spaemann criticó la disolución del Poder que realiza Habermas, al apostar por la voluntad democrática alcanzada discursivamente como principio de organización de las Sociedades<sup>139</sup>. De esta forma, la dinámica y la capacidad de integración de los espacios públicos se convierten también en indicadores de la calidad democrática de aquellas.

La publicidad que Habermas reivindica parte de su construcción burguesa y adquiere sus caracteres propios. Así la publicidad se relaciona con la racionalidad. Esta característica es especialmente importante si se

---

<sup>137</sup> *La inclusión del otro*, p. 17.

<sup>138</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 257.

<sup>139</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *crítica de las utopías políticas* (Pamplona, Eunsa, 1980), p. 238.

tiene en cuenta que, con posterioridad y a partir de ella, Habermas desarrolla un modelo de racionalidad que amplía y funda la Teoría de la Sociedad que planteó en sus inicios. Asimismo, la publicidad es reflexiva, en el sentido que permite tomar conciencia de las necesidades y valores sociales y, en su caso, cambiarlos. En este primer momento, subrayó la racionalidad de todo lo que sustenta un punto de vista general, un consenso; si no fuera así, recalca, se trataría de un equilibrio social meramente coyuntural, en cualquier caso sometido a la violencia o la presión<sup>140</sup>. No será hasta más tarde, cuando a partir de la Pragmática formal, decida detectar los universales presentes en todo acto de habla y configurar su Teoría del actuar comunicativo.

Además la publicidad tiene carácter crítico, es decir, sirve para examinar y detectar las manipulaciones ideológicas, constituyéndose en el juez del Poder político. Al basarse en el conjunto de ciudadanos, sin exclusiones, la publicidad es universal, no sólo por evitar fundamentar reivindicaciones particulares, sino precisamente por su adjetivo de racional. Por último, la publicidad ha de ser inclusiva y referirse a la humanidad, sin discriminación ni desigualdad de ningún tipo. Habermas alude, en este caso, a los derechos humanos, pues estos permiten la articulación coherente y efectiva de la publicidad, no sólo en su vertiente individual sino colectiva, como con el derecho a la asociación, la libertad de prensa y de opinión, etc<sup>141</sup>.

Por último, a Habermas no se le escapa que el desarrollo tecnológico puede tener beneficiosos efectos sobre la esfera pública y, en sus escritos sobre Política y Derecho internacional, subraya que la constitución de un

---

<sup>140</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 259 y p. 274.

<sup>141</sup> *Facticidad y validez*, p. 448.

Estado cosmopolita está en relación con la existencia de una ciudadanía y de una opinión pública mundial. Se trata de otra forma de aclarar las relaciones entre democracia y opinión pública; al hilo de ello, ya se refería el pensador alemán en 1981 al hecho de que las nuevas tecnologías –y la conformación de espacios espontáneos de opinión- emancipan a la esfera pública de las restricciones espacio-temporales y permiten prever en el futuro la constitución de una voluntad humana, y no nacional, común<sup>142</sup>.

### *3. Algunas críticas a este enfoque y planteamiento*

La categoría de publicidad burguesa se sustenta sobre la diferenciación entre espacio público y espacio privado, como característica irrenunciable de las Sociedades modernas. Para Habermas los procesos de formación discursiva de la opinión pública permiten recuperar el concepto de interés común o general que había caído en el olvido con la imposición del individualismo liberal. Sin embargo, no ofrece suficiente apoyo de esa distinción tan capital entre lo que es público y lo que es privado. Para lograrlo parece remitirse a la fuerza de la Historia. Esto significa que al orillar cualquier definición de lo que es público o general y, por tanto que afecta a todos, y lo que es privado, no tiene más remedio que aceptar en última instancia la fuerza de los procedimientos formales para determinarlo y en la posibilidad de la Sociedad civil en identificarlo. Y es, de hecho, lo que hace al sostener que sólo la forma de los procedimientos discursivos es lo que sustenta su universalidad.

---

<sup>142</sup> *Teoría de la Acción Comunicativa*, vol. II, p. 260.

La diferenciación entre espacio público y privado constituye uno de los lugares comunes de la Teoría política contemporánea. Como ha señalado Calhoun, cuando lo público-privado no se clasifica de manera adecuada puede conducir a un callejón sin salida<sup>143</sup>. Según Habermas la diferenciación es ética y no sociológica; será público lo que afecte a la justicia y sea moralmente universalizable en procesos formales de argumentación; por el contrario, será privado aquello que se refiera específicamente a una forma de vida maximizadora. Es consciente de que los límites son siempre porosos y franqueables y que, por tanto, hay que entender también la publicidad como ámbito de aclaración de intereses, en una comunicación fluida con lo privado. Pero ello significa admitir la fuerza del contexto cultural.

La falta de definición de lo público y lo privado se recrudece cuando se tiene en cuenta que la misma opinión pública aporta su propia autodefinition, como se ha señalado<sup>144</sup>. A la falta de una definición clara de lo público y lo privado, y de su conformación cultural, se añade el agravante que ha advertido McCarthy: en las Sociedades contemporáneas constituidas multiculturalmente son cada vez más arduos y difíciles los consensos<sup>145</sup>. Asimismo, en línea con la crítica de los comunitaristas al planteamiento liberal de J. Rawls, señala que “la separación entre forma del procedimiento y materia nunca es absoluta: no podemos estar de acuerdo en lo que es justo sin lograr un punto de referencia sobre lo que es

---

<sup>143</sup> Cfr. C. CALHOUN (ed.), o. c., en la introducción, p. 35.

<sup>144</sup> Así lo han hecho U. FERRER, “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), o. c., p. 27.

<sup>145</sup> Cfr. Th. McCARTHY, “Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics”, en C. CALHOUN (ed.), o. c., p. 53.

bueno”<sup>146</sup>. O lo que es lo mismo, la concepción de la justicia se sustenta sobre una previa consideración del bien.

Ahora bien, suponiendo que existieran dos parcelas claramente diferenciadas, la pregunta que deberíamos hacernos es quién fija qué es lo público y qué es lo privado, es decir, sobre qué base se realiza la diferenciación. Esto no está claro y debería dilucidarse públicamente por medio del discurso<sup>147</sup>. Porque, de otra manera, si no pudiera trasladarse lo privado a lo público, se estaría negando la participación, tal y como ocurrió, ejemplifica S. Benhabib, con la crítica feminista que decidió embarcarse en la lucha por la igualdad privada y pública de la mujer<sup>148</sup>.

Para Habermas la distinción de lo público y lo privado se sostiene sobre la capacidad de generalizar las normas adoptadas y por la materia sobre la que versan. Pero esto va en menoscabo de la propia sustancia de la Moral. Pues, en última instancia, las normas públicas terminan coincidiendo con el Derecho y se convierte en una amalgama jurídico-político-moral<sup>149</sup>. Ello significa que la Sociedad termina juridificándose, anulando la importancia que las convicciones morales tienen en la determinación de una ética pública normativa. Así, en lugar de independencia, podría buscarse cierta cooperación entre ambas esferas. Desde un punto de vista antropológico, además, la diferenciación entre Ética pública y privada no es sostenible. Acaso un hombre íntegro no sea más que aquel que actúa de forma coherente en todas sus dimensiones vitales.

---

<sup>146</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>147</sup> Cfr. S. BENHABIB, “Models of Public Space”, en C. CALHOUN, o. c., p. 82, p. 88.

<sup>148</sup> Ibidem, p. 89.

<sup>149</sup> Incluso defensores de la ética del discurso son conscientes de que sus dominios no están definidos y buscan soluciones a ello, cfr. J. L COHEN y A. ARATO, o. c., p. 400-401.

Por otra parte, se ha entendido que el planteamiento habermasiano de la publicidad socava el protagonismo individual del ciudadano. Como ha argumentado U. Ferrer, la publicidad conforma una estructura autónoma y que se reproduce a sí misma, pero como categoría socio-política es algo difusa, hasta el punto que deja en la sombra al sujeto de la propia opinión<sup>150</sup>. De hecho, abundando en la crítica que se ha realizado sobre el carácter originario, determinante y autónomo de la opinión pública, el defecto de su planteamiento es el haber magnificado la publicidad sin contar con los presupuestos previos que la condicionan; entre otros, la persona, la cultura o cierta solidaridad previa, que ha de preexistir para que exista un espacio común entre los individuos.

Pero, independencia de las críticas que algunos han hecho sobre la categoría de publicidad, el interés que ésta posee en la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas es indiscutible. En su minucioso análisis de la publicidad burguesa, llegó a la conclusión de que las Sociedades del capitalismo tardío han desvirtuado la publicidad y la Sociedad civil y han caído en una suerte de “despolitización”. Detectado este síntoma, en la década de los sesenta se impuso la necesidad de analizar sus causas. A partir de esos años, Habermas realizó una crítica inteligente de la Filosofía positivista, que había arrinconado la praxis al terreno de un decisionismo estéril, lo que no sólo favorece la despolitización de la Sociedad, sino que va acompañado de desviaciones tecnocráticas. La pregunta que inicialmente se planteó en *Teoría y praxis* explica el cambio de perspectiva, desde el análisis de la publicidad hasta el examen de la problemática de la praxis. El interrogante fue: ¿Puede pervivir una

---

<sup>150</sup> Cfr. U. FERRER, “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), cit., p. 26-27. También en el mismo sentido se pronuncia C. COULHOUN (Ed), o. c., pp. 5-6.

Sociedad sin preocuparse de cuestiones prácticas?<sup>151</sup>. En principio la respuesta es no. Se trata ahora, sin embargo, de ver hasta qué punto se ha desvirtuado el sentido de la praxis política y de reconocer que, en la medida en que la praxis se pierde, quedan sin sentido las funciones políticas de la publicidad<sup>152</sup>. De esta forma, el análisis histórico-sociológico de la publicidad burguesa se convierte en uno de los principios inspiradores que animan la reformulación de la Teoría de la Sociedad.

---

<sup>151</sup> *Teoría y Praxis*, p. 15.

<sup>152</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 86.





## CAPÍTULO II

### TEORÍA Y PRAXIS EN LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD DE HABERMAS

“La Historia de la cultura ofrece abundantes síntomas de una destrucción de la razón práctica”<sup>1</sup>. Con esta afirmación, Habermas se sitúa en el centro de la problemática filosófica contemporánea y reafirma de ese modo la originalidad de sus teorías, por otra parte, enfrentadas al extendido “juicio pesimista acerca de las posibilidades de avanzar en la dirección indicada por la Filosofía moderna, adquiriendo incluso la firma de una revuelta contra la herencia del racionalismo moderno”<sup>2</sup>. En sus reflexiones se revisan una de las consecuencias más importante que la Modernidad ha provocado: el olvido, como consecuencia de un continuo proceso de especialización y desmembración del saber, de la tradicional sabiduría práctica, que quedó orillada en los estrechos e incomprensibles márgenes de un irracionalismo decisionista. En este sentido, su pretensión posterior de ampliar el ámbito de la racionalidad parte, en efecto, de sus análisis histórico-conceptuales de la problemática relación de dos

---

<sup>1</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 211.

<sup>2</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad* (Madrid, Rialp. 1990), p. 95.

categorías claves, que atraviesa la Historia de la Filosofía: la teoría y la praxis; no en vano, la racionalidad comunicativa que, ya en los años ochenta, ocupa definitivamente a Habermas busca fundamentar la praxis en un planteamiento pragmático del lenguaje, advirtiendo las posibilidades de fundamentar racionalmente las cuestiones prácticas, en definitiva, su posibilidad de verdad. Podemos afirmar que la *Teoría de la acción comunicativa* dará cumplida respuesta a una divergencia aporética en la que había incurrido el pensamiento positivista: la imposibilidad de relacionar e imbricar los términos de la teoría con los de la acción del hombre<sup>3</sup>. La pervivencia de la problemática existente entre el saber y su posible aplicación constituye, como ha advertido A. Giddens, uno de los hilos conductores de su trayectoria intelectual<sup>4</sup>.

El libro *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien*<sup>5</sup>, es una compilación de artículos escritos en los años sesenta. La fecha es significativa. Por esos años se fraguaba la famosa revolución del 68, que centró la discusión pública de la izquierda en torno al problema de la participación y de la praxis revolucionaria. Habermas había elaborado, dentro de los trabajos que le fueron encomendados en el Instituto de Investigaciones Sociales de Frankfurt, un estudio empírico sobre las aptitudes políticas de los estudiantes alemanes. Esta investigación la realiza junto a L. von Friedeburg, C. Oehler, y F. Weltz y se publica más tarde, en 1961, y sin la referencia al Instituto de Investigaciones Sociales

---

<sup>3</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>4</sup> Cfr. A. GIDDENS, "J. Habermas", en Q. SKINNER (Comp.), *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas* (Madrid, Alianza, 1988), p. 120.

<sup>5</sup> Publicada en 1963 en Frankfurt a. M., por la editorial Suhrkamp. En la segunda edición preparada por Suhrkamp, en 1971, se añadió un prólogo importante en el que Habermas repasa su obra. La edición manejada es *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, <sup>4</sup>2000, con una reedición en 2002).

de Frankfurt, bajo el título *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten*. El contenido teórico se debe principalmente a la pluma de Habermas. Son años de marcado activismo político, ya que, como respuesta a la escisión de la rama juvenil del SPD, tras la depuración del marxismo que este último llevó a cabo en el Congreso de Bad Godesberg (1958), Habermas, como el padrino de su habilitación para la docencia universitaria, W. Abendroth, funda la denominada Liga Socialista, un grupo de mayores formado para apoyar al SDS (la organización juvenil del SPD escindida), del que más tarde se separará<sup>6</sup>.

Esta obra se mantiene, pues, en esa línea de preocupación por la participación política y la necesidad de democratizar las instituciones, que había comenzado con *Student und Politik* y que siguió en su trabajo de habilitación. Ya antes, sin embargo, en el contexto de su reflexión juvenil sobre el nazismo, le comenzó a interesar la praxis, en el sentido de que se percato de que la justicia y la libertad no son tanto temas de investigación, como valores que tienen que ser realizados<sup>7</sup>. En cualquier caso, Habermas comenzó siendo una de las referencias intelectuales de los jóvenes estudiantes. Obsérvese los capítulos dedicados a proponer la cogestión de los estudiantes en la enseñanza superior<sup>8</sup>, asunto que ya había abordado en un escrito anterior<sup>9</sup> de 1957. La famosa polémica en la que nuestro autor acuñó la expresión “fascismo de izquierdas”, para referirse a quienes,

---

<sup>6</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, cit., p. 619. Véase R. C. HOLUB, *Jürgen Habermas: Critic in the public Sphere*, cit., p. 78 y ss.

<sup>7</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, “Introducción”, en AA. VV., *Habermas y la modernidad*, cit., p. 15.

<sup>8</sup> Ver especialmente, “La transformación de la formación académica” (p. 335-350), y “Democratización de la enseñanza superior: ¿politicización de la ciencia?” (p. 351-359), recogidos en *Teoría y Praxis*.

<sup>9</sup> En castellano, *Sobre el sufrimiento crónico de la universidad alemana*.

durante los agitados años sesenta, reivindicaron la acción directa y violenta (frase de la que, para ser exactos, se arrepintió y más tarde calificó de desafortunada), es consecuencia de la tesis central de este libro, a saber: que no es posible actuar en la práctica sin una teoría previa y sin una toma de conciencia por parte de los ciudadanos, es decir, sin opinión pública política, sin diálogo; en definitiva, sin un proceso ilimitado de ilustración. No en vano, a su juicio es más importante conformar teorías orientadas a la praxis que promover una transformación radical y directa de las estructuras educativas<sup>10</sup>. Habermas puede ser considerado un demócrata radical, pero no un revolucionario<sup>11</sup>.

Al mismo tiempo, la teoría y la praxis se convierten, como en su momento se subrayó en referencia a la publicidad, en categorías centrales de su pensamiento político-social. Porque el análisis de la esfera pública contemporánea y la necesidad de reivindicar una nueva forma de entender la Política, el objetivo, en definitiva, de repolitizar los ámbitos sociales, desemboca inexorablemente en una reflexión generalizada sobre la posibilidad de admitir que la Política y la Ética, la praxis, pueden ser ámbitos racionales; pero también se impone la exigencia de proponer una Teoría de la Sociedad que no tenga que renunciar, en razón de su objeto, a la cientificidad por abogar por el cambio, la reforma, la justicia o la emancipación del hombre.

Tres son, en palabras de Habermas, los aspectos importantes que permiten considerar decisiva su preocupación en torno a la relación entre teoría y praxis. En primer lugar, el aspecto epistemológico. La necesidad

---

<sup>10</sup> *Teoría y Praxis*, p. 41.

<sup>11</sup> Cfr. J. ALEXANDER, "Habermas and Critical Theory", en A. HONNETH y H. JOAS (eds.), *Communicative Action: essays on Jürgen Habermas "The communicative Action"*, trad. del alemán por J. Gaine y D. L. Jones (Cambridge, Polity Press, 1991), p. 50.

de llevar a cabo una crítica al planteamiento reduccionista del positivismo y su consiguiente interpretación tecnocrática de la Política, le obligaron a introducirse en la elaboración de una Teoría general de la ciencia y de la razón, que delimitara la praxis, la técnica y la teoría: el siguiente capítulo de esta investigación se dedicará precisamente a reflexionar sobre la teoría de los intereses del conocimiento en el marco de una autorreflexión de la ciencia. En segundo lugar, Habermas subraya el aspecto metodológico. Con ello hace referencia a su inquietud por conformar una Teoría Crítica de la Sociedad que sea al mismo tiempo científica y práctica y que puede delimitarse disciplinariamente frente a teorías de otro origen<sup>12</sup>. Este convencimiento decidirá su dedicación a “reconstruir el materialismo histórico” con el fin de enderezar el planteamiento de la Filosofía de la Historia y completarlo con una Teoría de la evolución social. Por último, en tercer lugar, el aspecto que denomina empírico, esto es, el problema de la mediación política de la teoría con la praxis, de la Ciencia y de la Política, en la conciencia ciudadana dentro de las Sociedades poscapitalistas y científicas. Estos tres aspectos, que analizaremos en las siguientes páginas, preludian el posterior desarrollo de la Teoría de la acción comunicativa.

---

<sup>12</sup> *Teoría y Praxis*, p. 13. Cfr. también *Ciencia y técnica como ideología*, p. 123.

## I

### **La relevancia teórico-política de la dicotomía teoría y praxis**

*Teoría y Praxis* es, fundamentalmente, un ensayo de Filosofía política, aunque en ocasiones Habermas invade el campo de la Sociología, la Filosofía de la Historia e, incluso, la Filosofía de la Ciencia. Esto no constituye un defecto; más bien sirve para ponderar en su justa medida la importancia de las categorías que analizadas. En efecto, la teoría y la praxis pueden ser consideradas categorías políticas, en el sentido de que señalan la posibilidad de una fundamentación teórica de la acción humana; pero, al constituir formas de expresión del ser humano, son también categorías antropológicas y cognoscitivas. De ahí que Habermas trate de subrayar la relevancia teórica y política de las mismas como uno de los primeros puntos de reflexión, esto es, ensayar hasta qué punto la teoría tiene conexión con la práctica en la Epistemología.

La polémica correspondencia de la teoría con su aplicación práctica representa uno de los hilos vertebradores de las preocupaciones de Habermas. A la reivindicación de una Política racional y razonable, su principal objetivo epistemológico, le sigue la configuración de una Teoría de la Sociedad coherente, que no tenga que renunciar a un patrón científico, y que tampoco sucumba en cuanto al método ante los reduccionismos del positivismo ni ante las mistificaciones de planteamientos exclusivamente antropológicos o personalistas<sup>13</sup>. Por eso

---

<sup>13</sup> *Teoría y Praxis*, p. 13. Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. Vol. III: La crisis* (Madrid, Alianza, 1985), p. 375.

mismo, la teoría y la praxis constituyen para él dos categorías imprescindibles de la Teoría de la Sociedad. Pretende fundar de manera racional una teoría que establezca criterios para la acción, que guíe y oriente la Política<sup>14</sup>. Para ello habrá de despejar la sinapsis entre reflexión y acción; lo hace, sin embargo, con un fin eminentemente transformador de la realidad socio-política, que ha de tener como finalidad la emancipación del hombre.

Existe, en cualquier caso, un reconocimiento común a la labor de Habermas y a su decisivo papel en la recuperación de una praxis susceptible de verdad. Tras la II Guerra Mundial, la Filosofía reaccionó contra la visión decisionista al tomar conciencia de las barbaries totalitarias<sup>15</sup>; más tarde, se evidencia en confrontación con un avance técnico ilimitado y una Ética condenada al sinsentido<sup>16</sup>; por último, hoy día, la Moral tiene ciertas implicaciones en el campo de las biotecnologías<sup>17</sup>. El debate, en cualquier caso, se tornaría inacabable sin el establecimiento de un patrón de racionalidad práctica, como el que propondrá Habermas con su Teoría de la razón discursiva.

---

<sup>14</sup> Un intento de realizar una recuperación de los aspectos prácticos de la Teoría política es W. Hennis, pero sin incurrir en algunas de las contradicciones de Habermas. Cfr. W. HENNIS, *Política y Filosofía práctica* (Buenos Aires, Editorial Sur, 1973).

<sup>15</sup> Como señala el mismo Habermas, “Después de 1945 ya no es posible conservar la inocencia de una autocomprensión neutralista”, en *Perfiles filosófico-políticos*, p. 18.

<sup>16</sup> Cfr. H. ARENDT, *La condición humana*, cit., p. 15. Ver también H. JONAS, *El principio de responsabilidad. Ensayo de una Ética para la civilización tecnológica* (Barcelona, Herder, 1995).

<sup>17</sup> Cfr. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó (Barcelona, Paidós, 2002).



### *1. Teoría y Praxis en el contexto general de la Filosofía y del marxismo en los años sesenta*

Por lo que se refiere al contexto general de esta colección de estudios, hay que recordar que en los años 70 se publicó en Alemania una obra colectiva que declaraba la intención de recuperar la praxis<sup>18</sup>, imponiéndose también de manera general una rehabilitación de la Filosofía política<sup>19</sup>. Esto puso de moda una corriente de Filosofía práctica conocida con el nombre de “neoristolismo”, de raigambre germana, y formada, o bien por aquellos pensadores que emprendieron el exilio a los Estados Unidos (H. Arendt, H. Jonas, junto con L. Strauss y E. Voegelin, entre otros), o bien por aquellos que discutieron los modelos aristotélicos, pero incardinados en otras doctrinas filosóficas (H.- G. Gadamer, el propio Habermas)<sup>20</sup>. Todos ellos proclamaron la necesidad de una vuelta a una Filosofía que reivindicara la Política como parte indiscutible de la reflexión especulativa, aportando criterios de orientación a la práctica habitual, frente a los mecanismos descriptivos de las Ciencias sociales. Habermas puede considerarse un continuador de esta orientación filosófica que incide, sobre todo, en la diferenciación clásica de la técnica y la praxis, ya que sólo apelando a ésta es posible realizar una crítica coherente y oportuna de la tecnocracia contemporánea; la novedad del planteamiento habermasiano consiste en que inicia también un proceso de autocomprensión de la ciencia sobre sí misma, particularmente con su

---

<sup>18</sup>Cfr. M. RIEDEL, *Rehabilitierung der praktischen Philosophie* (Freiburg, Verlag Rombach, 1974). Cfr. A. de SIMONE, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e Teoría politica nel primo Habermas* (Urbino, Quattro Venti, 1991), p. 13 y ss.

<sup>19</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Dialéctica de la Modernidad*, cit., p. 181.

<sup>20</sup> Cfr. F. VOLPI, “Filosofía práctica y neo-aristolismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), 315-334.

teoría de los intereses cognoscitivos<sup>21</sup>. Habermas recibe la influencia de ciertos pensadores, como J. Ritter, H. Arendt o W. Hennis –lo que se evidencia ya en la misma bibliografía utilizada-; su postura, a fin de cuentas, puede entenderse como una vuelta, con los matices que impone el progreso de las ciencias, en particular de las sociales, a la concepción clásica de la Política enriquecida con las aportaciones de la Filosofía y la Ciencia social moderna<sup>22</sup>.

Sin embargo, más en concreto, el interés de Habermas por el problema de las relaciones entre la teoría y la praxis revela su propia formación marxista. La praxis constituye una de las categorías antropológicas centrales del pensamiento de Marx, quien privilegió la acción sobre la contemplación. El marxismo, en su formulación original, pretendió la unificación de la teoría con la praxis, pero no al modo en el que se ha entendido por algunos intérpretes. La praxis no constituye el campo de aplicación de una teoría ajena a ella; en ese caso, caería presa de un planteamiento abstracto. Por el contrario, las tesis del materialismo histórico parten de que la reflexión ha de estar implicada en los procesos materiales<sup>23</sup>. La praxis es la categoría que posibilita el cambio revolucionario de la Sociedad.

La línea que condujo a que el joven Jürgen Habermas se introdujera en el pensamiento marxista procede de la primera Escuela de Frankfurt. Horkheimer y Adorno se habían enfrentado a la racionalidad instrumental

---

<sup>21</sup> Cfr. S. BELLARDINELLI, *Scienza e Filosofia pratica. Saggio su Jürgen Habermas* (Urbino, La Nottola, Studi Filosofici, 1983), p. 7.

<sup>22</sup> Esto lo pone de manifiesto también D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 28. Y A. de SIMONE, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e Teoría politica nel primo Habermas*, cit., 81.

<sup>23</sup> Cfr. A. SCHMIDT, voz “Praxis” en AA.VV, *Conceptos fundamentales de filosofía* (Barcelona, Herder, 1979) Vol III, pp. 132-68.

mediante la recuperación del concepto de praxis. Asumiendo, por otro lado, las posturas del psicoanálisis freudiano, la Teoría Crítica intentó diagnosticar las patologías sociales más hirientes de los sistemas sociales contemporáneos, pero con una finalidad práctica: transformando esos mismos sistemas y liberando al hombre y a la Sociedad de todas sus ataduras<sup>24</sup>. Este es el aspecto que interesa resaltar para advertir la influencia de los primeros teóricos críticos en el planteamiento habermasiano: la denuncia de que un planteamiento positivista de la Ciencia social es, por principio, incompatible con la reestructuración y la eliminación de las dominaciones porque la cara oculta de esta corriente filosófica es el conformismo<sup>25</sup>. Resulta aplicable a Habermas esta frase de Horkheimer, que define su propuesta como “momento de una praxis orientada a formas sociales nuevas [...]. Su oficio es la lucha, la cual es parte de su pensamiento, no el pensar como algo independiente que debiera estar separado de ella”<sup>26</sup>. Como pone de manifiesto Raúl Gabás, en Habermas y en la tradición de Frankfurt la praxis predomina socio-históricamente, pues para estas corrientes ni el hombre ni la Sociedad poseen naturaleza: son históricos y el hombre se crea y a su vez altera la Sociedad por medio de la transformación de la naturaleza<sup>27</sup>.

Uno de los apartados centrales de *Teoría y Praxis* es el estudio bibliográfico del marxismo que Habermas llevó a cabo con enorme éxito a

---

<sup>24</sup> Cfr. J. HABERMAS, “Sobre la dificultad de decir que no”, en *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (Madrid, Trotta, 2001), p. 79-86. Recogido también en *Textos y contextos*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 1991).

<sup>25</sup> Cfr. A. CORTINA, *Crítica y utopía. La Escuela de Frankfurt* (Madrid, Editorial Cincel, 1985), p. 35, donde se refiere la interdisciplinariedad. También lo hace C. F. GEYER, *Teoría Crítica. Max Horkheimer. Theodor W. Adorno* (Barcelona, Alfa, 1985), p. 18.

<sup>26</sup> Véase M. HORKHEIMER, *Teoría Crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974), p. 248.

<sup>27</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 21-22.

finales de los años cincuenta del siglo pasado. Con posterioridad, en concreto en el prólogo a la edición de 1971, reconocía que no se había logrado todavía una respuesta sistemática a los problemas planteados en el seno del marxismo; tampoco él ha trabajado en ese campo, como confesó que era su pretensión en la edición de 1973. En cualquier caso, *Teoría y Praxis* contiene algunos de los estudios de Filosofía política y social más importantes del siglo XX, no sólo porque busca vincular de nuevo y reflexionar sobre las posibilidades de una praxis racional y dirigida a la emancipación humana, sino sobre todo porque ofrece un desarrollo histórico-conceptual que permite comprender en su profundidad la crisis del ámbito práctico en las Sociedades de mediados y fines del siglo pasado.

## *2. La relación crítica de la teoría con la praxis en la actualidad*

El punto de partida de los estudios reunidos en *Teoría y Praxis* es la desvinculación comúnmente admitida, tanto por especialistas como profanos, de la teoría con respecto a la praxis. Una desvinculación que se explica en función de dos razones: una de carácter histórico y otra de carácter filosófico.

En primer lugar, Habermas se percata de que la racionalización que ha acompañado a la Modernidad ha conducido a un mundo mucho más productivo, tal y como se evidencia con el prestigio de la técnica; al mismo tiempo, y siguiendo la estela de la dialéctica de la Ilustración frankfurtiana, el proceso de racionalización se antoja paradójico: mientras el trabajo científico-técnico ampliaba sus dominios, engullía el ámbito de la praxis, condenada a la “irracionalidad”. El asombro filosófico nace

cuando se constata ese desequilibrio: Habermas se pregunta por qué la emancipación con respecto a la miseria y la pobreza –el éxito económico, científico y técnico- no converge de forma necesaria con una emancipación respecto de la servidumbre y la humillación<sup>28</sup>.

“La unidad de la razón teórica y la práctica es, pues, el problema clave de las modernas interpretaciones del mundo, que han perdido su condición en cuanto imágenes del mundo”<sup>29</sup>, afirma rotundamente. No hay nada de extraño en que la atención se dirija, de nuevo, al surgimiento de la Modernidad. Como veremos, desde la perspectiva de la Historia de la ideas, la Ilustración supone un avance crítico frente al sistema filosófico y cultural anterior; el imaginario moderno no quiere ofrecerse como “una imagen del mundo”. Pretende, más bien, ser la única imagen, la científica. Descubierta la racionalidad universal, que ofrece criterios exactos, se sostuvo que también el ámbito de lo práctico tenía que acomodarse, para su conformación científica, al modelo de razón de las ciencias<sup>30</sup>. El pensamiento burgués sustituye la Filosofía Política, como veremos, por la Física social de la socialización, aun a costa de anular la praxis<sup>31</sup>. De hecho, el positivismo se sustenta en la imposibilidad de predicar la racionalidad de los valores. Ello nos lleva, en segundo lugar, a la característica filosófica que ayuda a comprender la desvinculación de la teoría con respecto a la praxis. El científicismo, una Filosofía que se basa en la eliminación de las diferencias entre disponer y actuar, ha privilegiado

---

<sup>28</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 51. En realidad este es el motivo y el hilo conductor de su pensamiento desde su inicio; él mismo explica que cuando era joven se percató de la barbarie nazi y se preguntó cómo fue posible que en Alemania, con una tradición tan larga de pensamiento, se diera un retroceso moral de esas características.

<sup>29</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 20.

<sup>30</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 74, p. 80.

<sup>31</sup> *Teoría y Praxis*, p. 78.

una forma de entender la teoría que está estrechamente relacionada con el campo de la acción: la ciencia constituye una disciplina que, entre otras cosas, “sirve”, puede aplicarse técnicamente. No se ha logrado vencer la tentación de entender también la Sociedad y la Política desde el punto de vista que representa la racionalidad instrumental o técnica. Por ello, los procesos sociales y políticos de racionalización han terminado conduciendo a Sociedades administradas y a la instalación de tecnocracias políticas o ideologías<sup>32</sup>, que impiden una Política basada en la configuración de una voluntad común en espacios públicos<sup>33</sup>. Desde este punto de vista, lo importante es subrayar que la autocomprensión científicista ocasiona dilemas y graves problemas en el orden ético-político. Básicamente Habermas diferencia dos tipos de modelos en la relación entre teoría y praxis en el marco social contemporáneo: el modelo científicista o tecnocrático y el modelo decisionista.

La separación de la racionalidad científica de la práctica tiene fundamentos filosóficos e históricos. De ahí que Habermas sostenga, preocupado, que “la pretensión con la que una vez la teoría se vinculó a la praxis se ha tornado apócrifa”<sup>34</sup>. La acción instrumental, que ha invadido todas las esferas, constituye la base también de los Estados de bienestar, porque la confianza ilimitada y ciega en el progreso científico-técnico imparable es lo que sustenta el sistema legitimatorio del capitalismo intervenido. También, en último término, el hombre padece y ha padecido las consecuencias de esa razón científica “desatada”. El ser humano se adapta a la cosificación generalizada, apareciendo, desde un punto de vista

---

<sup>32</sup> *Ciencia y técnica como ideología, passim.*

<sup>33</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 33.

<sup>34</sup> *Teoría y Praxis*, p. 289. “La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa”, afirma en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 163.

activo, como *homo faber* y, pasivamente, como *homo fabricatus*<sup>35</sup>. La praxis se mantiene en un premeditado olvido, o bien se le depara un destino carente de importancia, eliminando inexorablemente su diferencia con la técnica<sup>36</sup>.

### 3. *La importancia de la vinculación normativa de teoría y praxis: Una teoría con fines prácticos*

La teoría y la praxis constituyen categorías cuya importancia trasciende los límites de la Filosofía política. Se constituyen, esencialmente, como categorías antropológicas: hacen referencia a diferentes ámbitos humanos, el del conocer y el del actuar, con características diferentes. Pero en el esquema del marxismo, teoría y praxis son también categorías epistemológicas. De hecho, rehabilitar su vinculación supone también criticar aquellas visiones teóricas denominadas puras, porque no se construyen a partir de los intereses humanos ni de la trama vital; Habermas pretende en última instancia destruir el modelo de saber neutral y desinteresado del positivismo.

La relación de la teoría con la praxis hace referencia, pues, a uno de los temas principales de la gnoseología marxista; ya Horkheimer indicó que la Teoría de la Sociedad “consiste tanto en la crítica de las formas de vida bajo las cuales la humanidad se encamina actualmente a su ruina, como en el esfuerzo por cambiar de orientación”<sup>37</sup>. Estas palabras indican cuál es el interés que Habermas persigue en estos artículos; su finalidad es

---

<sup>35</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 90.

<sup>36</sup> *Ibidem*, p. 99. *Teoría y Praxis*, p. 289.

<sup>37</sup> La unión de la teoría con la praxis es, precisamente, una de las señas de identidad de la Escuela de Frankfurt. M. HORKHEIMER, *Teoría Crítica* (Barcelona, Barral, 1973), p. 71.

formular una Teoría de la Sociedad con intención práctica, desnudar las aporías y dominaciones de las Sociedades contemporáneas a través de la fuerza de la autorreflexión y conducir a la emancipación del hombre.

No tiene reparos en reconocerse heredero de la tradición crítica de la Sociología. La “Sociología Crítica”, una denominación que aparece con frecuencia en sus primeras obras, se presenta como una posible alternativa –no definitiva, pues es consciente de sus deficiencias- a la problemática planteada en la Teoría sociológica por el auge del positivismo, en todas sus manifestaciones -positivismo sociológico, conductismo, la Hermenéutica, o el funcionalismo o Teoría de sistemas<sup>38</sup>-. Habermas adopta, pues, un enfoque metodológico que ya no le abandonará: durante los años sesenta, profundiza en la Lógica de las Ciencias sociales e intentará desarrollar una teoría de los intereses del conocimiento que, finalmente, tampoco resultará provechosa para su planteamiento social.

La derivación positivista de la Teoría sociológica contemporánea ha socavado el ámbito de la Política; la idea de fondo es que la Política, la praxis, no puede ser examinada bajo una luz racional. Se admite como máximo que las Ciencias pueden aplicarse, pero esta aplicación es esencialmente técnica. A Habermas no se le escapa que si esto fuera así, la Política no podría ofrecer al hombre ningún sentido de verdad ni de bien; tampoco la acción social podría ser racional, ni los valores. Con ello se destruiría el núcleo normativo de las Sociedades. El sistema social sufre, de esa forma, una esquizofrenia insostenible al escindirse la Sociedad en subsistemas racionalizados y rincones oscuros dejados al albur de la

---

<sup>38</sup> *Teoría y Praxis*, p. 21-23. Para la polémica con Luhmann, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971).



arbitrariedad y la creencia. Al mismo tiempo, “a este desafío de la técnica no podemos hacerle frente únicamente con la técnica”<sup>39</sup>, porque los “problemas científicamente resueltos de la intervención técnica se transforman en otros tantos problemas del mundo de la vida social; pues los controles científicos de los procesos naturales y sociales, en una palabra: las tecnologías, no dispensan al hombre de la acción”<sup>40</sup>. La razón práctica es la brújula orientadora de la acción humana, la que define los fines de la actuación, tanto individual como colectiva. Es, por tanto, el mundo de los valores, de la implicación, del bien moral. La praxis y la interacción humana constituyen las forma de autoconocimiento y ayudan a la conformación de las identidades individuales y colectivas<sup>41</sup>. Como respuesta a un “mundo administrado” en el que se perderían todos los extremos señalados, Habermas propone la recuperación de la praxis.

Puede decirse que una teoría posee intención práctica en dos sentidos. Por un lado, la reflexión teórica sobre la Sociedad no puede soslayar la influencia de su objeto en su propia determinación; no es neutral: tiene carácter dialéctico, como señaló Adorno, y surge en el contexto de una determinada praxis social, en el marco de una situación social concreta, que el teórico no puede obviar y que ha de enjuiciar normativamente<sup>42</sup>. La teoría se encuentra condicionada, pues, por la praxis “*ex ante*”. Por otro lado, también está condicionada prácticamente “*ex post*”. La Teoría sociológica es, al tiempo, praxis política porque también ha de tener en cuenta que puede ejercer una influencia en la orientación de

---

<sup>39</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 128.

<sup>40</sup> *Teoría y Praxis*, p. 289. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 122.

<sup>41</sup> Cfr. Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 246.

<sup>42</sup> Cfr. J. RUBIO CARRACEDO, *Positivismo, Hermenéutica y Teoría crítica en las Ciencias sociales* (Barcelona, Humanitas, 1984), p. 227.

la acción social; de ahí que, cuando se autocalifica de neutral, oculta una pretensión ideológica<sup>43</sup>. En resumidas cuentas, una Teoría Crítica de la Sociedad tiene que ser consciente de que su análisis es parte del propio proceso social analizado y también parte de su autocomprensión crítica.

De esa forma, teoría y praxis se convierten en las categorías centrales de una Teoría Crítica de la Sociedad, que tiene como finalidad desentrañar la doble irracionalidad del mundo contemporáneo, como hemos visto: la teórica, es decir, la irracionalidad propia que procede de un modelo de razón restringido y petrificado en lo instrumental con una alternativa más amplia y coherente<sup>44</sup>; y la práctica, esto es, la que determina que sobre la práctica no pueda afirmarse nada con seguridad. Ciertamente es que el planteamiento de Habermas, a quien se ha llamado el último marxista, continúa el proyecto teórico y práctico del marxismo, pero también sugiere una modificación trascendental. La teoría habrá de buscar la superación práctica de las condiciones opresivas desde el punto de vista económico, según el materialismo. Pero en la actualidad, los Estados de bienestar han removido las injusticias económicas y las han superado. La Sociología Crítica se ha de dirigir por tanto a “la recusada o disfrazada satisfacción de necesidades más en la esfera de la ‘cultura’ que en las denominadas *Basic needs*”<sup>45</sup>. Las fuerzas represivas tienden ahora a instalarse en los mecanismos del mercado del ocio, en el consumo de la cultura, en el uso de los medios de comunicación, en los que siguen

---

<sup>43</sup> *Teoría y Praxis*, p. 13-14, p. 33. Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 180.

<sup>44</sup> El descubrimiento de la racionalidad ampliada es paulatino, pero comienza en *Teoría y Praxis*, p. 301, prosigue en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 66 y ss. Y continúa en *Reconstrucción del materialismo histórico y Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

<sup>45</sup> Cfr. *Teoría y Praxis*, p. 223.

perpetuando su poder. La teoría ha de buscar precisamente desenmascarar las represiones oculta por medio de un proceso de ilustración, como el que en su día propuso Kant<sup>46</sup>.

En conclusión, la importancia de una vinculación de carácter normativo entre la teoría y la praxis excede el ámbito de lo político; se trata de una necesidad imperiosa para fundamentar una Teoría de la Sociedad que no se conforme con la estructura de lo dado, sino que, frente a ella, denuncie el poder ideológico de la técnica y permita, de forma racional, abrir caminos prácticos de emancipación.

#### *4. Una visión crítica a la disolución de la praxis en el racionalismo crítico*

La oposición entre el modelo positivista de las Ciencias sociales, que está obligado a renunciar por cuestiones de principio a una praxis racional, y la visión de la Sociología Crítica, para la que una teoría despojada de implicaciones prácticas es un engaño ideológico, fue el centro del debate del Congreso organizado por la Sociedad Alemana de Sociología en Tubinga a comienzos de los años sesenta del siglo XX. La polémica suscitada dio lugar a la ya famosa *Disputa del positivismo en la Sociología alemana*, que tenía como principales representantes a K. Popper y a Th. W. Adorno. En el contexto de la investigación actual, nos interesa sobre todo la diferenciación que hace Habermas de dos tipos de razón: la razón afirmativa y la decidida, dialéctica o crítica, es decir, práctica.

La función afirmativa de la razón consiste en la formulación de proposiciones en torno a regularidades empíricas; la función crítica tiene

---

<sup>46</sup> Ibidem, p. 41.

en cuenta la totalidad y no restringe el campo empírico de la Sociedad<sup>47</sup>. Ambas posiciones sostienen diferentes relaciones bien con la experiencia, bien con la Historia, puesto que una Historia analítica sería simplemente un repertorio de datos deslavazados, un ejercicio erudito, pero sin posibilidades prácticas. La dialéctica apunta a la existencia de totalidades y de una trama objetiva capaz de advertir un movimiento necesario de orientación evolutiva, a partir de lo que no es. Pero supera el objetivismo que se mantiene en el ámbito de lo dado, sin caer en la tentación de la ideología<sup>48</sup>. La dialéctica adquiere una función crítica, ya que permite un juicio sobre la tradición y las ideologías periclitadas. Desde esta perspectiva, la metodología positivista constituye un *corpus* dogmático que, irónicamente, considera a su vez “dogmática toda teoría referida a la praxis de una manera que no sea la potenciación y perfeccionamiento de las posibilidades de acción instrumental”<sup>49</sup>.

El racionalismo crítico de Popper, siguiendo uno de los postulados centrales del positivismo, considera que la ciencia ha de estar libre de consideraciones axiológicas, porque éstas actúan en perjuicio de la objetividad. Para Habermas, sin embargo, esto entraña una falacia. Tanto Popper como su seguidor, Hans Albert, se mantienen atados a una concepción que valora, por encima de cualquier otra consideración, la racionalidad instrumental y la aplicación técnica del saber<sup>50</sup>. Su postura metodológica es, al mismo tiempo, un acto de fe, una apuesta “irracional”, sobre el valor único y exclusivista de la ciencia. Popper mismo reconoce

---

<sup>47</sup> Cfr. Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 149 y ss.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 155-156.

<sup>49</sup> *Teoría y Praxis*, p. 127.

<sup>50</sup> Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, p. 177.

que el valor del modelo de razón que propugna, el valor de la objetividad, no puede fundamentarse, pero al mismo tiempo separa esta consideración, en sí misma axiológica, del seguimiento de otros valores, que califica de extracientíficos, como son los morales<sup>51</sup>.

La oposición de Habermas al racionalismo crítico se basa en las propias contradicciones de este programa. Subraya que, por mucho que se esfuerce el positivismo en mantener férreamente la incompatibilidad del saber científico y la praxis del hombre, su propia concepción es resultado de una praxis, de una decisión o acción humana. En definitiva, el análisis social del positivismo y del racionalismo crítico no es un análisis “libre de valores: acepta el valor de las teorías empírico-científicas, y no meramente de forma hipotética, sino presuponiendo ya normativamente, en los primeros pasos de su análisis, que una conducta racional desarrollada según recomendaciones técnicas es no sólo deseable, sino también ‘razonable’”<sup>52</sup>.

Habermas matiza que el desarrollo del conocimiento está mediatizado y se encuentra incardinado en procesos de descubrimiento, en un entramado histórico-cultural del que no puede prescindir. Esta argumentación le lleva al estudio de la Hermenéutica; de acuerdo con el programa de Gadamer, más allá del ámbito de la ciencia se encuentra un dominio extrametódico que determina y condiciona las visiones científicas, como con posterioridad ha reconocido la Filosofía de la Ciencia posemperista. El racionalismo crítico, que niega esto, establece como criterio de verdad la falsación de la teoría con la realidad; pero, a juicio de Habermas, este es uno de los muchos criterios existentes.

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 112.

<sup>52</sup> *Teoría y Praxis*, p. 301-302.

El giro empirista de las disciplinas sociales en el siglo XX puede ayudar a la pervivencia de intereses ideológicos y teorías de corte conservador porque la conformación acrítica al mundo de la experiencia, de lo dado, impide el cambio y la reforma social<sup>53</sup>. Por los propios inconvenientes y las paradojas que dimanaban de la adopción de los dogmas científicistas, que resuelven el posible hiato entre teoría y praxis a costa de su propia coherencia, Habermas cree que la única manera de hacerlo sin perjuicio de la sistematicidad teórica es reflexionar en profundidad sobre su correlación clásica y su correspondencia a lo largo de la Historia.

## II

### **Una interpretación histórica de la relación entre teoría y práctica**

Habermas es particularmente diestro en la interpretación de la Historia de las ideas; de hecho, en la mayoría de las ocasiones sus obras constituyen una suerte de exégesis sobre ideas o contribuciones, bien generales o bien particulares, que se pueden aprovechar para resolver las inquietudes que se le plantean, ya sea mediante la asimilación o la crítica. El repaso histórico de las relaciones de la teoría con la praxis es especialmente interesante, porque este rastreo no supone acudir a las fuentes para solventar problemas teóricos propios, sino que se ofrece como una demostración de que la desvinculación que la tradición

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 14 y p. 289.

positivista había instaurado entre teoría y praxis, surge, exactamente, en el pensamiento político moderno<sup>54</sup>.

El objetivo de Habermas con el excursus histórico que desarrolla en *Teoría y Praxis* es de naturaleza propedéutica: en este ensayo sugiere, pero no da respuesta sistemática ni cumplida a cómo debe ser en realidad una teoría con intención práctica; aunque señala que el previsto estudio sobre la relación normativa de teoría y praxis no ha visto la luz, el desarrollo teórico de la necesidad de vincularlos aparece con nitidez en la Teoría epistemológica de los intereses del conocimiento y, de forma definitiva, en la *Teoría de la acción comunicativa*.

Procede ahora analizar el segundo aspecto de las implicaciones de la teoría y la praxis, esto es, el aspecto histórico-metodológico de estas dos categorías<sup>55</sup>. Como ya es habitual en su metodología, la Historia de las relaciones entre la teoría y la praxis se configura como la historia de su decadencia categorial. Se trata de detectar y aprovechar las potencialidades de los modelos históricos que fundamentan un hermanamiento de la teoría con la praxis; como confiesa en una introducción posterior, el hilo conductor es la concepción clásica de la Política y la distinción aristotélica entre teoría, praxis y *poesis*. En la transformación de este paradigma durante el proceso de surgimiento de la Ciencia, y no de la Filosofía, social, puede rastrear lo perdido y ganado en la transición hacia la Modernidad. Ahora bien, el hecho de que, con ciertos matices, pueda afirmarse que Habermas rehabilita la categoría de la praxis clásica, no significa que no sea consciente de los aspectos positivos y de

---

<sup>54</sup> Cfr. Th. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 176.

<sup>55</sup> *Teoría y Praxis*, p. 14.

los logros irrenunciables de la Modernidad, como ha puesto de manifiesto su crítica a la posición, demasiado anacrónica a su juicio, representada por H. Arendt. Entre otras cuestiones, es consciente de que la prudencia aristotélica y la aceptación de determinados bienes como naturales del hombre es incompatible con la “conciencia reflexiva” que ha acompañado al progreso de la Ciencia<sup>56</sup>.

### *1. La concepción clásica de la racionalidad práctica*

La diferenciación categorial de teoría y praxis constituye un lugar común, por no decir clásico, del pensamiento filosófico tradicional y de ello se han ocupado grandes pensadores, desde Aristóteles, pasando por los escolásticos, Kant y los filósofos actuales. Para el Estagirita, la categorización de saberes prácticos era consecuencia de la previa diferenciación de vida activa y vida contemplativa, y daba preferencia a la segunda. Habermas opina que la causa de esta primacía hay que buscarla en los propios planteamientos ontológicos y metafísicos. Para los clásicos, el orden cósmico observado por el filósofo en la su tarea contemplativa debería ser traducido en la vida armónica y práctica de los hombres<sup>57</sup>.

Ya dentro del género de la vida activa, los griegos distinguían dos especies totalmente diferentes: la *poiesis* y la *praxis*. En los escritos aristotélicos, la *poiesis* queda caracterizada como la actividad que alcanza el bien en sí mismo, es decir, aquella actividad en que la perfección que se ofrece no concierne al sujeto que las realiza, sino que, como ocurre con cualquier tipo de fabricación, es juzgada en atención a algo externo, a un

---

<sup>56</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 123.

<sup>57</sup> *Ibidem*, p. 166. Véase también *Teoría y Praxis*, p. 336-337.



fin extrínseco a la misma actividad<sup>58</sup>. En definitiva, la técnica, *poiesis* o producción, se asienta en la estructura de lo que, con posterioridad, caracterizará en su Teoría de la acción como actuar instrumental: la elección de medios adecuados en atención a unos fines. En este tipo de acción mantiene una relación estrecha con la teoría, ya que, a fin de cuentas, constituye la aplicación del saber científico al mundo natural; puesto que la teoría juzga sobre lo necesariamente cierto, la aplicabilidad de la misma se manifiesta con necesidad.

Para Aristóteles, sin embargo, “el modo de ser práctico es distinto del modo de ser productivo. Por ello, ambas se excluyen recíprocamente, porque ni la acción es producción, ni la producción es acción”<sup>59</sup>. La praxis o acción, estrictamente hablando, se expande en el ámbito de la Ética y su continuación, la Política, y no sigue los parámetros dictados por la instrumentalidad ni la necesidad. Es, en esencia, el dominio de la libertad y de la contingencia; de ahí que Aristóteles considerara que el carácter práctico de la Ética quedara subrayado por su misma finalidad: no se propone definir el bien sino cómo ser buenos. Hay que tener en cuenta que el punto de vista es antropológico y no sociológico. La razón práctica reside en la capacidad prudencial del hombre, por medio de la cual puede jugar normativamente lo que debe hacer o evitarse, en función de una determinación de los bienes o fines naturales del hombre<sup>60</sup>. Por otra parte, la praxis es el campo de lo defectible, “de lo que puede ser de otra manera”, esfera específica de discusión, ya que “sobre los conocimientos

---

<sup>58</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (II. 1104b 25-35), trad. de J. Pall Bonet (Madrid, Gredos, 1985).

<sup>59</sup> *Ibidem*, 1104 a 5. Gran parte de estos datos me han sido proporcionados por el Director de la tesis, como otros muchos, durante su elaboración. En este caso, véase también su *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 67-69.

<sup>60</sup> Cfr. S. BELARDINEALLI, o. c., p. 10.

exactos y suficientes no hay deliberación”<sup>61</sup>. La admisión de una racionalidad práctica, al lado de la teórica, permite deslindar la acción ético-política de lo que constituye una conducta técnica: pues en la praxis no cabe la distinción entre medios y fines; la felicidad no es conceptualizable como fin a conseguir por el medio de las virtudes, “porque el fin de la producción es distinto a ella, pero el de la acción no puede serlo: pues una acción bien hecha es ella misma fin”<sup>62</sup>. La última característica de la praxis reside en su relación con el sujeto de la acción: en las acciones éticas y políticas quien queda comprometido es el propio sujeto de acuerdo con su práctica interna. Lo relevante es el método dialéctico y tópico propio de la praxis, como la mejor decisión que puede adoptarse, pero no la única: como campo de la verosimilitud y de la probabilidad<sup>63</sup>.

La Política, entendida como discusión común y colectiva de la vida buena, era una continuación de la Ética. La categorización clásica de la teoría y praxis se encuentra determinada por la visión del hombre, como un animal racional, capaz de verdad (teoría) y capaz de acción y de discurso (praxis y lexis). No es de extrañar que para algunos, como para F. Colom, sus propuestas, incluida la del actuar comunicativo, representen la recuperación de los contenidos normativos de la *politeia* griega, pero compaginándolos con la herencia ilustrada y con los logros científicos de la Modernidad<sup>64</sup>.

La consideración griega de la Política obtiene su refrendo en la época romana, pues el latín reproduce la distinción clásica entre técnica y

---

<sup>61</sup> Cfr. ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, ed. cit., 1120 b.

<sup>62</sup> *Ibidem*, 1140 b5.

<sup>63</sup> Cfr. F. INCIARTE, *Los retos del positivismo lógico* (Madrid, Rialp, 1974), p. 49-50.

<sup>64</sup> Cfr. F. COLOM, o. c., p. 149.

práctica gracias a los términos *facere* y *agere*, que pasarán a la Escolástica. Sin embargo, los cambios se atisban en la obra de San Agustín, puesto que el agustinismo político avanza la concepción de la Política como medio para preservar la paz terrenal. Durante la Edad Media hay una traducción especial del hombre como animal social en lugar de político. Aunque Aristóteles partía de la contraposición entre *oikos* y *polis*, Santo Tomás, a juicio de Habermas, es el mediador entre la Filosofía Política clásica y la tecnología social moderna<sup>65</sup>. La comunidad política, para el Aquinate, ha de basarse en la búsqueda conjunta de la vida buena, estableciendo la idea de bien común como meta cívica. La polis se convierte en *societas*, ya que, teniendo en cuenta el contexto histórico, Santo Tomás asimila el reino a la comunidad familiar: sus reflexiones sobre el príncipe ponen de manifiesto que el monarca ha de gobernar de manera similar al *paterfamilias*, abandonando “la sustancia política de aquella voluntad y consciencia que se configura en el diálogo público y que está referida a la acción de los ciudadanos”<sup>66</sup>. Se produce un primer cambio, si bien sus consecuencias quedan todavía latentes: la Filosofía Política ha pasado a ser Filosofía social.

Como ha explicado Volpi, la praxis y su diferenciación de la *poiesis* es una categoría en la que inciden los nuevos aristotélicos<sup>67</sup>. Sin embargo, se advierte que la rehabilitación de estas categorías aristotélicas no está a salvo de dificultades. De esa forma, el encasillar a un autor como “neoaristotélico” exige cierta prudencia y generalización, porque “los neoaristotelismos se limitan a retomar sólo ciertos aspectos o determinaciones

---

<sup>65</sup> *Teoría y Praxis*, p. 50.

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 56.

<sup>67</sup> Cfr. F. VOLPI, “Filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), p. 332.

particulares, aislados del contexto de la comprensión aristotélica del saber y utilizados en función de los intereses que les ocupan”<sup>68</sup>. En efecto, como también Habermas subraya, no se pueden hacer compatibles las tesis ético-políticas de Aristóteles con el contexto de una Filosofía posmetafísica, en el que el criterio normativo de la naturaleza está puesto en duda<sup>69</sup>.

## *2. La modificación metodológica y objetiva de la racionalidad práctica clásica*

Cierto es que hasta el inicio de la Modernidad se mantiene, como lugar común, el sesgo finalista y la referencia a la naturaleza como raíz normativa de la Ética y la Política. Para que se consolide el cambio definitivo al que apuntaba ya la consideración meramente “social” y no “política” de Santo Tomás de Aquino, Habermas explica que es necesario formular un interrogante, a saber: “¿Cómo y con ayuda de qué medios puede regularse y apaciguarse la *civitas*?”<sup>70</sup>. De esa forma se desgarran y malversa el concepto de “praxis” de la Antigüedad; se plantea, asimismo, una divergencia en los intereses de la unidad categorial de la praxis: de un lado, nace el problema del Poder político, al que Maquiavelo intentará dar una respuesta; de otro, la ordenación de la comunidad político-social se estudia bajo el punto de vista del conflicto, como muestra la obra de Tomás Moro.

---

<sup>68</sup> Ibidem, p. 328.

<sup>69</sup> Ibidem, 341. Es lo mismo que aprecia Habermas en la obra de Arendt, a la que por esta razón acusa de anacronismo. Cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 214-216.

<sup>70</sup> *Teoría y Praxis*, p. 57.

Resultaría simplista, en cualquier caso, aceptar que la consideración tecnificada de la Política es un asunto específicamente moderno. De un modo u otro han existido inquietudes teóricas que sugerían la posibilidad de definir la Política en términos instrumentales y de desgajarla de su consideración práctico-moral. Habermas no los estudia, pero son particularmente interesantes al efecto –y se revelan también como preámbulos de algunas posturas filosóficas contemporáneas, en particular, las posmodernas- las aportaciones de la Sofística griega, que acentuaron el carácter dialógico de la Política hasta diluir su relación con la verdad o la razón. En el mismo sentido, Platón preparó con su *República* ideal un verdadero proyecto de tecnología social. Con independencia de ello, Habermas está acertado al referirse a las intuiciones más modernas, de Maquiavelo y Moro, como momento determinante para que la mentalidad técnica de la Política se generalice.

Lo específicamente moderno, a su juicio, es que, junto con la transformación objetiva de la Filosofía política en Filosofía social, en la obra de Moro y Maquiavelo, se produce también una revolución metodológica de la disciplina por obra de algunos autores, en especial Th. Hobbes<sup>71</sup>. De ahí parten los primeros intentos de tecnocracia y el reduccionismo de la praxis política a mero formalización técnica. “Los pensadores modernos” explica, “ya no se preguntan, como hacían los antiguos, por las relaciones morales de la vida buena y excelente, sino por las condiciones fácticas de supervivencia”<sup>72</sup>. Entre otros aspectos, lo político queda sin sustancia práctica; pierde su virtualidad teleológica; la *polis* y, con ella, la esfera de libertad, se transmuta totalmente en una

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 63.

<sup>72</sup> Ibidem, p. 58.

discusión sobre aspectos necesarios y no ético-políticos de la vida del hombre<sup>73</sup>.

Maquiavelo fue el primero en instrumentalizar el Poder; Tomás Moro hace lo propio con la ley, que en su obra se transmuta en un medio necesario para la conservación y elevación de la vida material, y no práctico-moral, del ciudadano. En ambos pensadores, se consolida la separación de Moral y Política. En ambos también la Filosofía social tiene un carácter marcadamente técnico. “Ninguno de los dos se ocupa de preguntas prácticas, sino de preguntas técnicas. Proyecta modelos, esto es, investigan bajo condiciones artificiales el nuevo campo abierto por ellos”<sup>74</sup>. Lo natural ha dejado paso a lo artificial.

Pero la generalización de la categoría tecnificada de la praxis no puede explicarse sin recurrir al fundamento metodológico que aporta la Filosofía hobbesiana. Hobbes es, según Habermas, el instaurador de la metodología social moderna, una metodología que se distingue por la aplicación de los métodos de las Ciencias naturales<sup>75</sup>. Hobbes constituye el punto en el que confluye la revolución del paradigma científico preparada por Bacon, Galileo y Newton, que no solamente socavan la teleología y la naturaleza por medio de una interpretación mecanicista<sup>76</sup>, sino que modifican el concepto de hombre: a partir de él lo humano está determinado por la capacidad productiva y técnica, pero no por la práctica. Habermas no advierte que estos cambios se estaban ya gestando en corrientes filosóficas anteriores, tardomedievales.

---

<sup>73</sup> Es una de las ideas, por cierto, de la Política discursiva que comienza en su trabajo de habilitación. Véase *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 45.

<sup>74</sup> *Teoría y Praxis*, p. 61.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 49 y p. 77, nota.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 292.

El siglo XVII, como preliminar de la Ilustración, convierte a la razón en la potencia suprema y en la característica universal que comparten todos los hombres. Pero la razón se caracteriza por su hacer<sup>77</sup>. El método científico de descomposición y recomposición permite seguir la máxima baconiana de que el saber procede de la creación humana: el hombre sólo puede conocer aquello mismo que él crea: “En esta medida, la teoría alcanza como un nuevo criterio de su verdad (junto al carácter lógico concluyente), la certeza del técnico: *conocemos* un objeto en la medida en que lo podemos *hacer*”<sup>78</sup>.

En cualquier caso, a Hobbes, según Habermas, le anima un interés meramente metodológico: el pensador inglés buscaba en exclusiva unir la potencialidad de la praxis, esto es, la posibilidad de conducir la vida del hombre y señalar lo que tiene que hacer y evitar, con la universalidad y rigurosidad de la Ciencia. No se percató de la incompatibilidad de una praxis científica, pues la praxis como ámbito de la libertad es irreconciliable con la necesidad y universalidad que necesita la teoría. Como indica Habermas, Hobbes convierte la Filosofía Política en “Física universal de la socialización”. En primer lugar, porque quiere fundar las condiciones perennes de un orden social correcto; y porque, en segundo lugar, establecidas esas condiciones en la teoría, su aplicación es una mera cuestión técnica<sup>79</sup>.

Por su antropología mecanicista, en la ficticia construcción del Estado, resulta coherente que Hobbes parta del necesario tránsito del

---

<sup>77</sup> Cfr. E. CASSIRER, *La filosofía de la Ilustración* (México, FCE, 1972), p. 29. Traemos a colación el libro de Cassirer porque a su juicio el ideal científico de la Ilustración se encuentra ya en Hobbes, pues se funda en el método de Galileo y Newton.

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 67.

<sup>79</sup> *Teoría y Praxis*, p. 51-52, p. 78 y p. 125.

hombre de un mundo de guerra a una sociedad de paz. Pero con ello no evita la falacia naturalista, porque fija los criterios normativos del hombre social a partir de la causalidad físico-natural. A la postre, su planteamiento resulta doblemente antinómico; primero, porque inexorablemente termina en una justificación científico-natural, necesaria, del absolutismo; y segundo, porque el interés de Hobbes por fundamentar un orden social perfecto y pacífico obliga a suprimir la racionalidad de la praxis.

Habermas sostiene que es paradójico que el “auténtico fundador del liberalismo” concluya con posturas antiliberales<sup>80</sup>. Esta afirmación es arriesgada, pues el que comúnmente es conocido como padre del liberalismo es John Locke. No obstante, el hecho de que el orden social perfecto consista según Hobbes en el disfrute pacífico de la propiedad privada y en la supremacía y generalidad de la ley, no impide vislumbrar un fondo intervencionista que le aleja del liberalismo. Éste, por su naturaleza, trata de limitar el Poder soberano.

Con el planteamiento de la Física Social hobbesiana se vislumbra la paradójica situación de la Sociología, una idea que Habermas toma prestada de Adorno: los sujetos de la nueva Ciencia “son tanto objeto de las relaciones investigadas, cuanto sujetos de las relaciones que hay que modificar”<sup>81</sup>. Más importante es que se reduzca el papel de la Filosofía social, cuya tarea será a partir de entonces reflejar las consecuencias en la vida de los ciudadanos de su propia autocomprensión tecnológica. La certeza, la constitución de la Filosofía social como Ciencia social, se logra así a costa de la praxis y la dependencia de la teoría con respecto a la

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 73.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 79. De la misma opinión es su maestro Adorno, ver Th. W. ADORNO (ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 37-38.



praxis se torna problemática: a juicio de Habermas, la verdadera concordancia entre ambas exige una toma de conciencia previa de los ciudadanos, es decir, la disposición sobre procesos sociales requiere la llegada a la interioridad (teoría), y después la discusión (*lexis*) y praxis (acción)<sup>82</sup>. Ello es así porque, frente a la técnica, la praxis tiene que ver la formación de la identidad del hombre<sup>83</sup>.

La crítica más correcta, en cualquier caso, es la aplicación de lo que Aristóteles denominó una “*metabasis eis allo genos*”: Hobbes incurre en un error lógico al descontextualizar las nociones de la técnica y trastocarlas con la categoría de la praxis. Porque la praxis es el ámbito de la discusión y de la libertad, en puridad, de la Política, cualquier reducción científicista o técnica provocaría una clara contradicción interna, todo ello en menoscabo de la propia libertad de la ciudadanía por la imposición de la necesidad pseudocientífico-natural. No es de extrañar, en este sentido, que el resultado es la esterilidad, cuando no la petrificación ideológica, de un discurso que por constituirse de forma científica no puede percatarse de las diferencias entre disposición y acción, entre *poesis* y praxis<sup>84</sup>.

---

<sup>82</sup> *Teoría y Praxis*, p. 81 y p. 126. El concepto de hombre como ser capaz de lenguaje y acción es una de las consideraciones antropológicas que conducen a la formulación de su Teoría de la acción comunicativa. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 363.

<sup>83</sup> Ello significa que, frente a la técnica que produce objetos meramente externos, en la práctica el hombre actualiza sus potencias, es decir, en las decisiones éticas se juega a sí mismo su propia identidad, la construye. En Habermas hay cierta tendencia socializante, puesto que la identidad individual es imposible sin referencia a los otros.

<sup>84</sup> *Teoría y Praxis*, p. 81, p. 84.

### 3. La superación ilustrada del problema práctico: Revolución y Derecho Natural

*Prima facie*, el término “revolución” sugiere la aplicación forzosa de la teoría a la práctica, la acomodación de la realidad jurídica, política y social a las ideas extraídas de los filósofos. Ésa es precisamente la tarea que Kant asignó a los intelectuales. Éstos se han de comprometer e influir en la opinión pública, orientarla, de tal modo que el pueblo pueda hacerse una idea cabal de lo que es racional; la mediación es el único camino por el que la reflexión teórica, a través de la concienciación pública, puede tener frutos prácticos. El filósofo, convertido en legislador, ha de ser el foco de la verdad y propagarla<sup>85</sup>.

La Escuela fisiocrática resolvió el dilema teórico-práctico presentado por Hobbes con la categoría de opinión pública: esta permite la mediación de la teoría con la praxis, es decir, se establece un puente en el que la razón, que descubre el orden natural, se implica en la autocomprensión de los ciudadanos reunidos como público y que después se traduce prácticamente en la actividad del legislador. Gracias a ella, el individuo puede tomar conciencia de sí mismo, pero sin incurrir en autocomprensiones tecnológicas; puede comprenderse, garantizando con ello la legitimidad del orden social, ya que la actividad del monarca se reduce en plasmar en la ley lo previsto de forma universal y cierta por el orden de la naturaleza<sup>86</sup>.

---

<sup>85</sup> *Ibidem*, p. 93.

<sup>86</sup> *Teoría y Praxis*, p. 83 y p. 94.

En este contexto, Habermas puede establecer una diferenciación entre las dos revoluciones liberales por excelencia: la americana y la francesa. Cada una de ellas siguió una tradición diversa, que se consolida en dos sistemas, sobre la base de construcciones iusnaturalistas dispares: o bien, el liberalismo del capital, o bien la que conduce al Estado del bienestar<sup>87</sup>. No está de más recordar que también Habermas aprovecha la ocasión para realizar una crítica al estudio sobre las revoluciones de H. Arendt, a quien reprocha que realizara una interpretación caprichosa y que no ponderara adecuadamente las implicaciones del ámbito social, de la Sociedad civil, en la conformación de una Política revolucionaria, algo que según él resulta especialmente claro en el modelo revolucionario francés<sup>88</sup>.

Habermas analiza también la positivización de los derechos humanos en las Declaraciones surgidas de ambas revoluciones. La americana, opina, adopta la perspectiva del Derecho Natural clásico, sin perder el punto de vista de la praxis, incluso en su interpretación de Locke<sup>89</sup>. La emancipación es una tarea práctica, sin finalidad transformadora o prospectiva; rompe buscar la dominación colonial y sólo es revolucionaria desde una mirada retrospectiva. Las decisiones políticas de los colonos se explican, entonces, como decisiones de carácter prudencial, esencialmente prácticas; de hecho, los americanos positivizan unos derechos de los que ya gozaban, esto es, de los que ya tenían conciencia de su titularidad –tanto en el ámbito privado como en el ámbito

---

<sup>87</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *Razón crítica y Sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt* (Barcelona, PPU, 1985), p. 242.

<sup>88</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 203.

<sup>89</sup> *Teoría y Praxis*, p. 96-97. Aquí subraya el hecho de que los americanos actuaron aplicando la “prudencia”, es decir, “cuidaban de una sabia aplicación de normas a una situación concreta”. Cfr. también, *Perfiles filosófico-políticos*, p. 202.

social-, de forma que se “proclamó el Poder revolucionario con objeto de restringir un poder despóticamente desencadenado”<sup>90</sup>.

A diferencia de la americana, la revolución francesa se mantuvo en la tradición de la tecnología social y buscó como fin intrínseco a su tarea la transformación de la realidad de acuerdo a un plan previo diseñado por intelectuales. Permaneció así anclada en una visión de la teoría que buscaba la aplicación técnica. Habermas indica que supuso la realización de la Filosofía<sup>91</sup>. En contra de la práctica que se afirma en Filadelfia, piensa que la revolución continental expande los parámetros técnicos y consagra definitivamente la objetivación de hombre y Sociedad. Su pretensión es determinar los medios organizativos que se requieren desde un punto de vista especulativo para imponer un orden social, que se entiende racionalmente predeterminado. La revolución americana positivizó un Derecho Natural preexistente y la francesa realiza la democracia.

En los escritos políticos de Hegel se conceptuó por vez primera la revolución francesa como un acontecimiento histórico y mundial, en el que el Derecho abstracto se realiza en la existencia concreta<sup>92</sup>, esto es, permite la transición de la teoría a la praxis, que tan difícilmente se planteaba desde Hobbes. Habermas tiene en cuenta a aquellas obras de Hegel en las que el sistema idealista queda matizado por las posibilidades de superación de las objetividades reales y no atado a la identificación acrítica de realidad y razón. La famosa aseveración hegeliana de que es posible alabar la Revolución sin hacer lo mismo con los revolucionarios,

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 109.

<sup>91</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 124-125. Véase también *Perfiles filosófico-políticos*, p. 202, Habermas advierte que Hegel no prestó ninguna atención a la Revolución americana.

es comprensible si se tiene en cuenta que, a su juicio, estos últimos son ingenieros que “obran según el modelo del fabricar”, pero determinados por la lógica del Espíritu<sup>93</sup>. Refiriéndose a los revolucionarios, Hegel describe el proceso de la “posición subjetiva del concepto objetivo”, aludiendo con ello a las teorías que, si bien es cierto que eligen los fines en razón de los cuales ha de ser transformada y cambiada una determinada realidad, en ocasiones pierden la objetividad del Espíritu en su propia subjetividad. Por ello, en los escritos políticos de Hegel se percibe la necesidad de instrucción de aquellos que actúan políticamente.

Hegel presenta el acontecimiento revolucionario francés como superación real de la teoría con la praxis; ahora bien, el Hegel del sistema idealista abandona la postura de sus escritos políticos y reduce la relación de la teoría con la praxis al desarrollo de la dialéctica. Según Habermas esto supone que Hegel rechaza en el contexto de su sistema idealista la postura de sus escritos de juventud y la necesidad de instrucción; a partir de la identificación del mundo presente con lo racional, “nivela las edades del mundo” y se priva de la crítica. “La Filosofía no puede instruir al mundo sobre aquello que debe ser; en su concepto sólo refleja la realidad tal y como ésta es”<sup>94</sup>; su postura idealista le impide utilizar las categorías críticas y prácticas a partir de las cuales es posible pensar en la superación de la situación presente, el final de la corrupción. Los presupuestos de la Filosofía de la identidad hegeliana conducen inexorablemente a una claudicación de la praxis; en efecto, si la Historia es concebida como manifestación del Espíritu, como realización de la razón, sólo es

---

<sup>93</sup> *Teoría y Praxis*, p. 126 y p.129. Cfr. también E. M. UREÑA, *La Teoría Crítica de la Sociedad de J. Habermas. La crisis de la Sociedad industrializada*, cit., p. 32 y ss.

<sup>94</sup> *Teoría y Praxis*, p. 148.

comprensible *a posteriori*, lo cual impediría toda acción práctica y crítica previa del sujeto<sup>95</sup>.

#### 4. Teoría y praxis en el planteamiento marxista

Como señala Habermas, el marxismo explotó la potencialidad de los primeros escritos hegelianos, aunque también fue decisiva la interpretación de Schelling, quien anticipó algunas de las ideas más importantes del materialismo<sup>96</sup>. El hegelianismo invertido que diseña Marx le permite vislumbrar la corrupción de la razón en la Historia, pero también su superación práctica en función de la autoconservación del género humano. De ahí que Habermas recurra al modelo establecido por Marx para analizar cuáles son las características de una Teoría de la Sociedad que tiene, al mismo tiempo, intención práctica. El marxismo es consciente de la estructura ideológica que parte de una espuria generalización de intereses; con este presupuesto se puede cuestionar la legitimidad de un sistema que es sólo universal aparentemente. Marx, en definitiva, atinó a ver en la objetividad, impenetrable en el idealismo hegeliano, su conformación estructuralmente clasista e ideológica; por ello, “el interés de los burgueses no puede identificarse por más tiempo con el de todos los ciudadanos; precisamente las leyes generales, en las

---

<sup>95</sup> Ibidem, p. 204.

<sup>96</sup> A juicio de Habermas, el materialismo marxista recoge ciertas intuiciones de Schelling. Por ejemplo, la idea de la contracción de Dios, como origen del mundo, procedente de la mística judía de I. Luria, a la que Habermas hace referencia en muchos de sus libros, evidencia esa similitud, pues tanto Schelling como Marx retrotraen la corrupción al origen del mundo y lo hacen para advertir de la posible superación de esa etapa corrupta. Cfr. *Teoría y Praxis*, p. 206-210. Sobre el mito de la contracción de Dios, cfr. *Israel o Atenas*, p. 163.

que se expresa el Derecho formal, sólo hacen valer el interés particular de una clase”<sup>97</sup>.

En este nuevo marco filosófico, la relación de la teoría con la praxis es uno de los puntos centrales de la reflexión. A juicio de Marx, la ideología burguesa anula la vinculación correlativa de la teoría con la praxis. Partiendo de la separación de Sociedad y Estado, Marx afirma que la emancipación jurídica no es suficiente; a ella ha de seguir la emancipación del hombre universal, idea que resalta con su insistencia en la identificación del hombre y el ciudadano. Propone así una teoría que es, al mismo tiempo que ciencia, práctica revolucionaria y prospectiva: se trata de realizar la Historia con voluntad y conciencia. El materialismo histórico aspira a determinar con precisión científica el momento adecuado para la revolución. De esa forma, conjuga los elementos objetivos teóricos y los subjetivos prácticos para lograr la remoción del orden social. La teoría establece el dinamismo de los procesos de acumulación privada de capital, descubre las leyes histórico-económicas como resultado de su mirada científica y la morfología de un Estado que se presente de forma superestructural determinado por la Economía<sup>98</sup>. La ciencia económica permite documentar con certeza y señalar histórica y sociológicamente las condiciones exactas que ha de reunir una situación para superar el capitalismo, y con ello, vislumbrar las posibilidades de la revolución, los éxitos de la práctica revolucionaria: “sobre la

---

<sup>97</sup> *Teoría y Praxis*, p. 113.

<sup>98</sup> Habermas los ha estudiado en *Teoría y Praxis*, especialmente el apartado “La fundamentación económica del mundo como contexto de crisis”, p. 240-251.

imposibilidad objetiva de la revolución es la ciencia únicamente la que decide”<sup>99</sup>.

Pero, junto a las determinaciones teóricas y objetivas que la ciencia ofrece, el marxismo también presta atención a los aspectos subjetivos. Marx enlaza de este modo con la problemática planteada por Hobbes: ¿Cómo es posible conectar el saber teórico con la práctica, esto es, consolidar el saber teórico en el hombre como criterio de su actuación? Se trata de la problemática de la subjetividad, referida a la toma de conciencia por parte del proletariado. La ilustración política de la clase obrera asegura la superación del hiato entre teoría y praxis. Habermas comparte así con la forma originaria del marxismo la diferenciación entre la construcción teórica y la necesidad de ilustración política del ciudadano, aspectos que hay que separar de la organización táctica de la lucha partidista.

Admitidas estas premisas, el teórico crítico de la actualidad se tiene que preguntar hasta qué punto las condiciones históricas y sociales de hoy se corresponden con las que originaron el pensamiento marxista. La Filosofía social marxista ofrecía un punto de vista crítico, admite Habermas, y en dos sentidos: el del análisis de las condiciones económicas y el de que sus deficiencias se correspondieran socialmente con la misma estructura de la dominación capitalista<sup>100</sup>. Sin embargo, en la era del capitalismo intervenido, que después analiza, se ha alterado la base económica, sustituida por otra de carácter político<sup>101</sup>. Ello impide, según Habermas, que las crisis económicas sean abortadas por la intervención

---

<sup>99</sup> *Teoría y Praxis*, p. 418.

<sup>100</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 273. Puede verse también *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 150.

<sup>101</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 82. Véase también *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 68. Cfr. *Teoría y Praxis*, p. 216 y p. 217.



del Estado, con lo que se menoscaba el poder objetivo de una teoría en exclusiva economicista, como es la marxista; asimismo, la ideología del capitalismo tardío se fundamenta en un mecanismo compensatorio, en el que se diluye y aniquila la aprehensión subjetiva de la dominación; de hecho en las circunstancias presentes los dominados hacen lo que se les obliga con conciencia de libertad. Por ello, el papel del proletariado como clase revolucionaria y destinatario de la ilustración política ha desaparecido. Tampoco las formas organizadas de comunismo ofrecen garantías, por lo que Habermas se opone al "socialismo real" y la imposibilidad de cualquier discusión política bajo un régimen de terror<sup>102</sup>.

Sin embargo, la vinculación de la teoría y la praxis en el pensamiento marxista induce a enjuiciarla desde la Filosofía de la Historia. En efecto, la necesaria unificación de esos términos categoriales es una verdad que hay que realizar y en la que la intervención del hombre puede servir como factor de aceleración<sup>103</sup>. Pero designa también la pauta suprema de la razón. Pues la visión de la Filosofía de la Historia se sustenta sobre dos presupuestos. En primer lugar, se ha de partir de la idea de la unidad del mundo y afirmar que hay un sujeto real de la Historia y que ésta tiene una finalidad. En segundo lugar, ha de existir la posibilidad de que esta Historia sea hecha, es decir, ha de reconocer en el hombre la facultad de que es una obra suya<sup>104</sup>. Para Habermas, el primer presupuesto es una realidad efectiva; sin embargo, con independencia de que la

---

<sup>102</sup> *Teoría y Praxis*, p. 217-218 y p. 365. Sólo quedan los marginados del sistema, explotados, pero que no ponen económicamente en apuros a la economía, pues ésta no depende de ellos. En el mismo sentido, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 91-96. Pero, en cualquier caso, más que desaparecer la clase oprimida, podemos decir que se generaliza: la especie humana es, en realidad, la víctima del sistema. Por eso la emancipación afecta a la especie.

<sup>103</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>104</sup> *Ibidem*, p. 264.

Filosofía de la Historia resulte coherente desde el punto de vista de la Ciencia social, la interpretación del segundo presupuesto ha devenido problemática en el marxismo<sup>105</sup>.

Marx afirmaba que el motor de la Historia era la categoría del trabajo; es más, advirtió que la posibilidad de conocer el sentido del desarrollo histórico estaba en función de la disponibilidad del hombre de hacer práctica la verdad<sup>106</sup>. Sin embargo, Marx otorgó la primacía a la fuerza de trabajo, lo que en última instancia implica un reduccionismo técnico de la praxis. Sigue la estela de H. Saint-Simon, para quien la praxis política es la técnica de la organización social<sup>107</sup>. A este respecto, es significativo que Engels hiciera suya la famosa premonición sobre la ineludible sustitución del gobierno de los hombres por la administración de las cosas<sup>108</sup>. Y no es extraño que la Filosofía marxista terminara también por aceptar un sesgo positivista. Al definir al hombre de forma naturalista, se conceptuó la vida del ser humano como la de un animal trabajador, sometido a sus necesidades materiales de supervivencia y de reproducción. Se ha puesto de manifiesto la contradicción interna de esos presupuestos, puesto que si la Antropología marxista imagina al hombre en función de la producción y, al tiempo, predice la venida del reino de la libertad, es obvio que la emancipación tiene que ver con la supresión de lo humano. Habermas piensa que si para Marx, “toda la llamada Historia universal no es otra cosa que la producción del hombre por el trabajo humano” y el hombre se constituye a través del *medium* trabajo,

---

<sup>105</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción”, en AA.VV., *Habermas y la Modernidad*, cit. p. 23.

<sup>106</sup> *Teoría y Praxis*, p. 262-263.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 279-280. Véase asimismo *Perfiles filosófico-políticos*, p. 331.

<sup>108</sup> *Teoría y Praxis*, p. 368. La filosofía posterior de Engels disuelve la praxis de Marx en la aplicación técnica de resultados científicos. No otra cosa es el materialismo dialéctico.

facilitando con ello el hermanamiento y la simbiosis con una naturaleza que se le había extrañado<sup>109</sup>, la categoría principal de todo el *opus* marxiano es la técnica<sup>110</sup>, hasta el punto de que puede advertirse que también el ámbito de la praxis humana y la interacción se equiparan en Marx con la disponibilidad técnica que decide el éxito de una acción determinada<sup>111</sup>.

A juicio de A. Wellmer, justamente la decantación positivista del marxismo es una consecuencia de la no diferenciación de la perspectiva sincrónica con la diacrónica; en este sentido, las contradicciones surgen tras la imposibilidad de conciliar la Economía política, en su consideración estática y científica, con la dinámica de la Filosofía de la Historia, reducida al estudio del desarrollo de las fuerzas productivas. Esto significa que los procesos evolutivos se conciben desde un punto de vista técnico, con lo que la Ciencia histórica es positivista, aun cuando lo sea de manera encubierta<sup>112</sup>. Una Historia de este tipo traería la autoobjetivación tecnológica y progresiva del hombre, tal y como sucede en el estalinismo<sup>113</sup>. Por su parte, en su valoración del materialismo habermasiano, D. Innerarity cree que no recoge los elementos específicos y definitorios del marxismo y que pretende una reconstrucción superadora

---

<sup>109</sup> En relación con los Manuscritos de París, descubiertos a principios del pasado siglo y publicados en 1932, véase el interesante comentario de Habermas en el apéndice de *Teoría y Praxis*, p. 360-431, donde recoge reseñas bibliográficas sobre la discusión e interpretación del marxismo.

<sup>110</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 51 y p. 124.

<sup>111</sup> En esto, como puede comprobarse, Habermas se muestra de acuerdo con Arendt, quien piensa que el marxismo tiene su punto de culpa en la preeminencia moderna del *homo faber*. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 48-51.

<sup>112</sup> Cfr. A. WELLMER, *Teoría Crítica de la Sociedad y positivismo* (Barcelona, Ariel, 1979), p. 75 y ss.

<sup>113</sup> *Ibidem*, p. 104 y p. 125-126.

del mismo<sup>114</sup>. Esto resulta así porque la postura de Habermas con respecto a Marx es ambigua. Por un lado, critica, como vimos, la parcialidad de un evolucionismo que reconduce la Historia a solución de problemas técnicos; por otro lado, en alguna ocasión, cree que Marx es consciente de la relevancia de la praxis política<sup>115</sup>. Quizá por ello Habermas recurrió a Hegel para completar y reinterpretar a Marx, aceptando la dialéctica hegeliana de la formación del yo mediante la interacción social con otros sujetos, junto con las tareas técnicas de apropiación de la naturaleza física.

Como observación final, cabe decir que el estudio de las relaciones históricas de la teoría con la praxis ha permitido a Habermas enfrentarse de manera crítica con varias corrientes de pensamiento, entre ellas la marxista, pero también le ha permitido percatarse de la importancia de superar la desvinculación entre ambas categorías como medio para alentar la emancipación del hombre y recuperar un concepto normativo y vinculante de la Política. Las esperanzas de una Teoría de la Sociedad, tal y como han sido planteadas por la tradición marxista, resultan inoperantes. Entre otras cosas, afirma Habermas, porque en la actualidad es imposible mantener el prisma de esta Filosofía de la Historia, ya que resulta incompatible con el estatuto científico que ha de tener una Teoría de la Sociedad. “La iniciación teórica a la acción tiene que ser resultado de una comprensión del mundo explicitada en términos científicos”<sup>116</sup>. El marxismo requiere de una reconstrucción, sobre todo por el déficit teórico, de dos aspectos interrelacionados, que son: la reformulación categorial, que permite la rehabilitación de la praxis y de la interacción humana como formas de supervivencia específicas del hombre; y la constitución de una

---

<sup>114</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 96, nota 225.

<sup>115</sup> *Teoría y Praxis*, p. 262.

<sup>116</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 123.

Teoría de la evolución social, que tenga validez empírica, y que incluya, junto a la concepción instrumental de la acción técnica, los aspectos prácticos y normativos de la evolución moral según patrones evolutivos tanto cognitivo-instrumentales como morales o normativos<sup>117</sup>.

### III

#### Posibilidades de mediación entre Ciencia y Política

El repaso por la historia de las relaciones entre teoría y praxis certifica que los modelos históricos de vinculación normativa entre esas dos categorías resultan inadecuados para las Sociedades actuales. Se impone, pues, la necesidad de reformular una Teoría de la Sociedad que unifique criterios científicos, sin que ello impida adquirir eficacia práctica, en el sentido de que conduzca a una nueva forma de Política con intención emancipatoria<sup>118</sup>. Uno de los factores imprescindibles actualmente es la consideración empírica. Habermas reconoce explícitamente que el teórico social no puede dejar de lado la realidad y la dinámica de la Sociedad poscapitalista, cuyo estudio parece ineludible precisamente al constatar las crisis sucesivas de estas dos categorías estudiadas.

El aspecto empírico de las relaciones categoriales de la teoría con la praxis se refiere, en efecto, a la relación entre la Ciencia, la Política y la publicidad. Partiendo del hecho de que la Modernidad constituye una

---

<sup>117</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 126, p. 139 y p.144.

<sup>118</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 32. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 123. *Teoría y Praxis*, p. 13, p. 287. Como señala D. INNERARITY, Habermas quiere superar el positivismo marxista, cfr. *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 100.

proceso de racionalización y de especialización sectorial, y teniendo en cuenta que la Ciencia se desarrolla de acuerdo con una dinámica propia, Habermas pretende poner de manifiesto cómo en las Sociedades del capitalismo tardío la desvinculación de los sistemas científicos y técnicos provocan una desvalorización del ámbito político, que se manifiesta específicamente en dos sentidos: el alejamiento de una ciudadanía sin conciencia de su dominio ideológico y el establecimiento de un ámbito científico propio de los especialistas, considerado de forma apolítica. Esta problemática agudiza, de nuevo, la tensión entre una teoría que, en la estructura del pensamiento positivista, es teoría sólo a costa de renunciar a la praxis, esto es, se confirma como ciencia independiente de los contextos vitales, políticos o sociales.

En definitiva ahora se trata de realizar un estudio estático de la llamada “civilización científica”. En ella el alejamiento de la teoría con respecto a la praxis se antoja cuanto menos peligroso. Habermas es consciente de que existen ciertas consecuencias prácticas en el progreso científico-técnico y de que si se abdica de las posibilidades de enjuiciar las mismas desde el punto de vista de la conciencia político-práctica, el ser humano y la Sociedad perderían la senda de la libertad y la emancipación, conceptos políticos y no científicos, categorías prácticas, que renuncian a su sentido y a su potencialidad en el entorno de una cultura de expertos.

*1. Descomposición analítica de los modelos de conexión de la Teoría con la Política: El modelo tecnocrático y el decisionista.*

No pretende Habermas reivindicar el sentido tradicional de la teoría y la praxis; eso supondría un evidente anacronismo y no tendría en cuenta los avances del pensamiento moderno. Tampoco adopta la línea pesimista de la Escuela de Frankfurt, aunque exista cierta continuidad, porque subraya que la teoría no puede independizarse absolutamente de la práctica so pena de convertirse en categorización ideológica y cosificada<sup>119</sup>. Su concepción de la ciencia es compatible con el pensamiento científico contemporáneo: considera que también la ciencia y la técnica son categorías antropológicas y epistemológicas, con su propio ámbito de validez. Por otro lado, su posición con respecto a la Política manifiesta la continuación de su interés teórico, en el sentido de que la reflexión sobre la praxis puede ser considerada en función de la zona de fricción entre lo público y lo privado, que abordó con sus estudios sobre la publicidad burguesa<sup>120</sup>.

Es importante comprender cómo las posibilidades de una nueva Política se basan en el carácter deliberativo de la publicidad y, por tanto, lo que su propuesta sobre teoría y praxis encierra es la posibilidad de que el avance científico y su aplicabilidad técnica no se decidan en el marco de unas disciplinas especializadas y autónomas, sino que sus posibilidades y consecuencias sean debatidas, y coherentemente criticadas, en la

---

<sup>119</sup> Cfr. J. RUBIO CARRACEDO, *Positivismo, Hermenéutica y Teoría crítica en las Ciencias sociales*, cit., p. 226.

<sup>120</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 62.

publicidad. De esa forma prevé evitar la conversión de la ciencia en técnica social<sup>121</sup>.

Teniendo en cuenta las características de la civilización científica y el progreso de la praxis en la esfera pública, Habermas se propuso distinguir analíticamente diferentes modelos de relación entre teoría o Ciencia y Política o praxis, en los que distingue el planteamiento teórico de sus consecuencias político-prácticas.

En primer lugar, Habermas examina el modelo tecnocrático, fundado sobre la idea de que los científicos y especialistas han de dirigir la Política y ofrecer las directrices técnicas necesarias a sus profesionales. Se trata de una estructura vigente en las Sociedades del capitalismo tardío, en las que la discusión política queda en gran parte excluida, porque se ha sometido a un proceso de tecnificación; de este modo, el pluralismo y la deliberación propia del ámbito práctico resultan incompatibles con el carácter necesario y universal de las consideraciones científicas, sobre las que no es posible discutir. “El núcleo ideológico de esta conciencia es la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica”<sup>122</sup>.

El modelo tecnocrático se encuentra condicionado por el falseamiento y la falsificación de la conexión entre cuestiones teóricas y prácticas; al mismo tiempo somete la Política a las presiones externas derivadas del progreso técnico. Con posterioridad, para aludir a este proceso, Habermas acuña una de sus más famosas expresiones: la de “colonización del mundo de la vida”. La tecnocracia no resuelve de manera satisfactoria los desafíos que el progreso mismo entraña en el

---

<sup>121</sup> *Teoría y Praxis*, p. 14. También en *Ciencia y técnica como ideología*, p. 122.

<sup>122</sup> *Teoría y Praxis*, p. 99. Sobre el proceso de tecnificación del mundo práctico de la vida, cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 400.



ámbito de la praxis. Es algo que puede comprobarse hoy día. En el debate contemporáneo acerca de las biotecnologías y los riesgos derivados de una consideración exclusivamente científico-técnica, ¿quiénes habrían de decidir finalmente sobre la licitud o ilicitud de la ingeniería genética? ¿Puede sostenerse ética y políticamente que los únicos límites admisibles son los que impone la técnica?. Habermas ha señalado que “sobre ‘sistemas de valores’, lo que quiere decir, sobre necesidades sociales y situaciones objetivas de la conciencia, sobre las direcciones de la emancipación y de la regresión, no puede hacerse ningún enunciado vinculante en el marco de las investigaciones que amplían nuestro poder de disposición técnica”<sup>123</sup>.

Para la consideración tecnocrática, que contempla la esfera pública como un ámbito dependiente de decisiones administrativas especializadas, el sistema democrático y los logros prácticos de la Modernidad se convierten en elementos prescindibles. Si, como se sostiene en la tecnocracia, todo opera en función de la especialización y decisión técnica, las elecciones representativas podrían considerarse superfluas o, en todo caso, deberían ser decididas teniendo en cuenta la cualificación profesional y técnica de los candidatos. A igual cualificación, la decisión política, en sí misma, es baladí.

El modelo tecnocrático se encuentra precisamente apresado por sus propias limitaciones. De ahí que su consideración nos lleve a pensar en el siguiente modelo, el decisionista. Al no admitir más racionalidad que la científico-técnica, se opta irremisiblemente por el decisionismo en aquellos campos en los que la elección de medios no es dirimible

---

<sup>123</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 135.

científicamente, en particular, la acción social e individual: “incluso la ilusoria tentativa de los tecnócratas de dirigir las decisiones políticas únicamente a partir de las coacciones resultantes de la lógica inmanente a las cosas mismas, acabaría dando la razón a los decisionistas, es decir, tendría que acabar entregando a la pura arbitrariedad todo lo que se fuera depositando en los márgenes de la racionalidad tecnológica como indisoluble residuo de lo práctico”<sup>124</sup>

Este segundo modelo, el decisionista, puede ser definido como una Teoría política que entiende que el ámbito de la praxis y las decisiones prácticas no puede fundamentarse con criterios racionales. H. Lübbe conecta esta corriente con el pensamiento de M. Weber y C. Schmitt, y señala que la nueva izquierda, que se conforma en los años sesenta y a la cual Habermas pertenece, puede definirse en función de la crítica al decisionismo y de la apelación a una instancia racional discursiva para solventar el problema de la categoría de la praxis<sup>125</sup>. Para Habermas, el decisionismo parte de dos premisas, según la línea abierta marcada por el positivismo: la científico-natural, universalmente válida y racional, y la práctico-política, sustancialmente irracional. En este sentido, las relaciones entre los políticos y los científicos, o bien no debieran existir, o, en el caso de que existan en un modelo decisionista ampliado, los científicos deberían trabajar siguiendo las instrucciones de los políticos, a la inversa de lo que ocurre en el modelo tecnocrático.

El decisionismo obliga a disolver el posible vínculo entre los valores y las técnicas y separa teóricamente los juicios fácticos de los axiológicos.

---

<sup>124</sup> Ibidem, p. 158.

<sup>125</sup> Cfr. H. LÜBBE, *Filosofía práctica y teoría de la historia* (Buenos Aires, Alfa, 1983), p. 51.

Pero para Habermas es perjudicial cerrar los ojos a la interdependencia de ciencia y praxis, pues “si los llamados valores pierden a la larga su conexión con una satisfacción técnicamente adecuada de necesidades reales, se tornan afuncionales y caducan como ideologías; y al revés, con nuevas técnicas, a partir de la transformación de tramas de intereses pueden surgir nuevos sistemas de valores”<sup>126</sup>.

Al hilo del análisis sobre la publicidad, en el modelo decisionista se hace patente la “refeudalización” de la publicidad. La democracia se transforma en un juego plebiscitario y manipulable, que en su día hizo posible la aclamación de los líderes de la Sociedad de masas. Si cualquier discusión queda, por principio, fuera de lo racional, lo menos relevante serán los motivos alegados: “El proceso de formación democrática de la voluntad colectiva se reduce a una proceso regulado de aclamación de las élites llamadas a alternar en el poder. El dominio, intacto de sustancia irracional, puede pues ser legitimado, pero no racionalizado como tal”<sup>127</sup>.

Lo que resulta decisivo para la correspondencia de la teoría con la praxis son los factores de despolitización que se producen en ambos modelos, como consecuencia de la estructura actual de los sistemas sociales, en los que se ha dado una penetración del Estado en la Sociedad y viceversa<sup>128</sup>. El capitalismo tardío tiene como base ideológica el exclusivismo cognoscitivo de la ciencia y la técnica, que, asumiendo el papel de primeras fuerzas productivas, han comprado la lealtad de las masas al precio de instalar su sistema compensatorio<sup>129</sup>.

---

<sup>126</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 157.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 140.

<sup>128</sup> *Teoría y Praxis*, p. 116, p. 216.

<sup>129</sup> *Ibidem*, p. 17 y p. 217.

En su crítica a la tecnocracia y al decisionismo, como hemos adelantado, Habermas ha encontrado respuesta en la obra de H. Lübbe. Éste entiende que la Política técnica se sustenta en los escritos de los pensadores utópicos, desde F. Bacon a H. Saint-Simon, que buscan sustituir la categoría de política por la de trabajo<sup>130</sup>. A su juicio, se da una contradicción interna entre tecnocracia y sistemas políticos liberales ya que “la tecnocracia despolitiza al Estado, lo arrastra a la Sociedad y con ello lo desliberaliza”<sup>131</sup>. El decisionismo, por el contrario, aparece como una teoría de la descarga porque en la práctica a veces es imposible iniciar y mantener procesos discursivos<sup>132</sup>. Al mismo tiempo, Lübbe cree que las decisiones alcanzadas por este medio no son válidas en virtud del consenso universal alcanzado ni de la verdad de las propias resoluciones: lo son, en última instancia, porque las instituciones son competentes para adoptarlas<sup>133</sup>.

## *2. El modelo pragmatista y la comunicación de expertos y ciudadanos como alternativa*

Frente a la despolitización y desvirtualización del sistema democrático, que resulta del modelo tecnocrático, y la falta de racionalidad, que deriva de la actitud decisionista, Habermas reflexiona sobre las posibilidades de un modelo alternativo. Encuentra que el

---

<sup>130</sup> Lo mismo, añadimos nosotros, se podría decir de la obra de Karl Marx., H. LÜBBE, o. c., p. 33.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 40.

<sup>132</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, cit. , p. 86 y ss. Igualmente, W. HENNIS, o. c., p. 142. Se trata de subrayar que si bien es cierto que la praxis es también objeto de un juicio, no lo es menos que también es decisión. El planteamiento decisionista, como da a entender Habermas, obvia la referencia al juicio racional.

<sup>133</sup> Cfr. H. LÜBBE, o. c., p. 58.

pensamiento pragmatista, en particular de su aplicación política por parte de J. Dewey, puede servir como paradigma experimental, que explique cuáles habrían de ser las relaciones normativas entre Ciencia y Política. Se unen así, como ha señalado S. Bellardinelli<sup>134</sup>, el planteamiento clásico con el pragmatismo contemporáneo. Se trata, en definitiva, de utilizar el planteamiento para construir un modelo simétrico y de interrelación crítica<sup>135</sup>. Tanto el ámbito de la Ciencia como el de la Política verían de esa forma reconocidos sus derechos, sin negar la validez en sus respectivos campos: el científico podría servir como asesor político en materias propias de su especialidad; por su parte, el político podría encargarse de proyectos específicos en los que se requiriese el punto de vista de los especialistas.

La adopción de este nuevo modelo exigiría, sin embargo, nuevas formas de comunicación política, por lo que Habermas completa el pensamiento pragmatista con su teoría de la publicidad. En efecto, ésta, como conjunto de ciudadanos con influencia crítica, debería asumir su tradicional papel. La publicidad informada debería ser capaz de percibir las nuevas técnicas y el progreso científico a la luz de sus intereses prácticos y de los valores existentes, de su tradición, enjuiciando aquéllas. De otro lado, también la opinión pública podría advertir a los especialistas de la presencia de nuevas inquietudes y de nuevas necesidades, en cuya satisfacción la técnica podría prestar auxilio. Con el intercambio de opiniones podría determinarse la dirección del progreso técnico a partir de la autocomprensión de las cuestiones prácticas. Pero también clarificaría las dependencias inevitables y haría explícitas las funciones sociales de la

---

<sup>134</sup> Cfr. S. BELARDINELLI, o. c., p. 9.

<sup>135</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 138.

ciencia, con el fin de asumir la responsabilidad política por sus consecuencias y efectos secundarios<sup>136</sup>. Se podría elaborar algo así como un “programa consciente de desarrollo” que contemple de manera prospectiva los intereses prácticos y sociales en juego debido al desarrollo científico-tecnológico<sup>137</sup>.

El modelo pragmatista es coherente con el grado de desarrollo de la civilización técnica y no requiere, según Habermas, la renuncia de la ciencia a ser ella misma. Pero también se revela adecuado para un nuevo entendimiento de la praxis, en la que la interacción y el debate revitalizarían el concepto tradicional de praxis política, al tiempo que lo actualizarían con los logros de la democracia y de la publicidad modernas<sup>138</sup>.

Es, en todo caso, una propuesta experimental porque no se dan las condiciones empíricas para su constatación. Habermas entiende que el proceso de racionalización cultural, que ha determinado el nacimiento de una cultura de expertos, no ha sido acompañado por el desarrollo de ámbitos prácticos; de ahí que la praxis cotidiana, por diversos motivos, se encuentre en una situación precaria<sup>139</sup>. De un lado, es posible percatarse de que los cambios estructurales de la publicidad impiden entenderla en el contexto de los años sesenta del siglo pasado como una instancia crítica y como compuesta de un público razonante, ya que, “con el ejercicio burocrático del poder, concierta más bien un espacio público demostrativo en el que se busca el asentimiento de una población mediatizada”; a ello se

---

<sup>136</sup> *Teoría y Praxis*, p. 358.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 148-149.

<sup>138</sup> Véase A. de SIMONE, o. c., p. 88-90.

<sup>139</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 463-465.

añade una Sociedad totalmente despolitizada<sup>140</sup>. De otro lado, la sima existente entre las cuestiones científicas y su peculiar proceso de especialización –el proceso moderno de racionalización del saber científico y de profesionalización-, exige un proceso de traducción; en la actualidad tampoco se ha conseguido desvelar el esoterismo científico-técnico. Por ello Habermas considera indispensable iniciar procesos de traducción y retraducción que permitan un entendimiento público de las cuestiones propias de la ciencia y de la técnica<sup>141</sup>. Estos procesos de traducción y de hermenéutica, que harían realidad la libre comunicación entre Ciencia y Política, presentan dificultades en las Sociedades industrializadas por la actuación de diversos factores: el secreto militar, la burocracia, el establecimiento de comitocracias, etc.<sup>142</sup>.

El proceso de investigación científica está, por tanto, descontextualizado y los expertos desarrollan programas solicitados por los clientes, pero sólo consienten confrontar sus pensamientos en el marco de una opinión pública especializada. Precisamente, en la figura del científico es posible percibir los dilemas de la separación entre teoría y praxis. Los profesionales han de reflexionar sobre las consecuencias prácticas de sus experiencias profesionales en su propia actuación como ciudadanos<sup>143</sup>.

Las primeras soluciones que Habermas ofrece para resolver los problemas de las Sociedades actuales siguen el camino abierto en su trabajo de habilitación para la docencia: se refieren a la categoría de praxis

---

<sup>140</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 151.

<sup>141</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 145-146.

<sup>142</sup> Así lo demuestra Habermas en su crítica a la comitocracia de la UE, en *Tiempo de transiciones*, p. 97 y p. 133.

<sup>143</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 122, p. 156.

como participación política en sistemas democráticos. Y la alta valoración que le merece el modelo pragmatista depende de que éste exige para su aplicación la democracia. La praxis alude a la conformación de una voluntad ciudadana que tenga por finalidad la mejora social y la emancipación del hombre. La recuperación de espacios abiertos y de la libre discusión facilita la conformación de una voluntad común, que, si se posibilitase la traducción y retraducción de los contenidos científico-técnicos, podría servir para la conciliación amigable del saber científico y del querer práctico, esto es, la conciliación de la teoría con la praxis<sup>144</sup>. La Sociedad científicada sólo podrá construirse como Sociedad emancipada en la medida en que la ciencia y la técnica estuvieran mediadas a través de la cabeza de los hombres y de la publicidad con la práctica de la vida. No es casual que este punto sea reiterado en su obra posterior; no en vano una de las principales tareas de la Filosofía consiste en mediar entre el saber de los expertos y el de la práctica cotidiana de los hombres<sup>145</sup>.

En *Teoría y Praxis* Habermas reivindica la participación política, es decir, la praxis, por medio de la institucionalización de espacios públicos participativos basados en la institución del discurso. Apuesta por una radicalización del carácter democrático del Poder, para que los ciudadanos sean quienes reorganicen comunicativamente las dimensiones sociales. La toma de conciencia cívica, mediante procedimientos discursivos, es un asunto práctico: permite la formación de una identidad individual y colectiva, esto es, constituye un proceso de ilustración, y al tiempo, sirve para resolver los problemas práctico-morales (crítica) que se plantean en las Sociedades contemporáneas. Esta idea de la praxis con un sentido

---

<sup>144</sup> Ibidem, p. 139 y p.129.

<sup>145</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 28.



eminentemente participativo y como término definitorio de la identidad individual y colectiva es una característica que Habermas comparte con la corriente filosófica denominada neoaristotelismo. Sin embargo, la publicidad crítica como factor de ilustración y de participación, está íntimamente relacionada con su propio contexto vital. Habermas dedicó varios artículos a comentar las reformas propuestas en la enseñanza universitaria alemana, reformas que apostaban por la tecnificación de la enseñanza superior<sup>146</sup>. No obstante, al exigir la democratización de la Universidad no aportó nada nuevo a sus planteamientos. Lo que sí hizo fue proclamar la necesidad de contar con nuevos espacios en los que fuera posible desplegar la interacción simbólicamente mediada.

Si lo que Habermas pretende es restaurar la conexión entre teoría y práctica, y cree que para ello es indispensable recuperar la categoría de la publicidad como mediación entre ambas, está fundamentando racionalmente la recuperación del aspecto subjetivo de la doctrina marxista. Pero es consciente de que hay que generalizar la conciencia y la práctica. Y es que, a diferencia de Marx, Habermas no se refiere a la clase oprimida. El instrumentalismo tecnológico afecta en las Sociedades actuales a toda la especie en su conjunto. Con el fin de generalizar la conciencia práctica, le parece más importante reformar las estructuras del sistema educativo general, influir desde los escaños más bajos<sup>147</sup>, pero primero teniendo en cuenta la formación, y dejando, como cuestión no prioritaria, la estrategia de la lucha política<sup>148</sup>. De este modo los hombres podrán realizar prácticamente la Historia, con voluntad y conciencia, con

---

<sup>146</sup> *Teoría y Praxis*, p. 351-359. También Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 118.

<sup>147</sup> *Ibidem*, p. 41.

<sup>148</sup> Un punto de vista criticado tanto por Spaemann como por M. KRIELE, *Liberación e ilustración*, trad. de Claudio Gancho (Barcelona, Herder, 1982), p. 161.

una “conciencia colectiva coherente [...], que sólo puede alcanzar influencia práctica a través de las cabezas interesadas de los ciudadanos políticamente esclarecidos”<sup>149</sup>. De hecho, los primeros síntomas de una progresiva politización de las Sociedades actuales fueron, en su opinión, las protestas estudiantiles del final de los años sesenta del pasado siglo.

### *3. Críticas a la propuesta de vincular la teoría con la praxis*

¿Son las propuestas de Habermas eficaces para estrechar la relación de la teoría con la praxis? No puede negarse, en efecto, que este pensador alemán ha contribuido a reflexionar sobre esta problemática y sobre la importancia de recuperar una praxis racional frente al reduccionismo positivista y a las tendencias tecnocráticas. Sin embargo, algunas consideraciones suyas parecen contradictorias. La disyuntiva de la teoría con la praxis no puede resolverse desde una profundización teórica exclusiva y sin referirse a una decisión. Es dudoso que la revitalización de procesos de deliberación en el seno de una opinión pública política pueda salvarse de las acusaciones de reduccionismo. Siguiendo a Lübke, aunque sea inevitable referirse a los discursos y a las formas deliberativas de formación de una identidad y voluntad común, se sigue manteniendo la necesidad de diseñar programas concretos de acción política, que dependen de decisiones. Reivindicar la práctica sin la categoría clásica de decisión, ya presente en Aristóteles, no explica cómo la determinación teórica puede incidir en el movimiento de la voluntad hacia la consecución de un bien práctico, sea colectivo o individual. Desde este punto de vista, la unidad de la razón teórica y práctica es ficticia si no se mantiene la parte

---

<sup>149</sup> *Teoría y Praxis*, p. 290.

de la decisión. En cualquier caso, los procesos, como ha afirmado Lübbe, no dispensan al hombre de la urgencia práctica del actuar.

Por su parte, Robert Spaemann ha criticado en el planteamiento de Habermas su desviación utópica. Entre ambos autores se ha desarrollado siempre una disputa filosófica amable; Spaemann formuló objeciones al materialismo filosófico-trascendental de Habermas y a su orientación política; y Habermas acusó a Spaemann de marcado tradicionalismo. En cualquier caso, Spaemann declaró que Habermas tenía un concepto demasiado negativo del “Poder político”, que constituye un elemento necesario para la organización social; mientras Habermas propuso que las estructuras del Poder quedaran fluidificadas comunicativamente en la esfera de la publicidad, con la participación de todos los ciudadanos<sup>150</sup>.

Por otro lado, la pretensión de Habermas era construir una teoría que no renunciara a la intencionalidad práctica. Con posterioridad a este ensayo, recurrió a un modelo de racionalidad más amplio (el discursivo), en función del cual puede reclamar carácter racional para normas y valores y no sólo para el ámbito de la teoría<sup>151</sup>. En este sentido, las críticas que Rüdiger Bubner y S. Belardinelli han realizado sobre algunas de sus propuestas parecen acertadas. Para Bubner, la praxis que los jóvenes hegelianos acuñan es diametralmente opuesta a aquella que resolvía la unidad de la razón en la tradición clásica. Habermas recibe esas influencias, ciertamente, y ello se percibe en su construcción teórica. Para Bubner, sin embargo, Habermas es también reduccionista por sus intentos

---

<sup>150</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 223.

<sup>151</sup> *Teoría y Praxis*, p. 301.

de subsumir tanto el aspecto de la teoría y la práctica en un único modelo omnicomprendivo<sup>152</sup>.

En el fondo de la argumentación, Habermas pretende rehabilitar la praxis desde un punto de vista radicalmente teórico. Bubner subraya la incongruencia de hacer una praxis teórica, es decir, de intentar vincular efectos prácticos a una teoría que es, a fin de cuentas, sólo teoría: “Si la práctica debe convertirse en objeto de la teoría, entonces la teoría debe ponerse en guardia por miedo a que sin pensarlo se introduzca en el dominio de la práctica. Es una máxima *metodológica* fundamental de la Filosofía respetar la estructura de los objetos prácticos. Eso significa, sin embargo, mantener la frontera entre teoría y práctica. Una teoría de lo práctico hace justicia a su tarea sólo si permanece consciente de que es una teoría, en cuyo lugar más alejado comienza una práctica que debe protegerse contra la manipulación o sustitución por una teoría”<sup>153</sup>.

En el mismo sentido se ha pronunciado S. Belardinelli, para quien está muy clara la continuidad entre el joven Habermas de *Historia y crítica de la opinión pública*, el autor de *Teoría y Praxis* y el artífice de la *Teoría de la acción comunicativa*. En este sentido, la categoría de publicidad junto con la de discurso racional son instrumentos necesarios para proporcionar una unidad entre razón teórica y razón práctica; en otros términos, el discurso es racional en la medida en que cumpla los requisitos normativos de la democracia; con lo cual la democracia se relaciona con emancipación<sup>154</sup>. La adopción del “modelo pragmatista” se explica sobre

---

<sup>152</sup> Ibidem, p. 239.

<sup>153</sup> Ibidem, p. 249.

<sup>154</sup> A favor de esta idea, Habermas sostiene la tesis de que en la medida en que los espacios educativos sean democratizados serán libres. Es este otro de los puntos que aleja a Habermas de los planteamientos clásicos, para los que la democracia constituía una

la base de que su comprensión exige el establecimiento y generalización de los procesos democráticos<sup>155</sup>. Sin embargo, Belardinelli cree que para Habermas la discusión libre y democrática ha de ser análoga al modelo normativo del discurso científico; con ello puede resolver el problema de la cientificación de la política, pero lo hace a partir de un proceso inverso y, por tanto, erróneo y reduccionista, que conduce a la politización de la Ciencia. La razón práctica, advierte Belardinelli profundizando en las críticas de Bubner, se convierte en “razón pura”, asemejando los procesos discursivos ético-políticos con los de la búsqueda de la verdad e ignorando que en el dominio de la praxis nunca es posible la conclusión de verdades absolutas: Habermas convierte la polis en una ciudad científica<sup>156</sup>.

Según F. Volpi, la delimitación de la práctica frente a la teoría es cuestionable en los autores contemporáneos que no aceptan los presupuestos básicos que hacían posible tal distinción en el pensamiento clásico<sup>157</sup>. Habermas, como representante del pensamiento posmetafísico, no acepta la categoría naturaleza como criterio normativo del actuar humano. Asimismo, la praxis clásica estaba relacionada con la virtud de la prudencia, que en efecto permitía la conexión entre la contemplación y la acción. Esta se refería a un contexto particularizado, contingente, en el que era inadecuada la definición universal y necesaria de cómo actuar. La teorización habermasiana de la praxis se mantiene atada al plano de la teoría, porque de ella y de los procesos discursivos se debe seguir “una conciencia necesaria de lo necesario desde el punto de vista práctico”<sup>158</sup>.

---

forma de organización del poder y no un instrumento teórico de búsqueda de la verdad o el bien. Cfr. S. BELARDINELLI, o. c., p. 120.

<sup>155</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 139.

<sup>156</sup> Cfr. S. BELARDINELLI, o. c., p. 136-137.

<sup>157</sup> Cfr. F. VOLPI, art. cit., p. 332-333.

<sup>158</sup> *Teoría y Praxis*, p. 341.

Busca construir un modelo científico de Sociedad, de modo que las propuestas prácticas de Habermas parecen colocarse a la altura de la indiscutibilidad teórica y desconocen la diversa naturaleza de la ciencia y de la praxis. Como ha explicado W. Hennis, en el campo de la Política –y podría decirse, también de la Ética-, las conclusiones que se pueden sacar no resultan de premisas necesarias; sino, por regla general, de “premisas sólo plausibles, probables y aceptables”<sup>159</sup>. Pudiera ocurrir que, tras la pretendida unión de la teoría con la praxis, subyaciera la misma estructura que Habermas critica en el positivismo: la de una aplicación meramente técnica de la resolución teórica. Si el positivismo negaba la práctica, al no entender el ámbito de la praxis como esfera propia de lo probable y de lo libre, Habermas incurre en los mismos errores y puede ser considerado un positivista encubierto.

Pese a todas estas observaciones críticas, cabe decir que no se debe menospreciar la inescindible relación de teoría y praxis. En una mirada retrospectiva, observa Habermas que, tras este primer ensayo dedicado al tema, siguen abiertas tres cuestiones en él planteadas. En primer lugar, con el análisis de las categorías teoría y praxis Habermas busca iniciar un proceso de autorreflexión de la Ciencia que le conducirá a adoptar una perspectiva epistemológica; en segundo lugar, su inquietud ante la separación positivista del saber especializado y la práctica de la Sociedad, despolitizada, le obliga a profundizar en los diferentes tipos de racionalidad de la acción, tanto social como individual, en un plano diacrónico o genético, pero también en la realidad de las Sociedades del capitalismo intervenido. Por último, en tercer lugar, los requisitos necesarios para el desarrollo de la Ciencia le abren la posibilidad de

---

<sup>159</sup> Cfr. W. HENNIS, o. c., p. 118 y ss.

proyectar cómo ha de construirse metodológicamente una Teoría de la Sociedad que se implique en los contextos sociales sin renunciar al canon científico. El desarrollo de este amplio programa ocupó al todavía joven Habermas al finalizar la década de los sesenta del siglo pasado, en los que la bipolaridad de teoría y praxis siguió presente en los nuevos ámbitos de investigación filosófica y sociológica: el que corresponde a la conjunción de conocimiento e interés y el que preanuncia las categorías sociológicas de acción estratégica e interacción.

### CAPÍTULO III

#### UNA EPISTEMOLOGÍA CENTRADA EN LA CATEGORÍA DEL INTERÉS

La disyuntiva del pensamiento científico de los años sesenta, que separaba radicalmente la teoría de la práctica, condujo a Habermas al terreno de la Metodología de la Ciencia y a la Epistemología. Dos son las razones que ofrece para explicar el cambio de perspectiva que adoptó en *Conocimiento e Interés*, escrito precisamente en el contexto de crítica y debate entre las corrientes positivistas y el posempirismo<sup>1</sup>. En primer lugar, la generalización del positivismo científico obligaba a replantear el papel de la ciencia y sus características en el marco de lo que Habermas llama “la autorreflexión de la ciencia sobre sí misma”; con ello, se aventuraba a señalar las limitaciones del cientificismo desde un análisis inmanente de los procesos racionales. En segundo lugar, en el proceso de investigación sobre la relación de la teoría con la práctica, concluyó que la Teoría de la Sociedad, tanto la construida sobre los fundamentos

---

<sup>1</sup> El título original de esta obra es: *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968). A la cuarta edición, de 1973, le añadió un epílogo en el que contestaba a las objeciones. La edición aquí utilizada es: *Conocimiento e Interés*, trad. M. Jiménez Redondo, J. I. Ivars, L. Santos (Madrid, Taurus, 1982).



positivistas como aquellas otras teorizaciones que intentaban superar los estrechos márgenes del positivismo cientificista, no contaban con bases epistemológicas sólidas. La crítica al racionalismo crítico de K. Popper, que desvela su propio decisionismo en favor de un “valor” como el de la propia ciencia, y el descontento de Habermas con las aporías metodológicas de la primera Escuela de Frankfurt, constituyen el punto de partida de este gran ensayo que considera el “interés rector del conocimiento”.

Publicado en 1968, *Conocimiento e Interés* no puede entenderse si no se tiene en cuenta la continuidad de los problemas tratados en *Teoría y Praxis*. Este extenso ensayo parte de la conferencia inaugural que Habermas impartió en Frankfurt en 1965, publicada con posterioridad en la revista alemana *Merkur*, y recogida en la recopilación de artículos que integran *Ciencia y técnica como ideología*. Es, como han señalado algunos autores, su principal aportación a la Epistemología y a la Filosofía de la Ciencia, aunque estos campos fueron olvidados por el filósofo alemán con posterioridad.<sup>2</sup> Lo cierto, sin embargo, es que este escrito de finales de los sesenta tuvo un fuerte impacto en los debates sobre la Teoría de la Ciencia y, sobre todo, en los estudios sobre la Lógica de las Ciencias sociales. Su relevancia para nuestro tema es evidente si se toma en consideración que, ya en las primeras páginas del libro, declara que su intención es elaborar una Teoría de la Ciencia que sea al mismo tiempo una Teoría de la Sociedad. Su abandono posterior no constituye un perjuicio para su

---

<sup>2</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas* (Madrid, Alianza, 2003), p. 30 y ss. Como explica este autor, la Teoría de los intereses ha sido muy utilizada en Filosofía de la Educación al incidir en el proceso de constitución del yo como un intercambio con la naturaleza exterior, interior y con los demás sujetos. Lo mismo señala Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Madrid, Tecnos, 1998), P. 75.

centralidad en el pensamiento habermasiano; es más, ayuda para entender la categoría de interés como un prolegómeno metodológico necesario y determinante para el futuro análisis científico-crítico de las Sociedades contemporáneas<sup>3</sup>.

Profundo conocedor de la evolución del pensamiento moderno y contemporáneo, Habermas revisa el papel que la Filosofía debe desempeñar en la actualidad. En parte por la anunciada muerte de la metafísica, la especulación filosófica debe constituirse en instancia crítica, sin que quepa ya apelar a fundamentos ontológicos<sup>4</sup>. Esta crítica, en el marco del conocimiento guiado por el interés, puede tener dos significados. Por un lado, siguiendo a Kant, se propone determinar las condiciones de validez de las diversas disciplinas científicas; como reconoce él mismo “me he dejado guiar por la pregunta sobre los sistemas de conceptos fundamentales (o ‘marcos trascendentales’) en cuyo interior organizamos nuestra experiencia *a priori* y antes de toda ciencia”<sup>5</sup>. Por otro lado, la crítica es también análisis social, en el que se evidencia la herencia del marxismo y del psicoanálisis, y que se revela como un intento de desembarazarse de las ataduras ideológicas y de desvelar la irracionalidad de la Sociedad contemporánea. Por todo ello, en *Conocimiento e Interés* trata de mostrar hasta qué punto es posible una Epistemología mediante una autorreflexión de la razón que persiga una

---

<sup>3</sup> Cfr. AA.VV., *Habermas y la modernidad*, cit., p. 33. En “Introducción”, por R. BERNSTEIN.

<sup>4</sup> Sin posibilidad de apelar a fundamentos ontológicos, pero al mismo tiempo sin que su labor se encuentre cercenada por una naturaleza de carácter normativo. Para el pensamiento postmetafísico no existe ningún límite en su labor transformativa.

<sup>5</sup> Cfr. *Teoría y Praxis*, p.19.

finalidad emancipatoria<sup>6</sup>. Sólo así la Filosofía puede cumplir su principal objetivo: ser al tiempo Teoría de la Ciencia y Filosofía práctica; unir la teoría con e incardinarla en el ámbito de la praxis vital humana<sup>7</sup>. Se trata de un paso previo de capital importancia para construir una Teoría de la Sociedad, que pueda dar razón de sus propios objetivos críticos y decida las posibilidades de la crítica que había quedado sin solución en los planteamientos de los pensadores de Frankfurt<sup>8</sup>. Ambos momentos, sin embargo, no se distinguen claramente en la obra del propio Habermas; su punto de vista —el de la necesaria imbricación de la teoría con la praxis— resulta coherente.

## I

### **Metodología y Epistemología en la primera etapa de Habermas**

La primera frase de *Conocimiento e Interés* revela ya el propósito de la obra: elaborar una Teoría de la Ciencia que sea al mismo tiempo una Teoría de la Sociedad. Una afirmación que, en cualquier caso, coincide con las propuestas de los teóricos críticos. Bien es cierto que ni Horkheimer ni Adorno intentaron elaborar una Epistemología; de ahí que la obra singular de Habermas fuera considerada novedosa dentro de la Teoría Crítica. Sin embargo, ya en la famosa disputa sobre el positivismo en la Sociología alemana, tanto Adorno como Habermas subrayaron las diferencias de la metodología dialéctica ante la propuesta de K. Popper y

---

<sup>6</sup> La intención de Habermas con *Conocimiento e Interés* es cimentar epistemológicamente la Teoría Crítica. Véase sus *Ensayos políticos*, p. 184. Y *Teoría y Praxis*, p.19.

<sup>7</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 53.

<sup>8</sup> Este el punto más importante y principal del ensayo. *Conocimiento e Interés*, p. 9.

H. Albert. En cualquier caso, *Conocimiento e Interés* no se limitará a señalar la influencia del contexto social en la conformación de la Sociología, sino que pretende subrayar que el saber, cualquier saber teórico, tiene raíces en un contexto vital. No en vano, estas apreciaciones recibieron su confirmación en la misma entraña de la Teoría de la Ciencia posemperista; a partir de la definición del llamado contexto de descubrimiento y el contexto de justificación, la Filosofía de la Ciencia necesita deslindar los problemas de surgimiento de la Teoría, determinados por variables no exclusivamente científicas, y los de fundamentación epistemológica del saber<sup>9</sup>.

Es necesario destacar que la Epistemología que aparece en *Conocimiento e Interés* intenta superar el positivismo científico y desmontar sus presupuestos metodológicos. Y lo hace, como queda dicho, desde la propia ciencia, mediante un proceso de continua autorreflexión de la razón. De esta forma, la Teoría de los intereses cognoscitivos servirá no sólo para apaciguar los prejuicios sobre los saberes contextualizados, como la Sociología, sino para determinar la estructura latente en los procesos cognoscitivos, en el campo de las llamadas Ciencias empírico-analíticas. Diferenciando los tres tipos de intereses que guían el conocimiento racional del ser humano, Habermas puede conseguir también una fundamentación de la Teoría Crítica y de las Ciencias hermenéuticas, como la Historia, y señalar los ámbitos de validez y de extensión de los diferentes campos epistemológicos. Ofrece un patrón normativo para identificar los presupuestos de hipostatización de cualquiera de esos dominios. A esta dimensión la denominamos “dimensión epistemológica”; junto a ella, es importante la “dimensión

---

<sup>9</sup> Así lo manifestó Habermas, en el prólogo a la edición de 1971 de *Teoría y Praxis*, p. 19.

metodológica”, esto es, la fundamentación de una Teoría crítica de la Sociedad.

*1. El concepto de interés como punto de partida para la crítica al positivismo*

Habermas podría pasar a la Historia de la Filosofía por ser uno de los primeros autores en abordar de manera sistemática la categoría de interés y subrayar su importancia para la Epistemología; más aún, fue el primero en tratar el concepto desde la vertiente socio-filosófica. Hasta cierto punto puede considerarse su precursor en este terreno al gran civilista germano Rudolf von Ihering con su Jurisprudencia pragmática. Y a principios del siglo XX, concretamente en 1912, de la mano de Ph. Heck, comenzó su andadura la Jurisprudencia de intereses, que cubre gran parte del siglo XX, hasta que fue sustituida por la Jurisprudencia de los valores<sup>10</sup>. No obstante, se puede decir que tradicionalmente, el interés había tenido connotaciones negativas para la mayoría de los autores que lo habían tomado en consideración. Una aproximación intuitiva a su carga conceptual nos indica algo así como parcialidad, egoísmo, subjetivismo, arbitrariedad. Desde el prisma crítico en el que Habermas se sitúa, en cambio, el entrelazamiento del saber teórico con la red de intereses vitales le permite fundamentar un conocimiento contextualizado, sin que ello impida o mengue su objetividad; más bien, la presupone, como veremos<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 65 y sobre todo, p. 220-222.

<sup>11</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 1988), p. 492. Se puede ver también *Conocimiento e Interés*, p. 213. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 179.

La investigación sobre los intereses en el conocimiento se basa en un profundo examen de identificación de las estructuras cognoscitivas y de los procesos de generación del saber científico, y también de los límites disciplinarios entre las Ciencias. Al señalar que la Teoría de la Ciencia y la Teoría de la Sociedad tienen vínculos permanentes, Habermas quiere poner de manifiesto que, en la continua disputa acerca del positivismo, la única manera de lograr un estatuto científico y coherente para las Ciencias sociales y afirmar la racionalidad de la praxis es por medio de una reflexión crítica e interna de la Teoría del conocimiento. En las páginas iniciales de *Conocimiento e Interés* acusa al positivismo de “renegar de la reflexión”. Y sostiene que el saber teórico es originado y está determinado por ciertos intereses, lo que le permite denunciar las supuestas depuraciones que el saber positivista pretendía realizar en el conocimiento. Las teorías y doctrinas de carácter científicista pretenden marcar distancias con los propios contextos práctico-vitales, si bien quedan referidas al campo de la acción con su aplicación técnica.

La reivindicación del interés, frente a lo que era habitual en la tradición desde Kant, requiere una explicación filosófica de lo que esta categoría significa. A este respecto es sumamente ilustrativo el origen etimológico del término. Interés procede de las palabras latinas “*inter*” y “*esse*” que significan literalmente “ser” o “estar entre”. Un saber o conocimiento interesado indica la unión de la teoría con el ámbito práctico-vital. Se trataría de advertir que el saber no se constituye alejándose paulatinamente de él. De esa forma se superan las soluciones aporéticas al intentar delimitar y contraponer la teoría y la praxis. En esta línea de investigación, Habermas apela al concepto de autorreflexión. Con él pretende hacer conscientes los determinantes de un proceso que, de otro

modo, estarían ocultos por la ideología: es la conocida experiencia de hacer consciente lo que se encuentra inconsciente<sup>12</sup>, y ello tiene consecuencias para la práctica. Porque en el proceso autorreflexivo por el que se descubren analíticamente la génesis de los procedimientos de la ciencias, se puede también encontrar un punto de apoyo para elaborar una metodología adecuada a las circunstancias socio-científicas que, en principio, no tenga que renunciar a su eficacia práctica. La autorreflexión que inicia en *Conocimiento e Interés* constituye una suerte de aplicación del interés emancipatorio, una autorreflexión que, negada por el positivismo, permite vislumbrar la constitución del saber y su estructura interesada<sup>13</sup>

Algunos autores han querido ver en la génesis de *Conocimiento e Interés* una influencia directa de la Sociología del conocimiento de K. Mannheim. Otros, como el español J. Muguerza, han detectado algunas resonancias de la Sociología scheleriana del saber, debido a que surgió en oposición al positivismo<sup>14</sup>. Desde este punto de vista, las Ciencias sociales adquieren así un sesgo procedimental y constructivista: tienen como finalidad indicarnos cómo se origina saber, pero no dicen nada acerca de su verdad o falsedad. Se trataría en todo caso de una Teoría genética del conocimiento. Entre sus aportaciones puede destacarse aquella que

---

<sup>12</sup> *Teoría y Praxis*, p. 33. Véase al respecto, R. GEUSS, *The idea of a Critical Theory. Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, Cambridge University Press, 1981), p. 61.

<sup>13</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 193.

<sup>14</sup> Cfr. J. MUGUERZA, *La razón sin esperanza* (Madrid, Taurus, 1986), p. 173.

subraya la importancia del entorno social en la configuración de las ideas, de tal modo que éstos proceden siempre del entorno social<sup>15</sup>.

A lo largo de su obra, Habermas propone distintas definiciones de la categoría del interés. Radicalmente, los intereses constituyen orientaciones básicas, que resultan inherentes a determinadas condiciones de reproducción y autoconstitución de la especie humana<sup>16</sup>. K. O. Apel ha indicado que lo que hace es una fundamentación gnoseo-antropológica del saber<sup>17</sup>. El interés constituye la guía del saber teórico y soporta el conocimiento humano; de ahí que sean denominados “intereses rectores del conocimiento”. Con una formulación trascendental y kantiana, Habermas entiende que el interés es una categoría central de la Epistemología, porque decide la apertura a la realidad, ya sea la naturaleza física o la vida social, y contextualiza el saber científico, que después elaboran las diversas disciplinas existentes.

¿Qué significado, sin embargo, posee la expresión contexto práctico-vital como ámbito propio de los intereses? El entrelazamiento del saber y el interés parte del vínculo interno existente entre el contexto de génesis y el descubrimiento de las teorías y su contexto de uso<sup>18</sup>. En Habermas esta unión tiene además relevancia antropológica; a su juicio, el conocimiento responde a las necesidades de autoconstitución del ser humano, de la especie humana. Es justamente ese ámbito de necesidad del género, el

---

<sup>15</sup> Cfr. D. SÁNCHEZ MECA, *Teoría del conocimiento* (Madrid, Dikynson, 2001), p. 624. Cfr. también M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Derecho Natural e Historia en el pensamiento jurídico contemporáneo*, cit., p. 96 y ss.

<sup>16</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 199.

<sup>17</sup> Véase K. O. APEL, *La transformación de la filosofía* (Madrid, Taurus, 1985), vol. I, p. 65.

<sup>18</sup> *Teoría y Praxis*, p.20.



marco de problemas vitales que se le presente al ser humano, al que el interés se refiere.

Para Habermas la especie humana se autoconstituye en un proceso de permanente intercambio y de solución de problemas, que se le aparecen en tres frentes -y que dan lugar, por ello, a una diferenciación tripartita de intereses-: problemas en torno a su supervivencia natural, con el interés técnico; problemas en torno al ámbito cultural, que dará lugar al interés práctico, y problemas en torno a la emancipación humana. En la Teoría del conocimiento diseñada por Habermas se logra así un equilibrio entre propuestas subjetivistas y objetivistas; el sujeto desempeña un papel activo en el contexto de surgimiento del saber, pero ni objeto ni sujeto poseen predominio: ambos actúan como elementos indisolubles de un mismo proceso cognitivo<sup>19</sup>. Después de analizar epistemológicamente los procesos de investigación de las diferentes Ciencias, las empíricas, las hermenéuticas y las críticas, se percata que estos procesos particulares “forman parte del proceso global de formación que es la historia del género humano”<sup>20</sup>. El interés por tanto media entre los mecanismos de formación histórica de la especie y la lógica de su formación. Vinculando Teoría de la Sociedad y Teoría de la Ciencia se pueden relacionar los procesos de investigación científica con los mecanismos de formación de la especie humana<sup>21</sup>.

---

<sup>19</sup> Así, dice Habermas, “la misión más sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo”. Cfr. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 53.

<sup>20</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 199.

<sup>21</sup> Como veremos, Habermas se beneficia del Idealismo hegeliano y de la Teoría evolucionista de Marx para completar las posturas de Peirce y de Dilthey. *Conocimiento e Interés*, p. 200.

Además de la categoría de interés, acude al concepto de “objetivismo” para hacer referencia a cualquier teoría que, por cuestiones de principio, pretenda invocar la incompatibilidad de saber y vida. Esta concepción es ya clásica en el positivismo: sin aceptar cómo se llevan a cabo los procesos de investigación, el objetivismo ignora la constitución previa de los “hechos”, que el pensamiento positivista toma como lo absolutamente originario y consistente; no permite, en definitiva, desvelar la estructura subyacente y el proceso de generación científica y social de las teorías<sup>22</sup>

En este sentido, es particularmente interesante la crítica que hace Habermas de la Fenomenología de E. Husserl. La Fenomenología afirmó la existencia de un saber pre-científico, que permite conocer la estructura del mundo vital trascendiendo lo captado por los sentidos. No es extraño, por ello, que Husserl fuera uno de los más serios críticos del positivismo, tal y como puso de manifiesto en la famosa conferencia *La crisis de las ciencias europeas*; en ella afirmaba que la ciencia se fundaba, pues, en la aceptación implícita de ese saber previo, no tematizable, que pertenece al “*Lebenswelt*”, tal y como éste fue conceptualizado por el padre de la Fenomenología. Y con ello quería también oponerse al objetivismo radical, que a su juicio amenazaba a la ciencia<sup>23</sup>.

Las Ciencias sociales también han sido presa de ese objetivismo radical, que se traduce en una esterilidad práctica. La propuesta sociológica de M. Weber y su postulado de “neutralidad axiológica” busca conformar el saber de la Sociedad con el saber natural que ofrece la Física. Esta exigencia metodológica está presente en la *Lógica de la Sociología*,

---

<sup>22</sup> Ibidem, p. 96.

<sup>23</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 164.

que obliga a una férrea distinción entre “juicios sobre hechos” y “juicios normativos”<sup>24</sup>. Frente a las teorías científicas que propugnan la neutralidad valorativa, Habermas investiga los contextos y las estructuras de los procesos de investigación, tratando de privilegiar la conexión necesaria entre saber y vida. En realidad, el postulado de la neutralidad valorativa no tiene en cuenta las referencias vitales en las que los procesos empírico-analíticos se hallan inmersos<sup>25</sup>. Desde este punto de vista, puede decirse que el positivismo no esconde la existencia de intereses, sino que los reduce ideológicamente a uno sólo: el interés técnico.

La autorreflexión de la razón evidencia cómo se lleva a cabo la estructuración y la sistematización del saber científico. Al señalar los lazos del saber con la práctica y también con la Sociedad, Habermas recupera el sesgo práctico del conocimiento; precisamente, el nexo ideológico queda desvelado y la autorreflexión cumple sus propósitos emancipatorios al denunciar el reducto de los criterios universales de racionalidad, recordar sus generalizaciones y señalar los límites del conocer científico. La conclusión que se obtiene es que la estructura del saber empírico-analítico responde a un interés humano, el técnico, pero que, al hipostatizarse, redundaría en perjuicio de otros, como el de la racionalidad práctica y la crítica; de ahí que se deba denunciar el núcleo ideológico de la ciencia<sup>26</sup>.

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>25</sup> Véase el capítulo titulado “Teoría de la Ciencia y dialéctica” en Th. ADORNO (Ed.), *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 175-176.

<sup>26</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 80 y ss.

## *2. Teoría de la Ciencia como Teoría de la Sociedad. Habermas y la continuación de la Teoría Crítica*

Desde un punto de vista metodológico, afirmará Habermas que la Teoría de la Ciencia y la Teoría de la Sociedad se necesitan recíprocamente, que no se excluyen<sup>27</sup>. En esta línea de pensamiento sugiere que las deficiencias que se observan en las Sociedades actuales responden más bien a errores epistemológicos. Ciencia y Sociedad actúan como dos vasos comunicantes, de tal forma que las transformaciones en una de ellas pueden provocar modificaciones funcionales en la otra. De hecho, los postulados científicos y la metodología, como se encargó de señalar Habermas al reafirmar el punto de vista dialéctico frente al criticismo popperiano, no pueden desconocer cómo se lleva a cabo el proceso real de investigación y sus funciones sociales<sup>28</sup>. De ello se siguen necesariamente consecuencias filosófico-políticas. En efecto, desde el punto de vista de la ideología, el positivismo ofrece un modelo cerrado e inmutable de los estados de cosas actuales; Habermas lo califica de conservador y, aceptando la crítica de Marcuse a la Sociedad unidimensional, percibe también la oposición a las consecuencias políticas y sociales de un pretendido planteamiento científico: el positivismo es políticamente conservador, puesto que elimina las posibilidades de cambio y transformación de la Sociedad al aceptar la inexorabilidad de lo “dado”.

---

<sup>27</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 492. Y afirma también que la Teoría del conocimiento depende de forma peculiar de los fundamentos de la Teoría de la Sociedad. Esta sugerencia la hizo en un momento en que sus investigaciones sobre la acción comunicativa estaban bastante avanzadas. Como explica Ureña, ambas se necesitan pues la Teoría de la Sociedad necesita de la Teoría del conocimiento para comprender los procesos de transformación técnica y social. Cfr. E. M. UREÑA, o. c., p. 98.

<sup>28</sup> Véase el capítulo titulado “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 169-170.

En las Ciencias sociales, una mentalidad positivista podría medir empíricamente hechos, pero sería incapaz de adentrarse en su totalidad y tampoco podría decirnos nada acerca de los fines ni ponderar las consecuencias prácticas de ciertas acciones<sup>29</sup>.

Una característica común de la Escuela de Frankfurt fue la denuncia del positivismo y sus paralelismos con la Ontología tradicional<sup>30</sup>. “Lo mismo el ascenso al indiferente poder originario de un ser inefable que la eliminación de los enunciados desde un punto de vista empirista y bajo la presión de una experiencia restringida carecen de sentido, ambas cosas incapacitan por igual para la reflexión sobre las resistencias y la protesta”<sup>31</sup>. Como Th. W. Adorno, Habermas entiende que la disolución de la realidad petrificada en una concepción conservadora del pensamiento científico y social sólo es posible por la dialéctica: “A la apariencia ontológica de la Teoría pura los dialécticos le oponen un conocimiento que llega a su objeto a través del interés”<sup>32</sup>. Los frankfurtianos fueron más allá del propio Habermas, porque en ellos es determinante el marco burgués en el que nace la Ciencia moderna; de ahí que consideren que el

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 177.

<sup>30</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Teoría tradicional y Teoría Crítica* (Madrid, Trotta, 2002), *passim*.

<sup>31</sup> *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, p. 84. También v. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 166. En *Conocimiento e Interés*, p. 87, al analizar la obra de E. Mach, escribe que éste provoca la renovación de la Ontología como Ontología de lo fáctico. Hablamos de prejuicio político en el sentido de que tanto el positivismo como la Ontología, al atenerse a lo real son conservadores. Sin embargo, la Metafísica clásica sí que admite el cambio. La Ontología aristotélico-tomista es dinámica y admite la existencia de una causa final, de tal manera que los entes pasando de la potencia al acto pueden perfeccionarse hasta alcanzar su naturaleza. Contra esta teleología, el pensamiento positivista apela a la existencia de las cosas tal y como son, sin admitir la existencia de una causa final.

<sup>32</sup> Cfr. *Israel o Atenas. Ensayos sobre religión, teología y racionalidad*, p. 84.

saber científico constituye, en esencia, una manifestación más del dominio injusto de una determinada clase sobre otra, mera ideología.

Por todo ello, R. Bernstein ha señalado que *Conocimiento e Interés* constituye la primera síntesis sistemática en la que Habermas desarrolla una Teoría de la Sociedad y pretende fundarla epistemológica y metodológicamente<sup>33</sup>. La obra tendría por finalidad construir la base de la Teoría Crítica de la Sociedad. Como explica C. F. Geyer, Habermas comparte con los teóricos críticos la vinculación del saber con el interés social. La ciencia constituye un proyecto social, pues cualquier teoría exige “una concepción sistemática en la que los intereses, acciones y conocimientos se consideren en su articulación dinámica”<sup>34</sup>. Geyer sostiene que “en el interés se enciende el análisis histórico (Teoría) y la actividad histórica (praxis); en él pueden ser mediados”<sup>35</sup>. La Teoría Crítica, sin llevar a cabo una construcción sistemática, muestra el empeño por superar la asepsia positivista. En *La crítica de la razón instrumental*, Horkheimer realizó uno de los ataques más serios que se han hecho sobre al uso instrumentalista de la razón<sup>36</sup>. Pero la Escuela de Frankfurt denuncia una Modernidad contradictoria que ha privilegiado el conocimiento científico y ha reducido la acción humana a la estructura técnica, pero no ofrece un modelo alternativo. Por su parte, Habermas considera el interés emancipatorio como orientador de las Ciencias críticas y lleva a cabo la fundamentación metodológica del proyecto de la Teoría Crítica.

---

<sup>33</sup>Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción” en *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 24.

<sup>34</sup> Esta es la conclusión de M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos* (Madrid, Tecnos, 1996), p. 26.

<sup>35</sup> Cfr. C. F. GEYER, *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Th. W. Adorno*, cit., p. 34.

<sup>36</sup> La razón funcional, “que se impone a todo y termina instrumentalizando todo”, cfr. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental* (Madrid, Trotta, 2002), p. 62.

Frente a quienes han criticado que con ello disuelve la Teoría de la Sociedad en Epistemología, su intención es completamente distinta. Pues su propósito, según A. Giddens, es examinar las condiciones bajo las cuales la razón se hace transparente a sí misma<sup>37</sup>. Sus planteamientos parten de la Sociología, porque considera que la comprensión de los sistemas sociales requiere el esclarecimiento epistemológico de las “realizaciones cognitivas que a la vez que dependen de la verdad están referidas a la acción”<sup>38</sup>. Verdad y acción se encuentran sin conectarse. Sólo lograrán esa vinculación en la *Teoría de la acción comunicativa*, ya que en los estudios sobre los actos de habla se percata de que los denominados ilocucionarios relacionan las pretensiones de validez de los enunciados con la acción<sup>39</sup>. De este modo se muestra la línea que sigue su pensamiento y que permite sostener, como ha indicado Bernstein, que *Conocimiento e Interés* constituye un prolegómeno metodológico a aquella<sup>40</sup>. Desde este punto de vista, el interés práctico, el técnico y el emancipatorio, se conectan con los tipos de acción que se categorizan en otras obras suyas y que se han consolidado finalmente, como son la acción estratégica, la acción instrumental y la acción comunicativa. Al menos, por ahora, no pierde de vista la consideración social de las competencias

---

<sup>37</sup> Cfr. A. GIDDENS, “¿Razón sin revolución?”, en AA.VV, *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 155.

<sup>38</sup> Cfr. *Conocimiento e Interés*, p. 302. A juicio de M. BOLADERAS, la epistemología habermasiana adquiere sentido porque trasciende los límites de las teorías científicas al percatarse de que toda acción cognoscitiva es una acción social. Cfr. *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, cit., p. 26.

<sup>39</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 218.

<sup>40</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción” en AA.VV, *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 34.

cognitivas y utiliza la Historia como medio empírico de comprobación indirecta de la hipótesis de su adquisición<sup>41</sup>.

Los primeros esbozos de una Teoría de la Sociedad mantienen la estructura triádica de su Teoría del conocimiento. Puede decirse que la elaboración de una metodología radicada en el concepto de interés tiene como correlato la Teoría de la evolución social, de forma tal que las tres dimensiones del conocimiento, consideradas en *Conocimiento e Interés* de manera estática, se reproducen diacrónicamente a lo largo de la Historia, pues la evolución tiene tres dimensiones: la apropiación de fuerzas productivas (interés técnico), la socialización (normas, interés práctico) y la liberación con respecto al Poder (interés emancipatorio)<sup>42</sup>. La Historia de la evolución social es, en definitiva, un proceso de adquisición de competencias en los tres niveles advertidos por la Teoría de los intereses.

### 3. La relevancia de la tesis del “interés rector del conocimiento”

La categoría de interés rector del conocimiento permitiría establecer un puente o una conexión entre varios pares de conceptos. Por un lado, entre trascendentalismo y naturalismo; en efecto, aunque la investigación de Habermas puede considerarse trascendental, porque se refiere a la constitución de un saber universalmente válido, incardina el saber en la esfera de la vida natural y no en el terreno apriórico de un yo inteligible. En este sentido, indicará que el examen de la lógica de la investigación científica determinará las condiciones de validez y objetividad del saber, pero teniendo en cuenta que éstas se refieren al proceso de investigación:

---

<sup>41</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 302.

<sup>42</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 25 y ss.



es de este modo como hay que entender el carácter trascendental del interés<sup>43</sup>. Por otro lado, permite anudar la contingencia de los contextos práctico-vitales, sometidos a cambio y regeneración, con la necesidad de la propia teoría. Por último, enlaza lo empírico y lo a priori, y también sirve para la solución de la dicotomía entre teoría y práctica, aunque la definición de esta última dependa del interés predominante en concreto<sup>44</sup>.

Es cierto que Habermas propone una investigación trascendental con el fin de detectar el marco a priori en el que se desarrollan la constitución y la utilización de las teorías científicas. Pero el concepto de interés le permite mantener una concepción dinámica de la estructura cognoscitiva del hombre. Frente a Kant, que hablaba de los intereses de la razón, diferenciando el interés puro de aquel otro de carácter empírico, como inclinación natural, contingente y por tanto que no puede universalizarse<sup>45</sup>, Habermas recurre al saber contextualizado de la crítica hegeliana a Kant; a su juicio, éste se aferra a su propio sistema, privilegiando la razón especulativa frente a la práctica. Sin embargo, el saber por mor del saber no conduce a la liberación humana, al ser extraña a la razón especulativa la razón práctica y el interés puro.

El giro dinámico de Habermas es obvio cuando resalta la función pragmática del saber, puesta de manifiesto por Nietzsche. La orientación teórica a la praxis revela la existencia de un interés técnico en su concepción de la ciencia, y que la teoría es la actividad conforme a la cual el ser humano manipula la naturaleza<sup>46</sup>. Frente al positivismo, como ha

---

<sup>43</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 197.

<sup>44</sup> Véase *Ciencia y técnica como ideología*, p. 67 y ss. donde sigue la caracterización del actuar humano en función de los intereses rectores del saber.

<sup>45</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 201 y ss.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 293.

explicado E. M. Ureña, *Conocimiento e Interés* presenta una oscilación importante al asumir la posición evolutiva del género humano e introducir la idea de que éste se constituye a sí mismo en un proceso de formación, que incluye las categorías de trabajo e interacción, interés técnico y práctico<sup>47</sup>. En este punto queda patente la oposición de Habermas a cualquier reinstalación de una Filosofía de la Historia, como ya había subrayado en *Teoría y Praxis*; al mismo tiempo, la contemplación de la Historia como un desarrollo de la especie inmersa en el paulatino aprendizaje de competencias, le lleva a recurrir a las aportaciones del idealismo alemán y del materialismo histórico, así como a una reconstrucción de éste<sup>48</sup>.

Fichte es quien le ofrece una interpretación práctica del saber porque su sistema incluye la idea de interés y recupera la razón práctica<sup>49</sup>. Para este filósofo alemán el fundamento de todo interés radica en que es *para nosotros mismos*, por nuestra propia autonomía. Al unir razón teórica y práctica, el saber sobre nosotros mismos –autorreflexión– se corresponde con el logro de la emancipación<sup>50</sup>. La categoría de la intuición intelectual permite conectar la teoría con la praxis, porque el yo sólo puede ser conocido como algo producido, y sólo después de producido, por un acto práctico de libertad radical: el yo se pone y al ponerse se pone el no yo.

Habermas detecta en los escritos fichteanos la importancia central y liberadora de la autorreflexión y se sirve de ellos para categorizar el interés práctico y emancipatorio: “El interés práctico de la razón pertenece

---

<sup>47</sup> Véase E. M. UREÑA, o. c., p. 91.

<sup>48</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 200.

<sup>49</sup> Habermas reconoce que en el momento de escribir *Conocimiento e Interés* era bastante fichteano, cfr. R. GABÁS, o. c., p. 276.

<sup>50</sup> Cfr. Th. McCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 113.

a la razón misma, en el interés por la autonomía del yo la razón se impone en la misma medida en que el acto de la razón como tal produce la libertad: *La autorreflexión es a la vez intuición y emancipación, comprensión y liberación de dependencias dogmáticas*<sup>51</sup>. En la unión del conocimiento e interés –en el momento de la autorreflexión- se descubre el ideal emancipatorio, pues se anuda el nexo en que sujeto y objeto son uno: voluntad y conciencia<sup>52</sup>.

Ahora bien, el concepto de interés del idealismo no se puede aceptar sin más, porque “el proceso de formación no es incondicionado como el acto absoluto de autoposición del yo fichteano o como el movimiento absoluto del espíritu. Depende de las condiciones contingentes de la naturaleza objetiva y subjetiva: de las condiciones de un proceso individuante de socialización de los individuos en interacción, por un lado, y, por el otro, de un ‘intercambio de materia’ con el entorno”<sup>53</sup>. El proceso de formación de los sujetos no es, pues, incondicionado como la autoposición subjetiva en Fichte. El marxismo, el segundo elemento utilizado para dinamizar las estructuras cognoscitivas, ha señalado acertadamente que la constitución del sujeto depende de su posición respecto al elemento de la naturaleza objetiva, la social y la subjetiva. Habermas materializa el idealismo, es decir, lo conecta con el programa del marxismo como un proyecto de autoconstitución tanto del yo individual como social<sup>54</sup>.

Es interesante notar que estas doctrinas que Habermas utiliza para desarrollar su concepto de interés deciden también el propio estatuto

---

<sup>51</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 210.

<sup>52</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 177. *Conocimiento e Interés*, p. 201.

<sup>53</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 212.

<sup>54</sup> Véase R. GABÁS, o. c., p. 130-131.

epistemológico de la categoría. En efecto, buscando el punto de equilibrio entre el trascendentalismo kantiano y el naturalismo, considera que el interés no puede ser concebido como idea pura de la razón, pero tampoco posee el carácter contingente de lo constituido de forma natural. La categorización del interés como cuasitrascendental surge de que piensa que el hombre es un ser capaz de autoconservarse, pero que al mismo tiempo desarrolla rupturas culturales, que amplían el horizonte de la propia conservación naturalista: de ahí que su reproducción de la vida no se refiera a los aspectos biologicistas, sino que sea la reproducción de una vida “buena”. Para Raúl Gabás la noción de interés pretende fusionar la dimensión biológica del hombre y la cultural o racional<sup>55</sup>. Por eso, su definición de los intereses es la de “orientaciones básicas que son inherentes a determinadas condiciones fundamentales de la reproducción y la autoconstitución posibles de la especie humana”, tanto a nivel natural como cultural (trabajo e interacción).

Pero: ¿Cuál es la génesis de los intereses? Para contestar a este interrogante y partiendo de la vinculación del interés con la estructura antropológica del hombre, analiza los ámbitos de la autoconstitución de la especie; de ahí que procedan de los medios característicos de socialización humana, el trabajo, el lenguaje y el poder. Sin embargo, si bien es cierto que los intereses surgen de procesos humanos, también lo es que deben quedar asegurados con una investigación sociológica, si no se quiere poner en peligro la supervivencia cultural de la especie. Surgidos de condiciones empíricas, los intereses tienen un estatuto constituido y derivado de los procesos de formación específicos del hombre, esto es, provienen de la experiencia; ahora bien, los intereses conforman puntos de vista

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 192.

categoriales, trascendentales y necesarios, encargados de proveer al conocimiento, bien de informaciones –interés técnico-, bien de interpretaciones –interés práctico-, o bien de análisis autorreflexivo –interés emancipatorio-<sup>56</sup>. Se configura así un *tertium genus* entre lo empírico y lo transcendental: cuasitrascendentales es como los califica Habermas<sup>57</sup>.

Los intereses abren al hombre el horizonte del éxito o eficacia técnica, de los bienes o normas prácticas y de la experiencia de la emancipación. Se encuentran dados en la experiencia, como un *prius*, que después se asegura epistemológicamente con el desarrollo del proceso de conocimiento y de investigación<sup>58</sup>. Aunque referida al interés técnico, las siguientes explicaciones de Habermas son muy ilustrativas para entender el estatuto cuasitrascendental de los otros intereses: “Las recomendaciones técnicas de cara a una elección racionalizada de medios con vistas a unos determinados fines no resultan derivables de las teorías científicas de manera posterior y como causal: antes bien puede decirse que vienen, desde un principio, a proporcionar informaciones acerca de las reglas de dominio técnico del tipo de ese dominio sobre la naturaleza que se va elaborando a lo largo del proceso de trabajo”<sup>59</sup>.

---

<sup>56</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 172 y ss.

<sup>57</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 200.

<sup>58</sup> Véase el capítulo titulado “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 169-170. En *Conocimiento e Interés*, p. 200, señala lo siguiente: “Sería malentender los intereses directivos del conocimiento si quedasen reducidos a mera función de reproducción de la vida social: no puede quedar ésta suficientemente caracterizada sin recurrir a las condiciones culturales de la reproducción, a un proceso de formación *que implica* ya el conocimiento en ambas formas”.

<sup>59</sup> Cfr. “Teoría analítica de la ciencia y dialéctica”, en *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 171 y ss.

## II

### **Génesis conceptual de las categorías de interés técnico e interés práctico**

La pretensión de elaborar una Teoría del conocimiento que sea, al mismo tiempo, una Teoría de la Sociedad, como ya propone al inicio de *Conocimiento e Interés*, requiere una diferenciación teórica de ambas disciplinas. A este respecto, Habermas arranca de la Teoría del conocimiento que comienza con Kant, y que denomina crítica, puesto que su función es determinar las condiciones universales de validez del saber – lo que supone, en este sentido, una investigación trascendental como, por cierto, él mismo la plantea-. La Teoría del conocimiento, en la que se enfrentan el sujeto y el objeto –con independencia de quien tenga primacía- y su consolidación paradigmática, es el resultado de un equilibrio del factor subjetivo y objetivo del saber en la Filosofía kantiana. Se ha aludido a la llamada Teoría de la Ciencia o Metodología, un término que se ha consolidado a partir de la decantación positivista de la Teoría del conocimiento. Para la Teoría de la Ciencia el saber sobre el que hay que investigar es precisamente el científico, ignorando formas de reflexión que no se acomoden a los requisitos exigidos por la ciencia, que además otorga primacía al objeto del saber sobre el sujeto (objetivismo)<sup>60</sup>.

Estas diferenciaciones sirven para conocer las intenciones de Habermas. Su propósito es desarrollar y ensayar una nueva Teoría del conocimiento. La conclusión sin embargo es que, en el contexto en el que escribe, la Teoría del conocimiento como tal no tiene mucho sentido: ha

---

<sup>60</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 77.

sido engullida por la interpretación positivista de las teorías científicas, que parten de una identificación entre saber y ciencia. No en vano, concluye que el positivismo supone el fin de las posibilidades de una Teoría del conocimiento. Esta afirmación marca el posterior desarrollo de su propia investigación. Quien intente construir una Teoría del conocimiento no tiene más remedio que reconocer la importancia de sus condicionamientos sociales, más aún, obviamente, si sobre ella hay que construir después una Teoría Crítica de la Sociedad. De ahí que Habermas pretenda recuperar el vigor de esa disciplina filosófica fundamental. En sus propias palabras, pretende llevar a cabo una “reconstrucción de la prehistoria del positivismo”<sup>61</sup>, es decir, pretende dar cuenta de ese proceso de disolución en el que la Teoría del conocimiento abandonó sus principales objetivos, a saber, el de dar cuenta del origen y del alcance del saber, para ser sustituida por la Metodología científica positivista, que promovió la abdicación de los momentos reflexivos de la razón. Como ocurre en otras obras, Habermas parte de la visión histórica de las cuestiones filosóficas para explicar la situación actual e intentar llevar a cabo soluciones de superación de la misma.

### *1. La Teoría del conocimiento y su disolución positivista en la Teoría de la Ciencia*

En la que denomina “reconstrucción” de la prehistoria del positivismo, Habermas vuelve al pensamiento crítico de Kant, Hegel y Marx. No pretende, sin embargo, regresar a los orígenes de la crítica del conocimiento con el fin de revitalizarla; por el contrario, lo que se propone

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 9.

es una autorreflexión de la razón: trata, pues, de indagar en la Teoría del conocimiento a partir de ella misma, por medio de una metodología que persiga hasta el fin los problemas que estos autores se encontraron, pero que vaya más allá de ellos, radicalizando sus aportaciones filosóficas<sup>62</sup>.

Recordando las aportaciones de Kant, Habermas subraya que él fue uno de los primeros en hablar de formas puras y apriorísticas del conocimiento humano, criterios de científicidad que otorgan al saber la característica de universalidad y necesidad propias de la ciencia. En su crítica de la razón, Kant concluyó una Teoría del conocimiento que destruía la base epistemológica de la metafísica anterior y señaló los límites del saber humano. Tomó como modelo de saber la Física y la Matemática de su tiempo, un paso importante para que se terminara imponiendo la metodología científica como categoría trascendental del saber y se redujera éste al ofrecido por las ciencias.

En Hegel, según Habermas, se asiste a una nueva crítica, a una radicalización de la Teoría del conocimiento en la que la apelación al dinamismo del Espíritu Absoluto contrasta con la rigidez y estatismo de los presupuestos trascendentales kantianos. A su juicio, son tres las críticas que Hegel hace a Kant. En primer lugar, Hegel duda de la posibilidad de obtener un concepto normativo de ciencia antes de la reflexión crítica. Si bien es cierto que el constructivismo epistemológico kantiano confeccionó una tabla de criterios a tener en cuenta para denominar cualquier tipo de saber como científico, Hegel rompió con este postulado de “una Ciencia antes de la Ciencia”, que obliga a comenzar la reflexión partiendo de la validez indemostrada de las afirmaciones científicas, aceptada como

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 78.



vinculante y que actuaba como prejuicio. Para Hegel, no podía aceptarse como válido un baremo científico procedente de la experiencia. Propuso una reflexión sobre la reflexión. Bajo el prisma del movimiento del Espíritu, sin embargo, el saber se concretiza dialécticamente en las sucesivas etapas de su manifestación, de tal modo que sólo es posible el conocimiento absoluto con carácter terminal, es decir, una vez que aquél se ha desplegado de forma total y definitiva<sup>63</sup>. En segundo lugar, Hegel critica el presupuesto subjetivo de la crítica kantiana, a saber, la aceptación de un sujeto del saber de corte trascendental, aislado e inteligible. Ahora bien, para Hegel el yo se concibe como fruto de un proceso de formación a tres bandas y se encuentra inmerso en el contexto social, histórico y cultural que le afecta y conforma<sup>64</sup>. Por último, en tercer lugar, el error más grave en el que Kant incurrió fue la afirmación del carácter dual de la razón; en sus escritos resulta exagerada la distinción de la razón teórica y la práctica, una distinción que impide hablar de los intereses en el ámbito de la teoría, porque éstos resultan espurios, contingentes: “a la razón especulativa le es extraña la razón práctica y su interés puro”<sup>65</sup>. De esta forma, en Kant queda fijada la autonomía de estos dos tipos de razón, lo que impide la transición pacífica y no problemática de la teoría a la praxis y aleja el saber y su validez del contexto de su génesis y desarrollo.

El sistema hegeliano, tal y como aparece expuesto en la *Fenomenología*, parte de la existencia del saber absoluto. Pero para la Teoría del conocimiento, la *Fenomenología* también incurre en la aporía

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 22-23 y p. 30.

<sup>64</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 12 y ss. Asimismo, véase *Conocimiento e Interés*, p. 23.

<sup>65</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 209.

de un saber antes del saber: “Su problema consiste en que, por eso mismo, no puede ser ya ciencia y que, sin embargo, tiene que poder reclamar validez científica”<sup>66</sup>. La paradoja de la radicalización de la crítica hegeliana decide que también en el idealismo surjan ciertas aporías. Es importante que en este momento Habermas apunte al postulado de la filosofía de la identidad o del sujeto que se sustenta la formulación hegeliana, un punto que en el momento de escribir *Conocimiento e Interés* no le permite el tránsito de la Filosofía del sujeto a la de la intersubjetividad, pero que, sin embargo, adelanta e intuye lo que será la futura crítica.

Habermas intenta, mediante esta investigación histórica, demostrar que la Filosofía de Kant y Hegel constituyen el sustrato del positivismo; en efecto, éste surgió como reacción al intento de establecer una Filosofía con valor universal, encargada de delimitar los campos epistemológicos<sup>67</sup>. Si la crítica hegeliana a Kant no es tan radical como al principio cabría suponer, la metacrítica de Marx a la propia crítica de Hegel pretende superar las aporías y contradicciones a las que conduce el idealismo absoluto con el materialismo. Habermas percibe en Marx al primer pensador que intenta realizar una Teoría del conocimiento basada en una Teoría de la Sociedad, reconduciendo los problemas antropológicos y sociales a problemas del conocimiento. La categoría de la praxis posee relevancia epistemológica porque, al mismo tiempo que la actividad humana constituye objetos y se relaciona con la naturaleza, es posible fundar la objetividad del saber. El punto de vista materialista le permite, además, no referirse a ningún sujeto trascendental o supraempírico, sino a

---

<sup>66</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>67</sup> Ibidem, p. 32. Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 76.

una especie humana, que se constituye en contacto con el mundo natural, es decir, en condiciones naturales e históricas<sup>68</sup>. El trabajo social actúa en el marco filosófico del marxismo como la categoría que consigue la síntesis y permite mediar entre objeto y sujeto<sup>69</sup>.

Como ya hemos advertido, la praxis en Marx posee un sentido técnico; de ahí que la vida de la especie sea considerada como una expansión paulatina de la acción instrumental y técnica. A la hora de desarrollar su pensamiento, Marx tiene en cuenta las aportaciones y el modelo teórico de las Ciencias de la Naturaleza, de forma que tiene “una concepción trascendental pragmatista” de estas Ciencias. Pese a este reduccionismo, acertó en percibir que el conocimiento del hombre está imbricado en un haz de condiciones sociales, naturales e históricas, pero que éstas actúan como condiciones trascendentales. Como explica Habermas, “las condiciones de la acción instrumental han surgido de forma contingente en la evolución natural de la especie humana, pero al mismo tiempo vinculan, sin embargo, con una necesidad trascendental, nuestro conocimiento de la naturaleza al interés del posible control técnico sobre procesos naturales”<sup>70</sup>.

Marx, por tanto, realiza una acertada crítica a Hegel y Kant y, por decirlo, así “naturaliza” la reflexión gnoseológica. Ahora bien, existe una desproporción entre la práctica de la investigación y su autocomprensión. Al sublimar la categoría del trabajo y tener en mente el modelo de las Ciencias de la Naturaleza, Marx no puede distinguir las diferencias epistemológicas de los diferentes campos del saber, pero tampoco desvela

---

<sup>68</sup> Así lo ve, por otra parte, P. Ricouer, que no duda en calificarle por ello de postmarxista. Cfr. su obra, *Ideología y utopía* (Barcelona, Gedisa, 1989), p. 242.

<sup>69</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 39.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 44.

el estatuto cognoscitivo de la propia crítica. Su error consistió en no darse cuenta de la existencia de más ámbitos en los que el saber científico queda inextricablemente unido con el ámbito de la praxis vital. De forma reducida e incompleta, interpreta la autoconstitución de la especie en el exclusivo dominio del trabajo, de la técnica, de forma que no puede contribuir, ni ampliar ni radicalizar la Teoría del conocimiento, pero tampoco convertirla en una Teoría de la Sociedad.

A partir de una detallada y crítica exposición de las aportaciones de Kant, Hegel y Marx, Habermas explica cómo la Teoría del conocimiento se vacía de contenido y queda malversada en Metodología o Teoría de la Ciencia. El positivismo surge cuando termina la posibilidad especulativa de elaborar una Teoría del conocimiento. Se refiere particularmente a A. Comte y a E. Mach, en quienes se percibe ya la conformación de una Teoría de la Ciencia en oposición a la Teoría del conocimiento y autorreflexión propia de la labor filosófica. Comte define la ciencia en función exclusivamente de reglas metodológicas. Por su parte, Mach reniega de la reflexión y concibe el saber científico como un atenerse a los hechos, lo que hace superflua cualquier consideración sobre las condiciones de surgimiento y de validez de todo conocimiento posible, incluidas las subjetivas, por lo que sacraliza la perspectiva objetivista<sup>71</sup>.

La prehistoria del positivismo, que Habermas sitúa en el nacimiento de la Filosofía crítica y su posterior decantación, permite la disolución de la Teoría del conocimiento en Teoría de la Ciencia, disolución que queda consagrada con las aportaciones, ya sí estrictamente positivistas, de Mach y Comte. “El positivismo, al dogmatizar la creencia de las ciencias en sí

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 91.

mismas, se atribuye una función prohibitiva y hace de pantalla frente a una investigación dirigida hacia una autorreflexión en términos de Teoría del conocimiento”<sup>72</sup>. A partir de aquí cualquier reflexión sobre el conocimiento queda deslegitimada –de forma significativa, recordemos que para Habermas el positivismo es, esencialmente, un abdicar la reflexión-, entre otras razones porque éste está determinado y definido únicamente por el modelo de las Ciencias naturales; de ahí que sólo es válida la investigación que pretende desentrañar las reglas de constitución y comprobación de las teorías científicas. Se pierden las posibilidades de la crítica y se desperdician las condiciones de surgimiento del saber. Incluso, afirma que “*el sentido del conocimiento mismo se convierte en irracional*”<sup>73</sup>. Precisamente lo que Habermas intenta es realizar y radicalizar la Teoría del conocimiento, recuperar de nuevo la reflexión y continuar el camino abierto por Kant, apuntado por Hegel y sugerido por Marx, como vía necesaria para desvelar la constitución y conformación del saber, aunque ello no signifique que necesariamente abogue por una Teoría del conocimiento.

En la crítica al positivismo que inicia en *Conocimiento e Interés*, Habermas mantiene, como es habitual en él, una situación equilibrada. Precisamente, el concepto de autorreflexión no se basa, como había pretendido la primera Escuela de Frankfurt –Adorno, Horkheimer y Marcuse, particularmente- en una destrucción completa de la ciencia y de sus principios; más bien, señala sus aciertos aunque critique su tendencia a la totalidad y a ocupar cualquier campo del saber con la metodología específica de las Ciencias de la Naturaleza. Desde que el dogma del

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 55-56.

<sup>73</sup> Ibidem, p. 77.

cientificismo se instalara sin susceptibilidad de crítica, aquellos que intentaron superar sus planteamientos –como el vitalismo, por ejemplo– incurrieron en excesos irracionales. Más empeñados en atacar el saber científico, no señalaban la problemática global del planteamiento reduccionista. Habermas, con su Teoría de los intereses rectores del conocimiento, sin embargo, perfila una posición constructivista y tolerante al reconocer la existencia del interés técnico, lo que le obliga a afirmar la equivalencia estructural del pensamiento científico con la dotación orgánica del hombre<sup>74</sup>.

## *2. Determinación del interés técnico a partir del pragmatismo. Las Ciencias empírico-analíticas*

Aceptando con Habermas que la evolución de la Filosofía a lo largo del siglo XIX y XX estuvo marcada por el auge del pensamiento objetivista y el predominio paradigmático de las Ciencias empírico-analíticas, debe tenerse en cuenta también que no pueden minusvalorarse determinadas posturas filosóficas que recuperan atisbos de esa reflexión sobre la Metodología desde una perspectiva crítica y como instancia interna a la propia Teoría de la Ciencia<sup>75</sup>. Esta reflexión inmanente a la propia metodología científica está motivada en concreto por dos corrientes filosóficas importantes: el pragmatismo y el historicismo. A partir de sus

---

<sup>74</sup> En este aspecto, Habermas se muestra de acuerdo con las tesis de A. Gehlen. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 61-62.

<sup>75</sup> Como hemos indicado Habermas no pretende volver a elaborar una Teoría del conocimiento desde la Filosofía que se impusiera externamente al propio ámbito de la ciencia; a su juicio, debe ser la propia metodología de la ciencia la que ha de exigir procesos de autorreflexión, *Conocimiento e Interés*, p. 78.

contribuciones, Habermas perfila las categorías cognoscitivas de interés técnico e interés práctico.

El pragmatismo de Ch. S. Peirce ha ejercido una influencia considerable en toda la obra de Habermas y no sólo en ésta que ahora analizamos<sup>76</sup>. Ya desde principios de los años setenta, se ha señalado como significativa y modélica la recepción que Habermas ha realizado del pragmatismo americano; en *Conocimiento e Interés* este hecho resulta palpable<sup>77</sup>. En el ámbito estrictamente metodológico, Peirce centró sus investigaciones en los procedimientos de obtención de teorías, con la finalidad de establecer un criterio de demarcación del ámbito científico. Es interesante notar que, en el desarrollo de teorías científicas, Peirce precede en un tiempo significativo a todas las corrientes posempiristas. Para este autor, es científica una información cuando, y sólo cuando, podemos alcanzar sobre ella un consenso no coactivo y permanente sobre su validez. Con ello elabora una concepción de la ciencia progresiva e intersubjetiva; pero también sostiene que el conocimiento científico es válido mientras no sea posible falsarlo definitivamente. Como ha explicado Habermas, las informaciones son científicas y tienden a acreditarse como definitivas, pero nunca podemos estar seguro de ello, siendo el carácter definitivo en Peirce la meta del saber científico<sup>78</sup>.

Habermas repasa las exposiciones de la lógica de la investigación tal y como se encuentra formulada por Peirce; asimismo, rememora las tres formas de inferencia por él admitidas. En ellas percibe el proyecto de una autorreflexión de la ciencia sobre sí misma y sobre su método. El

---

<sup>76</sup> Así lo señala Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 346. Sobre todo, en lo que se refiere a la Teoría consensual de la verdad.

<sup>77</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Praxis y acción* (Madrid, Alianza, 1979), p. 13, nota 4.

<sup>78</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 97.

pragmatismo le permite descubrir una primera fundamentación del interés técnico, porque para la Filosofía pragmatista la realidad se concibe bajo la forma de condiciones de éxito o de fracaso. En el caso de la ciencia, ello conduce a relacionar las informaciones científicas de las Ciencias empíricas con su posibilidad de hacer frente a los problemas vitales, que se le plantean al hombre en su relación con el entorno, y a resolverlos. A su juicio la ciencia se encuentra integrada en un horizonte más amplio, que es el de la vida humana, ya que la ciencia es un proceso vital<sup>79</sup>.

En concreto, Peirce admite, en el contexto de investigación de las Ciencias de la Naturaleza la conexión entre saber científico y un determinado tipo de acción humana: la acción instrumental. Por su parte, Habermas sostiene que el marco representado por la esfera funcional de la acción instrumental actúa como condición trascendental, que permite la objetividad en el ámbito de las Ciencias de la Naturaleza. No apela en este sentido a un sujeto cognoscente y puro de tipo kantiano, que determinara la constitución de la realidad, sino a la “propia dotación orgánica de una especie que se ve obligada a reproducir su vida por medio de la acción racional con respecto a fines”<sup>80</sup>. Pero si esto es así, en la visión pragmatista de Peirce, la validez de los enunciados empíricos depende de la capacidad de disposición técnica, de las posibilidades de solucionar problemas técnico-vitales, que se presentan al ser humano; en definitiva, al subrayar que la solución de los problemas se realiza en un plano vital y en un plano cognitivo, en Peirce está presente el interés técnico del conocimiento, que no es ni estrictamente natural ni exclusivamente puro o trascendental.

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 100 y p. 138.

<sup>80</sup> Ibidem, p. 142.



Habermas ha podido de esa forma construir la categoría de interés técnico del conocimiento a partir de un análisis y una reflexión sobre la metodología científica del pragmatismo. Pero: ¿Por qué no pudo acuñar el propio Peirce la categoría del interés como rector del saber? Para Habermas Peirce sigue apresado por las categorías del positivismo. Al reducir el saber y su correspondiente acción a técnica, al estar atado al modelo que representan las Ciencias empírico-naturales, interrumpe su propia reflexión y no puede llegar a conciliar el sujeto natural, que se constituye en un proceso de formación por medio de la acción técnica, con el sujeto que actúa intersubjetivamente en los procesos de comunicación científica. Interrumpe la reflexión y no se percató de que “la comunicación entre investigadores exige un uso del lenguaje que no se reduzca a los límites de la manipulación técnica de procesos naturales objetivados”<sup>81</sup>. En otras palabras, más allá de la autoconstitución técnica de la especie, la reflexión sobre la comunidad de científicos debería haber llevado a Peirce a reconocer que, con independencia del interés técnico, la comunidad humana y la explicación incluso de los problemas metateóricos exigen un conocimiento ligado al marco de interacciones mediadas simbólicamente. Llevando adelante su análisis, no hubiera tenido más remedio que desembocar en el terreno de la intersubjetividad, cuya comprensión excede el ámbito del interés técnico propio de las Ciencias empírico-naturales.

En cualquier caso, a partir del análisis de Ch. S. Peirce, Habermas pudo definir y caracterizar el interés técnico, que rige el saber científico-natural. Con el pensador norteamericano admite que el proceso de investigación de las Ciencias de la Naturaleza se encuentra organizado en torno al marco trascendental de la acción instrumental. En este ámbito, la

---

<sup>81</sup> Ibidem, p. 148.

Naturaleza aparece y se desvela como objeto de saber en la medida en que ofrece posibilidades de manipulación que solucionan problemas a los que el ser humano se tiene que enfrentar<sup>82</sup>. El interés técnico hace accesible el entorno físico. “Las teorías científicas de tipo empírico abren la realidad bajo la guía del interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados”<sup>83</sup>.

El interés técnico, que vincula al hombre como ser natural y trascendental, es decir, que relaciona al hombre como ser de una especie con su capacidad de teorizar y anunciar informaciones sobre la realidad, es el que guía a las llamadas Ciencias empírico-analíticas, como son las Ciencias naturales. Es el interés el que permite fundar la objetividad de aquellas pues en ellas se establecen conexiones y relaciones hipotético-deductivas, y sobre esta base se determinan leyes con contenido empírico, que están sujetas a comprobación y se basan en la regularidad del mundo físico-natural, lo que permite realizar pronósticos. Al estar en conexión con la realidad, informan la acción instrumental.

Las Ciencias empírico-analíticas ofrecen además un modelo típico de lenguaje y de experiencia. En primer lugar, en ellas el lenguaje está depurado y formalizado, descontextualizado; esto se explica porque a las Ciencias empírico-analíticas le interesa sobre todo la regularidad. En segundo lugar, es significativo el papel que desempeña la experiencia en este campo científico. El conocimiento de las Ciencias empírico-analíticas se basa en un marco de observación, que se encuentra restringido a

---

<sup>82</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 173. Cfr. también Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 282.

<sup>83</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 170.

episodios necesitados de confirmación; se refiere, entonces, a una experiencia que ha de ser repetible a voluntad, con condiciones invariantes, para confirmar las diversas hipótesis.

### *3. La Hermenéutica diltheyana y el descubrimiento del interés práctico del conocimiento*

La otra fuente de la que bebe Habermas para elaborar su Teoría de los intereses, en particular para acuñar el concepto interés práctico, es el historicismo y la Hermenéutica de W. Dilthey. Con el fin de vincular sus aportaciones con la problemática que venimos estudiando, puede decirse que Dilthey llenó la laguna que Peirce dejó abierta, aunque lo hizo al precio de crear otras. Habermas ve en el primero uno de los pensadores que en la trayectoria del positivismo y en el olvido generalizado de la Teoría del conocimiento, propició una nueva reflexión de las ciencias al distinguir los dos grandes troncos de Ciencias de la Naturaleza y Ciencias del Espíritu, sobre todo al configurar estas últimas con límites y métodos propios, buscando su fundamentación teórica en el contexto del neokantismo<sup>84</sup>.

Influido por la opinión de los grandes historiadores germánicos, Dilthey reivindicó para la Historia y, en general, para el ámbito de las Ciencias humanas de su tiempo, un objeto y un método diferentes del empleado por las Ciencias positivas y naturales. Realizó también un oportuno y comprensible esfuerzo por clasificar los diferentes ámbitos del saber científico, utilizando para dicha clasificación criterios gnoseológicos y no ontológicos, como era tradicional. En principio, Dilthey no atiende a

---

<sup>84</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 96.

las diferencias objetivas, porque a su juicio los hechos se encuentran constituidos. La diferencia principal entre las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu estriba en el modo con el que el sujeto del conocimiento se comporta en referencia al objeto del mismo<sup>85</sup>. En este sentido, a diferencia de las explicaciones de carácter técnico y externas al sujeto, propias de las Ciencias de la Naturaleza, las Ciencias del Espíritu versan sobre un saber contextualizado, entramado, en el que la subjetividad desempeña un papel relevante y que queda inmerso en su totalidad<sup>86</sup>.

Las Ciencias del Espíritu intentan comprender y solucionar los problemas de identidad de los sujetos y su categoría central es el sentido, aunque no por ello son subjetivistas. En Dilthey la experiencia biográfica se constituye por el contacto con otras biografías y con una tradición, por la inserción de un sujeto en el marco de una cultura. De ahí que el significado de las cosas sea una derivación de un sentido más general. Como ocurre también en el caso de los símbolos lingüísticos, los significados no pueden constituirse en un ámbito de validez privado: reclaman, como nota característica, la intersubjetividad. La experiencia individual, la comprensión del sentido, debe moverse, por tanto, en el medio de “la comprensión recíproca con otros sujetos”<sup>87</sup>. La unión de las personas se realiza en el seno de una comunidad cuyo vínculo es justamente el lenguaje que comparten. Como ocurría en Peirce, para Dilthey esta estructura comunitaria e intersubjetiva es una condición que

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 149.

<sup>86</sup> De todo ello resulta que el sujeto se ve obligado a incorporar la tradición a su vida como algo propio. Cfr. M. FERRARIS, *La Hermenéutica* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004), p. 16.

<sup>87</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 162-p.163.

ha de presuponerse para dotar a las Ciencias del Espíritu de un marco objetivo.

Será a partir de la crítica historicista del sentido, como momento ineludible de la autorreflexión de las Ciencias del Espíritu que emprende Dilthey, cuando Habermas descubra la constitución de un interés que denomina práctico. La comprensión de sentido propia de las Ciencias del Espíritu se completa cuando el sentido se manifiesta empíricamente como legado de la tradición, esto es, cuando se convierte en un hecho. Esto significa, diciéndolo brevemente, que la comprensión debe unir el análisis lingüístico con la experiencia, lo universal con lo particular, las partes con el todo; aparece así el llamado “círculo hermenéutico”<sup>88</sup>. En él queda patente la relación de la comprensión hermenéutica con la vida, con la praxis vital. El lenguaje regula el entramado comunicativo de una práctica ejercida en Sociedad o comunitariamente. Asimismo, incluso la propia comprensión del sentido exige una contrastarse y ello también decide la vinculación de la Hermenéutica a un lenguaje ordinario, que se encuentra entrelazado, a su vez, con la praxis social.

La función que adquiere la comprensión en la praxis es análoga, explica Habermas, a la que Peirce contempla en las Ciencias empírico-analíticas. Tanto unas como otras se sitúan en el marco de acciones en las que los sujetos se relacionan con el entorno, ya sea la Naturaleza o la Sociedad. En el caso de la comprensión hermenéutica, cuando no se lleva a cabo, se produce una distorsión, y se bloquea la comprensión de formas de vida, lo que hace cuestionable la intersubjetividad y puede generar ciertos conflictos<sup>89</sup>. Es precisamente aquí donde Habermas descubre el

---

<sup>88</sup> Ibidem, p. 178.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 182.

interés práctico del saber. En su relación con la acción, la comprensión hermenéutica se dirige a garantizar, en el marco de una tradición cultural, una determinada autocomprensión que pueda servir como criterio de orientación a la acción de individuos y grupos, en el sentido de que concilie la convivencia. “Hace posible la forma de un consenso sin coacciones y el tipo de intersubjetividad discontinua, de los que depende la acción comunicativa. De este modo se elimina el peligro de una ruptura de la comunicación en ambas direcciones: tanto en la vertical de la biografía individual y de la tradición colectiva a la que se pertenece, como en la horizontal de la mediación entre tradiciones de diversos individuos, grupos y culturas diferentes”<sup>90</sup>.

La categoría del interés práctico surge para determinar un tipo de conocimiento que no se dirige a aprehender la realidad objetivada, sino que tiende a garantizar la intersubjetividad de una determinada comprensión de sentido, “sólo en cuyo horizonte puede la realidad aparecer como algo”<sup>91</sup>. El interés práctico orienta la acción de los individuos y tiene una importancia radical, porque resulta determinante en la constitución de la personalidad y la identidad de sujetos y grupos, en la socialización. Está presente en las Ciencias histórico-hermenéuticas, que tienen por objeto la comprensión de la naturaleza interior.

Sin embargo, también Dilthey incurrió en un error positivista, como consecuencia de su propio historicismo. La conexión del saber hermenéutico con la práctica de la vida depende del interés práctico, que guía el conocimiento; pero Dilthey, en lugar de percibir que el interés práctico actúa como marco trascendental de las Ciencias del Espíritu, sin

---

<sup>90</sup> Ibidem, p. 182-183.

<sup>91</sup> Véase *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 249.

que ello constituya un perjuicio para la objetividad de la Ciencia, consideró que este entrelazamiento mermaba la objetividad y el carácter científico de las Ciencias del Espíritu<sup>92</sup>. Ello explica que quisiera sustraer precisamente a la comprensión hermenéutica del juego de intereses práctico y desgajarla del contexto vital. Dilthey, al final, no fue coherente porque abandonó el plano de la intersubjetividad, es decir, el de la comunicación producida entre personas gracias a la utilización de un mismo lenguaje. Su “Teoría de la introyección” pone fin al papel dialógico y práctico de la Hermenéutica y traspone el ideal de la Ciencias de la Naturaleza a las Ciencias del Espíritu.

Habermas criticará que al fin y al cabo Dilthey pondere de manera negativa la subjetividad: “El intérprete no puede liberarse abstractamente de su situación hermenéutica de partida, lo mismo si se ocupa de objetivaciones contemporáneas que de tradiciones históricas. No puede sin más sobrepasar el horizonte abierto de la propia praxis vital, ni suspender sin más el conjunto de tradiciones a través del cual se ha formado su subjetividad”<sup>93</sup>. Con el fin de salvar la dualidad entre individualidad y universalidad, y para reconocer a la Historia su carácter científico, Dilthey divide las Ciencias del Espíritu en dos grandes ramas: una, las históricas, que estudian la individualidad; y las Ciencias sistemáticas que se orientan por el criterio de universalidad y, de manera similar a las Ciencias empírico-analíticas, se constituyen objetivamente en el conocimiento de estructuras históricas tratadas a la manera de magnitudes. En definitiva, las Ciencias históricas pueden ser reducidas también a una mera acumulación repetitiva de hechos pasados, de forma tal que el historicismo abre la

---

<sup>92</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 184-185.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 187.

puerta al positivismo en las Ciencias del Espíritu<sup>94</sup>. Por último, también las Ciencias histórico-hermenéuticas poseen un modelo característico de lenguaje y de relación con la experiencia. A diferencia de las empírico-analíticas, en las que el lenguaje podía ser formalizado, en el caso de las Ciencias del Espíritu el lenguaje que se utiliza es el lenguaje ordinario, totalmente inmerso en el contexto de una tradición y cultura. Las situaciones empíricas a las que prestan atención las Ciencias hermenéuticas resultan complejas, ricas en matices, cambiables; constituyen una realidad variada y no susceptible de categorización uniforme.

### III

#### **La Crítica como unidad de conocimiento e interés. El interés emancipatorio**

A partir de la exposición de los procesos de investigación en las Ciencias de la Naturaleza y del Espíritu, Habermas llegó a descubrir la existencia de ciertas categorías cognoscitivas como son el interés técnico y el interés práctico. Peirce y Dilthey permitieron en este sentido una vuelta a la forma que había adquirido la Teoría del conocimiento antes de quedar disuelta en Teoría de la Ciencia. Ciertamente es que ni uno ni otro supieron deducir todas las consecuencias que posibilitaban sus esquemas teóricos, pero al menos las reflexiones de ambos sirvieron para indicar cuáles eran las condiciones de objetividad, esto es, las condiciones que permiten la aprehensión de determinados ámbitos de la realidad por los sujetos, de las

---

<sup>94</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 162.



Ciencias empírico-analíticas y las Ciencias histórico-hermenéuticas<sup>95</sup>. Se trata pues de determinar cuáles son las determinaciones típicas de esos procesos de investigación, teniendo en cuenta que el estatus trascendental de los intereses no desdice que tengan su origen en contextos vitales y fácticos, esto es, en las estructuras de una especie que se reproduce a sí misma.

La pregunta a formular, una vez determinados estos intereses, es si es posible acentuar y llevar más allá la reflexión del conocimiento sobre sí mismo. Para Habermas este punto resulta decisivo. A su juicio, la radicalización de la Teoría del conocimiento, teniendo en cuenta la relación de las estructuras cognoscitivas con la equipación natural y específica del hombre, la autorreflexión de la razón, desvela precisamente la presencia de un tercer interés: el interés por la emancipación; lo que significa que, en esa experiencia autorreflexiva, se perfila un interés que tiene como meta la realización de la reflexión como tal y las posibilidades de emancipación de la especie humana<sup>96</sup>.

Como hiciera en el caso de los otros intereses del conocimiento, también a la hora de profundizar sobre la fuerza de la autorreflexión y su intención emancipatoria, busca cobijo en otros pensadores. En este caso, Freud y el psicoanálisis son adecuados para conciliar el conocimiento y la emancipación humana. Con el recurso al padre del psicoanálisis, retoma uno de los principales apoyos teóricos de la Escuela de Frankfurt. De hecho, la Teoría Crítica se había presentado como una novedad, porque relacionaba las principales tesis del marxismo con las del psicoanálisis, aunque también se ha señalado que en el seno de la Escuela de Frankfurt

---

<sup>95</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 197,

<sup>96</sup> *Ibidem*, p. 200-201.

existían dos bandos enfrentados: de un lado, los propiamente freudianos, encabezados por E. Fromm; de otro, los marxistas. Horkheimer, Marcuse o Adorno insistieron en la irreductibilidad de las categorías psicológicas a conceptos sociológicos y viceversa. Habermas, de nuevo, ocupa una posición intermedia entre ambos<sup>97</sup>.

Para él, el psicoanálisis es el único ejemplo tangible de una ciencia que recurre metódicamente a la autorreflexión<sup>98</sup>. Del mismo modo que la Hermenéutica, amplía el campo de ésta y combina los símbolos con las acciones y expresiones; se ocupa de aquellos contextos simbólicos en los que el sujeto se engaña a sí mismo, pero no busca sólo captar el sentido de un texto deformado, sino el sentido último de la propia deformación personal<sup>99</sup>. Lo importante es que permite llevar a cabo una reflexión crítica que evidencia la existencia de las estructuras interesadas del conocimiento y los problemas y desviaciones de los procesos de formación<sup>100</sup>.

### *1. El ejercicio autorreflexivo de la razón y la terapia psicoanalítica*

Habermas considera que el psicoanálisis de Freud le ofrece la oportunidad de iniciar una reflexión crítica sistemáticamente generalizada, aunque reconoce que la intención del psiquiatra vienés era conformar una ciencia experimental mediante un método riguroso. De ahí que el psicoanálisis freudiano se le antoje un buen medio para recuperar la Teoría del conocimiento en su sentido tradicional y ampliar el restringido marco que ofrecía la metodología positivista. En efecto, por medio de la

---

<sup>97</sup> Cfr. E. M. UREÑA, o. c., p. 40.

<sup>98</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 245.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 220-221.

<sup>100</sup> *Ibidem*, p. 193

autorreflexión que, en definitiva, es lo que examina en su obra, se percibe la conexión de conocimiento e interés y puede comenzar a criticarse en su disolución la forma objetivista en la que se presentan las Ciencias<sup>101</sup>. Freud llevó a cabo lo que Habermas denomina una hermenéutica profunda que permite ofrecer un criterio normativo con el que enjuiciar la corrección de una determinada interpretación, algo que en la comprensión hermenéutica no era posible; esto se consigue ejemplarmente con la terapia psicoanalítica, que constituye uno de los aspectos más importantes de las aportaciones freudianas.

La terapia del médico con el paciente evidencia la fuerza impulsora de la autorreflexión de la razón, su finalidad emancipatoria. En ella el paciente lleva a cabo una transformación del discurso deformado, corrige determinadas interpretaciones, atina su autocomprensión y finalmente descubre la imagen fiel de sí mismo. Habermas subraya precisamente el carácter liberador y emancipador de la autorreflexión característica del psicoanálisis en la que el sujeto enfermo queda finalmente liberado de los engaños y desentraña y desvela al sujeto la estructura dramática de su propia vida.

Partiendo de que “el conocimiento analítico es autorreflexión”<sup>102</sup>, Habermas hace un examen particular de sus elementos en tres momentos. Primeramente, el momento cognitivo, en virtud del cual se eliminan las barreras dogmáticas que en enfermo había levantado contra sí mismo; en segundo lugar, el motivacional, puesto que la terapia concluye en la necesidad de un cambio práctico; por último, en tercer lugar, el crítico que conduce a la emancipación real de los poderes hipostasiados. Ahora bien,

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 214.

<sup>102</sup> Ibidem, p. 233.

el hecho de acentuar las posibilidades terapéuticas del psicoanálisis no merma su condición de saber analítico.

Habermas relaciona -y esto constituye uno de los puntos más sobresalientes de su interpretación del psicoanálisis- los conflictos personales con los problemas de índole lingüístico-comunicativa, porque se revelan consciente e inconscientemente en acciones y en símbolos. La exteriorización del inconsciente se manifiesta como mutilación y deformación de la comunicación habitual, como distorsión. El extrañamiento del yo es un asunto del lenguaje, ya que de otro modo sería imposible percibir el resultado liberador que el psicoanálisis, como análisis del lenguaje, procura<sup>103</sup>.

Esta explicación del psicoanálisis no resulta para todos adecuada. A toda interpretación, por serlo, subyace cierto subjetivismo. L. Kolakowski, por ejemplo, cree que Habermas yerra al conceptuar las categorías freudianas. En Freud todo saber o conocimiento no constituye en sí mismo la cura del paciente. Su autocomprensión no es el último paso de la terapia. Y añade que el conocimiento de sí mismo, para ser liberador, requiere una transferencia real a la vida del enfermo. Como vimos, Habermas comparte en cierto modo estos presupuestos, al incluir en su análisis el momento motivacional<sup>104</sup>.

Por otro lado, D. Innerarity sostiene que la concepción del psicoanálisis como terapia intersubjetiva no es del todo correcta. Como terapia, el médico y el paciente no realizan ningún tipo de interacción. En

---

<sup>103</sup> Ibidem, p. 240 y p. 254. Habermas tiene en cuenta los trabajos de A. Lorenzer, que inciden en el análisis de la terapia pulsional a través del lenguaje.

<sup>104</sup> Cfr. L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II: La crisis*, cit., p. 378.

realidad, durante el tratamiento, la conciencia del paciente queda totalmente suplantada por la del experto. Por ello, para Innerarity, más bien se anula verdaderamente la intersubjetividad por la supresión de uno de sus términos necesarios<sup>105</sup>.

Aunque se apropia de parte del pensamiento de Freud con el fin de detectar el interés emancipatorio, Habermas denuncia cierto saldo positivista en su planteamiento. Freud concibe una metapsicología científicista, ya que asimila la metodología psicoanalítica a las Ciencias de la Naturaleza. Sería un error, sin embargo, reducir el psicoanálisis a técnica clínica, puesto que su éxito o su fracaso no son verificables del mismo modo que en las Ciencias experimentales. Freud, consciente de las dificultades metodológicas, comprende que no es ni el sí ni el no del paciente lo que puede recibir una confirmación adecuada y que es posible acercarse a ésta sólo en el contexto del proceso que es lo que, en conjunto, puede tener fuerza de confirmación o de refutación. Como observa Habermas, es difícil conciliar el psicoanálisis como autorreflexión con una metapsicología naturalista y Freud era consciente de ello.

Sin embargo, a diferencia de las Ciencias de la Naturaleza o de las del Espíritu, en el psicoanálisis la clarificación consciente es el acto a través del cual el sujeto se desvincula precisamente de una situación en la cual se había convertido en objeto, por lo que en consecuencia no puede haber técnica alguna. Por eso mismo la metapsicología no puede estar separada de la terapia misma: ella misma ha de ser terapia. En la autorreflexión no puede existir una metodología separada de contenidos materiales porque “la estructura del contexto cognitivo coincide con la del

---

<sup>105</sup> Cfr. *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 159, nota 156.

objeto del conocimiento”<sup>106</sup>. La metodología psicoanalítica es en sí misma curación filosófica y descubre la conexión de saber e interés emancipatorio.

## *2. La aplicación de la Teoría psicoanalítica a la Sociedad. El positivismo de la Teoría freudiana de la evolución social*

Las Ciencias sociales para Freud constituyen la aplicación de la psicología a grandes dimensiones, una especie de macroterapia. Puede señalarse, por tanto, que los procesos de formación del individuo se reproducen también en la Sociedad en su conjunto<sup>107</sup>. Éste era uno de los sentidos en que podía entenderse la afirmación habermasiana de que toda Teoría del conocimiento es, al mismo tiempo, Teoría de la Sociedad. En este punto también cobran toda su relevancia los estudios de Habermas sobre la evolución de las Sociedades a partir de las homologías existentes entre el desarrollo del yo y el progreso de la Sociedad. De Freud toma Habermas la analogía entre el proceso histórico mundial de socialización y los procesos individuales. Esto significa que si el psicoanálisis constituye un remedio para curar y solventar las dificultades del aherrojamiento individual, también puede servir como medio para curar los desvíos y las deformaciones de carácter social.

Th. McCarthy cree que para Habermas, como para Freud, la Sociología es al mismo tiempo Psicología social. La reproducción de la Sociedad descansa inevitablemente en la reproducción de los miembros, es decir, la evolución social depende del aprendizaje de los individuos o de

---

<sup>106</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 253.

<sup>107</sup> *Ibidem*, p. 271.

una parte de ellos –aprendizaje que se concreta en procesos de adquisición paulatina de competencias, bien en el campo cognitivo, bien en el campo moral-. De este modo las formas de identidad individual, en relación con el desarrollo de la personalidad, están estrechamente vinculadas con formas de integración social<sup>108</sup>.

En *Conocimiento e Interés* se percibe la conciliación de los análisis freudianos con la detección de las patologías sociales de Marx. Lo que para Freud es la caracterización de enfermedad, en Marx aparece integrado en la categoría de ideología. Sin embargo, en Freud la denuncia de las ilusiones va más allá del economicismo marxista porque permite ampliar el campo de las dominaciones a la esfera de la cultura y de la Moral<sup>109</sup>. Las instituciones culturales y sociales constituyen un poder que también fuerza a la internalización de la violencia pulsional y distorsionan la comunicación. Puede observarse, aun de manera incipiente, el cambio lingüístico ya que en lugar de apoyar la ideología en la base económica como hace Marx, Freud amplía el campo de estudio hacia el área de la comunicación lingüística, que conecta la deformación del lenguaje con las patologías de comportamiento social.

Desde un punto de vista evolutivo, el progreso de las Sociedades no depende exclusivamente del subsistema económico; también existe un progreso en el plano institucional. Para Freud la meta de la evolución no es el fin de las clases sociales, sino la ilustración, es decir, la sustitución de la base afectiva de las instituciones por una base más racional: “La meta es la ‘fundamentación racional de los preceptos de la cultura’, es decir, la organización de las relaciones sociales según el principio de que el valor

---

<sup>108</sup> Cfr. Th. McCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 387.

<sup>109</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 276.

de toda norma que implica consecuencias políticas ha de depender de un consenso brotado de la comunicación, libre de violencia”<sup>110</sup>.

Habermas percibe y critica el sesgo positivista que late en la obra de Freud, y más en concreto en su Teoría de la evolución. Para Freud ésta depende de la dinámica pulsional de la libido y la agresividad, de tal manera que aboca a un proceso mecánico de causa y efecto: las pulsiones se apoderan de los sujetos y, a otro nivel, dirigen la Historia y modifican su curso. Ahora bien, “una concepción que considerara a los impulsos como *primum movens* de la historia y a la cultura como resultado de su lucha, olvidaría que el concepto de impulso sólo lo hemos alcanzado reductivamente a partir de una deformación del lenguaje y de una patología del comportamiento”<sup>111</sup>.

### *3. La fundamentación teórica del interés emancipatorio. Las Ciencias críticas y los límites de la Teoría del conocimiento*

Habermas recurrió a Freud para fundar el interés emancipatorio y, con su ayuda, ha construido el edificio epistemológico de las Ciencias de carácter crítico, como el psicoanálisis o la Sociología crítica. Es importante recordar que el primer fruto de esas ciencias es su propia obra, *Conocimiento e Interés*, que resulta ser un ejercicio de esa crítica aplicado a la Teoría del conocimiento, y que ha puesto en evidencia cómo el saber es, en cualquier caso, interesado; asimismo, le ha servido para resolver el objetivismo de las Ciencias y de una Metodología que no consigue penetrar hasta la estructura última de la constitución del saber. En este

---

<sup>110</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 276.

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 281.



sentido, las Ciencias críticas son a la vez teoría y praxis, conocimiento y saber dirigido a la emancipación<sup>112</sup>.

Las Ciencias críticas, y el propio interés que fundamenta su epistemología, resultan ser derivadas, puesto que resultan de una síntesis dialéctica de las disciplinas analítico-empíricas y de las hermenéutico-históricas. Para Berstein, estas Ciencias deben incorporar las regularidades nomológicas y la interpretación de significados en la interacción; pero al mismo tiempo las Ciencias críticas también superan esos enfoques unilaterales. De la misma manera, el interés emancipatorio, pese a ser derivado y constituirse a partir del interés técnico y del interés práctico, es el interés más fundamental, porque, si se reflexiona sobre ellos, es posible detectar que contienen una exigencia interna de comunicación abierta, libre y no coercitiva<sup>113</sup>. Como explica Habermas en una entrevista con Raúl Gabás, todo conocimiento en sí mismo es emancipatorio, de tal manera que los otros intereses conducen a la emancipación. Pero el interés técnico y el interés práctico son primarios, mientras que el interés emancipatorio es subsidiario de ellos. “Aparece cuando se ve amenazada de raíz la inteligencia recíproca en grupos humanos”<sup>114</sup>.

Por otra parte, las Ciencias críticas, animadas por el interés emancipatorio, tienen como finalidad esencial desentrañar las relaciones de dominación existentes, tanto a nivel individual y social, a través de la autorreflexión<sup>115</sup>. Éste es el único motivo por el que se puede seguir filosofando. Porque el papel de la Filosofía, en cuanto crítica, debe

---

<sup>112</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 32.

<sup>113</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción”, en AA.VV, *Habermas y la modernidad*, cit., p. 26.

<sup>114</sup> Véase R. GABÁS, o. c., p. 275.

<sup>115</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 172.

denunciar la trama de dependencias normativas falsas e ideológicas que encarcelan al hombre y a la Sociedad, y de esa forma adquiere naturaleza terapéutica<sup>116</sup>. Como dice expresamente el pensador alemán, “la misión sublime de la filosofía consiste, para mí, en proclamar la fuerza de la autorreflexión radical contra toda forma de objetivismo, contra la autonomización ideológica”<sup>117</sup>. De ahí que en ella el saber por mor del saber coincida con el interés por la emancipación respecto de cualquier poder, como el sujeto que, al conocerse a sí mismo, se convierte en autónomo. Ahí también reside la unión de la razón, superando el idealismo fichteano al concebir el proceso no desde las premisas de un Yo absoluto, sino en la relación del médico con el paciente o en el contexto histórico del intelectual y la Sociedad, en su caso<sup>118</sup>.

El interés emancipatorio o por la autoconservación no puede considerarse simplemente empírico, aun cuando no sea definido de manera independiente de las condiciones culturales: el trabajo, el lenguaje, la dominación. “El interés cognoscitivo emancipatorio posee un estatuto derivado. Asegura la conexión del saber teórico con una práctica vivida, es decir, con un “dominio objetual”, que no aparece sino bajo las condiciones de una comunicación sistemáticamente distorsionada y de una representación sólo legitimada en apariencia”<sup>119</sup>. Lo cual significa que, con el interés emancipatorio, Habermas continúa la senda abierta por la “Filosofía de la sospecha”. El interés emancipatorio reviste un carácter normativo e ideal: a partir del desvelamiento de las estructuras ocultas –ya sean sociales, ya sean cognoscitivas- se percibe un deber ser que queda

---

<sup>116</sup> Cfr. A. de SIMONE, o. c., p. 79-80.

<sup>117</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 53

<sup>118</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 284.

<sup>119</sup> *Ibidem*, p. 324-325.

desacreditado en una facticidad aparente. Como impulso práctico, el interés emancipatorio motiva el cambio y la transformación de esas condiciones ideológicas que retardan u obliteran la liberación del hombre.

Con ello se destruye cualquier atisbo de Ontología. El progreso de la conciencia por su autodeterminación sólo es posible mediante la disolución de las estructuras pretendidamente invariables que el pensamiento ontológico mantiene petrificadas con independencia del sujeto, explica D. Innerarity al analizar la obra de Habermas<sup>120</sup>. Ha de ir más allá, pues “el interés por la autoconservación no puede tener como meta, así, sin más, la reproducción de la vida de la especie, ya que esa especie, bajo las condiciones culturales de la existencia, tiene que empezar interpretando qué es lo que entiende por vida. Estas interpretaciones se orientan, a su vez, según la idea de la ‘vida buena’”<sup>121</sup>. Al mismo tiempo, tiene un carácter retrospectivo, ya que pone en marcha una reflexión histórica por la cual se reconstruye la Historia de la especie humana, “haciendo conscientes sus procesos de formación y sus evoluciones desviadas. Pero esa reconstrucción” -explica Gabás- “no es mera reconstrucción conmemorativa, sino que constituye a la vez una nueva posición del yo en su progreso hacia la libertad: es una dialéctica [...]. Lo reprimido es el diálogo libre de dominio (la vida lograda), el cual, aunque reprimido, opera siempre en la historia de la humanidad y opera sobre todo en el acto mismo de desenmascarar su propia represión”<sup>122</sup>.

---

<sup>120</sup> Véase D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit, p. 154.

<sup>121</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c, p. 130-131.

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 200.

El interés emancipatorio tiene un alto contenido normativo, aunque Habermas, en realidad, no precisa cuál ha de ser éste<sup>123</sup>. Por ello, la categoría del interés se revela como un medio para solventar las dificultades que, ya en su momento, quedaron patentes en la crítica derrotista de la Escuela de Frankfurt. La Teoría del conocimiento interesada constituye en este sentido una de las maneras de fundamentar sobre un suelo seguro la Teoría Crítica. McCarthy, recurriendo a la crítica de H. G. Gadamer, ha explicado que la tentativa de extender las técnicas psicoanalíticas a la Sociedad pasa por alto los límites de la técnica. También realizó objeciones P. Ricoeur, para quien es insostenible la equiparación de psicoanálisis y crítica de las ideologías, porque utilizan criterios diferentes; además insinúa que Habermas no diferencia suficientemente estas dimensiones<sup>124</sup>. La terapia psicoanalítica obtiene legitimación en virtud del reconocimiento consensual de que es objeto un orden social, que aparece sometido siempre a ciertos límites (códigos de conducta, etc.). La extensión de la terapia psicoanalítica a grupos de carácter social puede provocar el riesgo de propiciar un incontrolado ejercicio de fuerza por parte de aquellos que se consideren a sí mismos mejor dotados que los demás para ver las cosas<sup>125</sup>. De ahí, obviamente, a la tiranía, sólo hay un paso. Con más sensatez, Gadamer señala que las diferencias de opinión no pueden verse únicamente como autoengaños, pues ello implica que uno sabe, antes de toda posible confrontación

---

<sup>123</sup> Cfr. Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 114.

<sup>124</sup> Cfr. P. RICOEUR, o. c., p. 270, p. 260.

<sup>125</sup> Desde un punto de vista político, este es el tema principal de la disputa entre los liberales austriacos y su crítica al socialismo. Lo mismo hace Isaiah Berlin diferenciando entre dos conceptos de libertad. Hayek, en *Camino de servidumbre*, distingue entre los racionalistas constructivistas, que determinan mesiánicamente los fines sociales, y los racionalistas críticos que, sin aludir a ningún tipo de fin general, proceden a determinar los medios necesarios para conciliar diversos fines en conflicto.

práctica, dónde está la verdad<sup>126</sup>. El propio consenso alcanzado resulte superfluo si ya sabemos previamente qué es lo que acabaremos consensuando.

Habermas parece aherrojado en los estrechos márgenes de una concepción intelectualista de la emancipación, heredero del pensamiento ilustrado. Debemos tener en cuenta, sin embargo, que en el momento de elaborar su Teoría de los intereses, carecía de una adecuada Teoría de la comunicación que relacionara la racionalidad con la Pragmática comunicativa<sup>127</sup>. Y es menester desarrollarla porque Habermas entiende el interés emancipatorio a la vista de un criterio normativo: la comunicación libre de dominio. Sólo puede haber una salida para una Teoría Crítica que pretenda tornar conscientes los presupuestos implícitos en toda comprensión –es decir, que pretenda sacar a la superficie de la conciencia lo que se da por supuesto, lo que condena y oprime e impide la autonomía-. La vía para lograrlo es la Teoría de la comunicación, que en el momento de escribir su obra era sólo un *desideratum*. Únicamente disponiendo de un concepto normativo de comunicación puede detectarse en la práctica cuándo ésta queda distorsionada<sup>128</sup>. Fue en ese momento cuando, sin abandonar totalmente su Teoría de los intereses del conocimiento humano,

---

<sup>126</sup> Cfr. Th. McCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 243-244.

<sup>127</sup> Como hemos advertido en innumerables ocasiones, Habermas denuncia las aporías en las que incurren sus antecedentes críticos, puesto que se mantienen aferrados al tipo de racionalidad instrumental. Así Horkheimer advierte de la ambigüedad de la razón, pues, a la vez que ésta favorece la anticipación de una convivencia armónica entre los hombres, rayando en la utopía, puede ser, al mismo tiempo, una instancia del pensamiento calculador que cosifica cualquier objeto y lo convierte en material de dominio. Cfr. M. HORKHEIMER & Th. W. ADORNO, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos* (Madrid, Trotta, 1994), p. 131.

<sup>128</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 494.

comenzó a profundizar en el estudio de la naturaleza comunicativa de la acción<sup>129</sup>.

#### IV

#### **Críticas a *Conocimiento e Interés* como Teoría del conocimiento**

*Conocimiento e Interés* es realmente una apuesta teórica arriesgada y ambiciosa porque persigue varias finalidades: es una Teoría del conocimiento y una crítica del planteamiento reduccionista del positivismo; posee una intención social y quiere servir como fundamento sólido de la Teoría Crítica; busca un equilibrio entre posiciones trascendentales y naturalistas... No es de extrañar que sea también una de las obras de Habermas que ha recibido más críticas. Éste se ha mostrado dispuesto a aceptar y responder, pero sólo a las críticas que, según él, no se agrupan bajo la rúbrica del seguidismo político<sup>130</sup>.

En primer lugar, Habermas considera las críticas que se refieren al propio estatuto epistemológico del ensayo, es decir, las de aquellos que no encuentran lugar ni disciplina en los que incluir *Conocimiento e Interés*. Repite y recuerda que su objetivo era realizar una crítica inmanente al cientificismo. Y lo hace a través de la autorreflexión de la ciencia sobre sí misma, con el fin de hacer realidad aquello de liberar al saber de toda

---

<sup>129</sup> Véase *Ensayos políticos*, p. 184. En el epílogo a *Conocimiento e Interés*, escrito en 1973, Habermas insiste en que el contexto de la discusión se ha modificado de tal modo en los últimos años que la actividad crítica puede dejar paso a la actividad constructiva de elaboración de una Teoría de la acción comunicativa, cfr. *Conocimiento e Interés*, p. 301.

<sup>130</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 297

adherencia dogmática, manteniendo en lo posible los diferentes “momentos de verdad” que se han dado a lo largo de la Historia –y prehistoria- del pensamiento positivista<sup>131</sup>.

M. A. Hill ha señalado uno de los inconvenientes planteados por una Teoría del conocimiento que sea al mismo tiempo Teoría de la Sociedad<sup>132</sup>. Hill opina que de este modo la Sociología termina diluyéndose en Gnoseología. No obstante, Habermas insiste en la conexión y correlación entre ambas disciplinas. Los sistemas sociales no pueden ser entendidos plenamente sin tener en cuenta los avances en el plano de las competencias cognitivas o morales, es decir, de competencias que se refieren tanto a la verdad como a la acción. Además señala que se requiere una Teoría de la evolución social, que permita comprobar empíricamente la reconstrucción de competencias cognitivas que lleva a cabo en su Epistemología.

Al mismo tiempo surge la pregunta: ¿Puede realizarse una Teoría de la Ciencia que, superando sus aporías, sea al mismo tiempo realmente científica? Esto sólo es posible si se abandona el cientificismo. Porque “una Teoría científicista de la Ciencia fundamenta las pretensiones de exclusividad de las Ciencias objetivantes, pero sin poder participar del estatuto de éstas”<sup>133</sup>. Piénsese, por ejemplo, en la polémica con Popper que, en su valiente apuesta por la ciencia, es acusado de fideísmo: resuelve su toma de partido apelando a un acto de fe en la racionalidad de la ciencia. La obra de Habermas ha intentado demostrar que es posible construir una Teoría de la Sociedad que no tenga que renunciar ni a su

---

<sup>131</sup> Ibidem, p. 299. Cfr. también *Ensayos políticos*, p. 140.

<sup>132</sup> Cfr. M. A. HILL, “J. Habermas: A Social Science of the Mind”, en *Philosophy Social Sciences*, 2, 1972, p. 247 y ss.

<sup>133</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 302-303.

especificidad objetual ni metodológica para conservar su carácter científico. Sólo reconociendo y examinando la estructuras del conocimiento es posible percibir que cada ámbito científico posee su propio dominio específico, sin que ello decida una penetración de ciertas formas de hacer ciencia en campos en los que es manifiestamente incompetente. Es eso, en cierta forma, lo que le ocurrió al positivismo.

### *1. Críticas al estatuto epistemológico de la categoría de interés*

Las críticas más severas a *Conocimiento e Interés* se refieren al estatuto epistemológico de los intereses como rectores del conocimiento. Habermas los elevó a la categoría de cuasi-transcendentales, de tal manera que nuestra manera de percibir la realidad ya no se deduce, al modo kantiano, de unas categorías trascendentales, sino que, “en lugar del sujeto trascendental [se sitúa] una especie que se reproduce bajo condiciones culturales, es decir, una especie que sólo se constituye a sí misma en un proceso de formación”<sup>134</sup>. Los intereses tienen las características de los conceptos puros, pero al mismo tiempo se han constituido en el proceso de desarrollo natural y cultural. Son trascendentales para el proceso de investigación, pero derivados empíricamente. Los intereses conforman el marco trascendental del conocimiento posible, pero ese marco no es asimilable a la trascendentalidad kantiana. “El mundo que constituimos en este marco es literalmente un proyecto típico de nuestra especie, una perspectiva que depende además contingentemente del determinado

---

<sup>134</sup> Ibidem, p. 198.



equipamiento orgánico del hombre y de las constantes de la naturaleza que le circunda”<sup>135</sup>, pero eso no significa que sea arbitrario.

Esta forma de definición, en opinión de algunos, resulta demasiado ligera, ambigua. Además, como afirma R. Berstein, una Ciencia social crítica, como la que Habermas desarrolla, exige una ruptura radical con una Filosofía trascendental de lo a priori, porque ha de contar con categorías empíricas, científicas y genuinas<sup>136</sup>. En la medida en que los intereses han quedado, por decirlo así, consolidados en la lógica de la investigación de las Ciencias de la Naturaleza, del Espíritu y las Ciencias críticas, tienen un estatuto “trascendental”, como los puntos de vista necesarios a partir de los cuales la realidad es percibida –condiciones de objetividad del conocimiento posible, invariantes-; pero en la medida en que son el resultado de la historia natural de la especie puede concebirseles como derivados empíricamente<sup>137</sup>.

Para F. Requejo, el concepto de interés de J. Habermas es la síntesis filosófica de dos influencias bien patentes en toda su obra: Kant y Hegel. Los intereses, en cuanto cuasi-trascendentales, reciben la impronta del apriorismo kantiano, pero asumen al tiempo la dimensión histórico-productiva que recuerda a Hegel. “De esta forma, la equivocidad de los *intereses* induce a pensarlos, unas veces, naturalísticamente, como una característica más de una de las especies que habita el tercer planeta del sistema solar, mientras que otras tiende a relacionarse con la cultura, en

---

<sup>135</sup> Ibidem, p. 55.

<sup>136</sup> Véase, R. J. BERNSTEIN, en la “Introducción” a AA.VV, *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 32.

<sup>137</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 332-333.

clara discontinuidad con el marco natural del que emergen y por lo que deberá pagar un cierto precio”<sup>138</sup>.

Algunos autores subrayan que resulta sorprendente que un autor tan sistemático y penetrante como Habermas no haya dilucidado con más claridad qué entiende por interés, lo que tal vez hubiera conseguido de no haber abandonado el camino de la Teoría del conocimiento. Para McCarthy, también el pensador alemán se encuentra atrapado en un grave dilema: o bien reconoce que la naturaleza tiene un estatuto trascendental de una objetividad constituida y, por lo tanto, no puede ser fundamento del sujeto constituyente, o bien termina por entender la naturaleza como fundamento de la subjetividad y por tanto ésta no puede ser objetividad constituida. Para no verse forzado a elegir, Habermas se refugia en la ambigüedad<sup>139</sup>.

D. Innerarity entiende que Habermas, tan alejado del pensamiento metafísico, construye con esta categoría cuasi-trascendental un nuevo concepto metafísico. Incorre en cierto eclecticismo al intentar reunir a Marx con Hegel y Kant. “El objetivo de Habermas está determinado por la consecución de un equilibrio entre necesidad y contingencia que posibilite el mantenimiento de carácter trascendental sin sacrificar las circunstancias empíricas y contingentes en que surge y se desarrolla. Evidentemente, tal empresa requiere una explicación sobre ambos extremos y, sobre todo, una revisión del concepto de trascendental en relación con los intereses

---

<sup>138</sup> Cfr. F. REQUEJO COLL, *Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en* (Barcelona, Anthropos, 1991), p. 35.

<sup>139</sup> Véase Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 137.

directivos del conocimiento”<sup>140</sup>. Con la apelación a una categoría cuasi-trascendental, irrumpe en el terreno propio de la ontología<sup>141</sup>.

Unos años más tarde, en la edición de 1973, Habermas decidió añadir a su obra un epílogo para solventar las dificultades de su concepto de interés. Tal vez era ya demasiado tarde para hacerlo, porque sus intereses teóricos se habían transformado; en esa parte de la obra demuestra ya cierta cautela a la hora de seguir trabajando en una Teoría del conocimiento. Decide revisar el concepto, pero lo hace de forma indirecta y aludiendo a una problemática que decidirá la posterior conformación en su *Teoría de la acción comunicativa*. Se trata de la diferenciación de objetividad y verdad<sup>142</sup>. La objetividad tiene que ver con la apelación directa a la experiencia; la verdad está referida a las condiciones de la argumentación, intuyendo lo que más tarde se conocerá como Teoría consensual de la verdad. Habermas distingue, por tanto, dos tipos de problemas: aquellos que se encuentran referidos a la constitución de los objetos del conocimiento posible –es decir, problemas genéticos-, y aquellos que se relacionan con la validez y la consolidación de los enunciados.

“Cuando decimos que los hechos son estados de cosas que existen, no nos referimos a la existencia de objetos, sino a la verdad de los contenidos proposicionales (...) Los estados de cosas son el contenido proposicional de afirmaciones cuya pretensión de verdad se ha vuelto

---

<sup>140</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 126.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 131, nota 89.

<sup>142</sup> Aunque es consciente de que las investigaciones adolecen de la falta de imprecisión en la diferenciación entre objetividad y verdad, cfr. *Conocimiento e Interés*, cit., p. 334. Más importancia tiene sin duda para el desarrollo de su Teoría consensual de la verdad, que incluye las mismas alusiones, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. M. Jiménez Redondo (Madrid, Cátedra, 1989), p. 133 y ss.

problemática y se pone en discusión”<sup>143</sup>. La objetividad de una experiencia significa que todos pueden contar con el éxito o fracaso de unas situaciones determinadas; la verdad, referida a las proposiciones, significa que en un discurso cualquiera puede verse motivado a reconocer como justificada la pretensión de validez de una determinada afirmación. La objetividad, pues, está condicionada por los intereses, porque éstos sólo pueden ser clarificados acudiendo a una Teoría genética o constitutiva de los objetos -que es, a fin de cuentas, lo propuesto en *Conocimiento e Interés*-, pero esto no tiene relación con las condiciones de la argumentación, propias de la Teoría de la verdad, a través del desarrollo de la lógica del discurso.

El a priori de la experiencia -es decir, la estructura de los objetos de la experiencia posible- es independiente, sin embargo, del a priori argumentativo -que define las condiciones de los discursos posibles-<sup>144</sup>. De este modo Habermas puede afirmar que la Teoría de la verdad, es decir, la unidad de la argumentación discursiva, es posible aun cuando la objetividad adopta formas diversas dependiendo del interés que rija en cada tipo de conocimiento, porque los intereses rectores del conocimiento no hacen referencia a la verdad de los discursos. La verdad depende de la argumentación, pero ésta se encuentra en todas las ciencias bajo idénticas condiciones: la resolución discursiva de la pretensión de verdad<sup>145</sup>.

Aun cuando lo anterior no aclara el estatuto de los intereses -sigue sin dirimirse qué es lo trascendental y qué lo empírico-, salvo que se refiere a la objetividad, la Teoría de los intereses esconde una finalidad

---

<sup>143</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 312.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 318.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 319.

protectora frente al discurso. Defiende la unidad del sistema de experiencia de que se trate en cada caso y mantiene la referencia del saber teórico a la acción, conjugando, en definitiva, la teoría con la praxis. El mismo Habermas se ha encargado de señalar que la construcción de los intereses cognoscitivos debe hacer comprensible la inserción sistemática del saber teórico, elaborado de manera discursiva, con la práctica diaria, de una forma reproducible únicamente a través de manifestaciones susceptibles de verdad<sup>146</sup>.

## 2. Otras críticas a Conocimiento e Interés

R. Bubner hizo también objeciones a la Teoría de los intereses rectores del conocimiento. Siguiendo el pensamiento tradicional acerca de los intereses, señaló que era una contradicción generalizar los intereses, porque su rasgo principal es, precisamente, su parcialidad e irracionalidad. La expresión “intereses generalizables” constituiría una paradoja sin sentido. Además recordó que la Teoría de los intereses posibilitó en un primer momento que Habermas conectara la teoría con la praxis<sup>147</sup>; después la vinculación entre teoría y práctica se solventará por referencia a un discurso ideal. Bubner estima que estas pretensiones terminan reduciendo la praxis a teoría.

En su respuesta, Habermas mantiene que el discurso práctico permite detectar la existencia de ciertos intereses generalizables, así como rechazar aquellos que tienen en cuenta consideraciones particulares y que tratan de afirmarse frente a otros. “Puede comprobarse en los discursos

---

<sup>146</sup> Ibidem, p. 331.

<sup>147</sup> Véase R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea* (Madrid, Cátedra, 1981), p. 247 y ss.

prácticos qué normas expresan intereses generalizables y cuáles tienen a su base únicamente intereses particulares [...] Las normas que pueden justificarse discursivamente y los intereses generalizables poseen un núcleo no convencional: ni vienen ya dados empíricamente ni se establecen sencillamente mediante una decisión, sino que se configuran y se descubren al mismo tiempo de manera no contingente”<sup>148</sup>. En los discursos teóricos, es cierto que los intereses generalizables no pueden ser reconocidos como tal en la formación discursiva de la voluntad, pero sí que pueden ser descubiertos por “la vía de la reconstrucción racional de las condiciones de objetividad posible de las experiencias”<sup>149</sup>.

Por su parte, L. Krüger cree que Habermas confunde la razón teórica con la razón práctica y que termina pagando demasiado caro la influencia de Ch. S. Peirce, porque acepta el pragmatismo científico. Para defenderse de esta acusación, Habermas indica que se encuentra a salvo de esa influencia al haber diferenciado la objetividad de la verdad. Como vimos, la objetividad hace referencia a los intereses y al proceso de constitución de los objetos de las ciencias; la verdad, en cambio, se refiere a la posibilidad de resolución argumentativa de una pretensión de validez, es decir, hace referencia al discurso, aunque este último extremo es ciertamente peirciano. En el mismo sentido, se ha pronunciado K. O. Apel, para quien la identidad de conocimiento e interés en el caso de las Ciencias críticas supone su politización<sup>150</sup>.

En referencia al interés técnico del saber, H. Albert y otros critican la concepción instrumentalista de las Ciencias empírico-analíticas por

---

<sup>148</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 326-327.

<sup>149</sup> *Ibidem*, p. 327.

<sup>150</sup> Cfr. K. O. APEL, *La transformación de la Filosofía*, vol. II, cit., p. 142-144.

parte de Habermas. Para Albert “el hecho de que determinadas teorías de carácter nomológico se hayan revelado en no pocos dominios como técnicamente aprovechables no puede ser, en absoluto, interpretado como síntoma definitivo del interés cognoscitivo a ellas subyacente”<sup>151</sup>. En efecto, para conocer el mundo físico-natural los sujetos se guían por las posibilidades de manipulación técnica, de tal forma que la objetividad se constituye en función de la disposición. Para una Teoría del progreso científico-técnico esto significaría que paulatinamente aumentan el control del hombre sobre la naturaleza. No se trata de que las teorías sean instrumentos, sino que versan sobre informaciones útiles.

M. Theunissen también realiza una crítica a los intereses rectores del conocimiento, pero desde el punto de vista de los sujetos del saber. Primeramente puede decirse que los intereses rectores del conocimiento permiten el saber objetivo porque median entre la subjetividad y la objetividad. Habermas no deja claro cuál es el sujeto del conocimiento, más bien habla de la especie como tal. El concepto de intersubjetividad en Habermas abarca a la especie humana en su conjunto y no resuelve el problema, pues puede entenderse simplemente como una intersubjetividad ampliada. En respuesta a esta crítica Habermas se muestra en parte de acuerdo, pues se percata de la necesidad de sustituir el paradigma de la subjetividad por el de la intersubjetividad. Pero al querer superar a Kant, recarga a la especie con las facultades con que aquel había dotado a su sujeto transcendental<sup>152</sup>. De ello puede concluirse que la Teoría Crítica conduce a una suerte de naturalismo que le devuelve al escollo que

---

<sup>151</sup> Cfr. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, cit., p. 189.

<sup>152</sup> Cfr. M. THEUNISSEN, *Gesellschaft und Geschichte: Zur Kritik der Kritischen Theorie* (Berlín, 1999), p. 13 y 14. Citado por Th. McCARTHY, *La Teoría Crítica de J. Habermas*, cit., p. 138.

pretendía superar: la elaboración de una Ontología natural, pues es “un pensamiento que daría a la naturaleza preferencia frente a la Historia y la eleva al rango de origen absoluto”<sup>153</sup>.

Si no se quiere terminar en el naturalismo, sostiene Gabás, hay que proceder a una suerte de historicación radicalizada. La superación de la Ontología tiene como consecuencia una teoría y una práctica emancipadoras asentadas sobre un interés factual y contingente. Por eso, explica Theunissen, el hecho de apelar a determinadas notas, como la trascendentalidad del interés, no trata si no de encubrir ese estado de cosas. “Pero si se trata de simple interés, del interés natural a fin de cuentas, entonces puede decirse también que la Sociedad está interesada en permanecer tal como es”<sup>154</sup>.

Al cabo del tiempo, la vía abierta en *Conocimiento e Interés* será abandonada por Habermas. En una mirada retrospectiva a esta obra, su autor decía lo siguiente: “Sigo considerando que los fundamentos de la argumentación que allí se exponía son tan válidos como siempre. Pero ya no creo que la Teoría del conocimiento sea una *via regia*. La Teoría social crítica no tiene por qué legitimarse desde la perspectiva metodológica; lo que necesita es una fundamentación sustancial que salga de la concepción de la Filosofía de la conciencia y, sin abandonar las intenciones del marxismo occidental, supere el paradigma productivo. El resultado es la *Teoría de la acción comunicativa*”<sup>155</sup>.

---

<sup>153</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 337.

<sup>154</sup> Esta crítica está recogida en el propio ensayo de Habermas, cfr. *Conocimiento e Interés*, p. 337. Véase también R. GABÁS, o. c., p. 125 y pp. 130-131

<sup>155</sup> *Ensayos políticos*, p. 184.



Hay que reconocer, no obstante, que la obra *Conocimiento e Interés* ha demostrado que el saber está condicionado por determinados intereses y que el conocimiento puede perseguir determinados fines. El peligro radica en que las ciencias deformen sus intereses normativos y los generalicen y penetren en ámbitos que no son de su incumbencia. Ahora bien, con independencia de la suerte que siguiera una Teoría del conocimiento que pretendía expresar la estructura del saber y su relación con la praxis vital y la emancipación, lo cierto es que la reflexión sobre los intereses del conocimiento y, precisamente, la relación de la Teoría del conocimiento con la Teoría de la Sociedad, obligó a Habermas a llevar a cabo un análisis de las funciones sociales y de la carga ideológica de la ciencia y la técnica, así como de la condición del actuar humano, en cuanto se manifiesta como trabajo o como interacción social.

## CAPÍTULO IV

### LAS CATEGORÍAS TRABAJO E INTERACCIÓN SOCIAL Y EL SUPUESTO REDUCCIONISMO IDEOLÓGICO DE LA TÉCNICA

En el mismo año en que vio la luz *Conocimiento e Interés*, Habermas publica una obra de carácter no sistemático en la que profundiza sobre la Teoría de la Sociedad y sobre las repercusiones ideológicas y sociales del positivismo filosófico y sociológico. Es el libro *Ciencia y técnica como ideología*, en el que se recogen varios artículos que evidencian que la investigación que desarrolla es coherente con su concepción de la Filosofía: hace a la vez crítica del conocimiento y crítica social<sup>1</sup>. Esta estela marcará la ruta de Habermas en los años sesenta.

En *Ciencia y técnica como ideología* se propone analizar las funciones sociales e ideológicas de la ciencia y la técnica, dos nuevas categorías conceptuales en su Teoría de la Sociedad. Es importante destacar, al menos inicialmente, que la reflexión sobre la técnica y sus implicaciones políticas y morales no constituye una aportación novedosa,

---

<sup>1</sup> El título original del libro es: *Technik und Wissenschaft als 'Ideologie'* (Frankfurt a M., Suhrkamp, 1968). La edición castellana utilizada es J. HABERMAS, *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, <sup>4</sup>1999, 2ª reimp. 2002).

ya que son fruto de una preocupación general que se manifiesta en el pensamiento filosófico de mediados del siglo XX y que se extiende hasta nuestros días. Ahora bien, en Habermas esta reflexión adquiere relevancia histórica; no en vano, comienza con el estudio de las aportaciones de M. Weber y H. Marcuse en torno a la Modernidad y a la imposición de la mentalidad técnica. Sin embargo, no descuida el enfoque crítico-normativo; de esa forma sólo es posible que la razón denuncie una cierta tendencia tecnocrática en las Sociedades contemporáneas, desvelando otras posibilidades y otras manifestaciones racionales, a saber, las que resultan de un concepto ampliado de razón.

Los estudios aquí recogidos resultan ser algo más que una reflexión antropológica o histórico-conceptual sobre la técnica y sobre el papel de la mentalidad científico-instrumental en el desarrollo de los sistemas sociales; revelan ya un cambio importante en el itinerario intelectual de Habermas, que adquiere forma definitiva con su *Teoría de la acción comunicativa*. A partir del análisis de la racionalización moderna, descubre dos modalidades de la acción humana, que tienen relevancia social, antropológica y epistemológica: el trabajo y la interacción. Al convertirlas en categorías conceptuales introduce una nueva perspectiva que no se encuadra dentro de ninguna de las disciplinas tradicionales del pensar filosófico.

Estos estudios histórico-críticos tienen además otra finalidad, la de superar la Filosofía marxista. Es verdad que el título elegido para esta colección de estudios parece tomado de esta tradición porque, en efecto, es una manifestación de la crítica de las ideologías. Pero se sitúa muy por encima de la unilateralidad de la crítica marxista de la economía. Y es, según Habermas, también el marxismo debe aspirar a una reconstrucción

tendente a adecuar las posibilidades de la crítica a una nueva configuración social. En otro de sus ensayos, *La reconstrucción del materialismo histórico*, tratará de corregir, con la dimensión intersubjetiva que representa la interacción social, el reduccionismo técnico en el que Marx incurre con su concepto de praxis.

De todo lo dicho, se puede concluir que *Ciencia y técnica como ideología*, aunque sólo sea por motivos cronológicos, aún no pertenece al que hemos denominado “período de transición”. Pero por primera vez Habermas expone con nitidez una nueva Teoría de la Sociedad y también por vez primera identifica algunos conceptos típicos –como por ejemplo, la tipificación de la acción social y de la acción individual- y algunas categorías conceptuales muy relevantes en su obra posterior, como son la de “*lebenswelt*” y la de sistema. Pero es consciente del carácter coyuntural e incluso experimental de estas primeras reflexiones, y así lo pone de manifiesto en la advertencia preliminar que abre este ensayo<sup>2</sup>.

Antes de entrar a analizar las categorías mencionadas, conviene precisar el contenido de la obra. En la primera parte de la misma, se desarrolla la crítica de Hegel al sujeto de la Teoría del conocimiento kantiana y se acepta la sustitución propuesta por el primer Hegel del “yo puro” kantiano por la especie, que se autoconstituye en dos dimensiones principalmente: el trabajo y la interacción. Al acuñar estas dos nuevas categorías, comenzó a superar el estrecho marco de la visión materialista de la Historia<sup>3</sup>. En la segunda parte, examina el concepto de modernización de Max Weber y la concepción materialista de la ciencia y de la técnica de un miembro de la Escuela de Frankfurt, con quien

---

<sup>2</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 9.

<sup>3</sup> *Ibidem*, p. 51.

Habermas. Y continúa su reflexión sobre el trabajo y la interacción, aunque encubra estas dos categorías con otra terminología más expresiva, a saber: la acción instrumental y la acción comunicativa y sus marcos de desarrollo, el sistema y el marco institucional<sup>4</sup>. Su Teoría de la Sociedad adquiere así una perspectiva tanto dinámica como estática, que continuará examinando en su obra posterior<sup>5</sup>.

## I

### **Dimensión antropológica y social de la técnica**

Detectar el entramado ideológico, oculto e inserto en el sistema económico poscapitalista, basado en el conocimiento científico-técnico, es el hilo conductor de todos los estudios recogidos en *Ciencia y técnica como ideología*. Pero no se limita únicamente a esto. Ante todo, hay que situar sus reflexiones en el contexto de un problema filosófico y antropológico fundamental: la categoría de la técnica como manifestación de la capacidad operativa humana. Cierto es que, frente a otros pensadores más críticos con la Modernidad, adopta un enfoque que no volatiza por principio el papel ni la significación humana –específicamente humana- de la ciencia. Lo amplía antropológicamente para transformar la reflexión sobre la ciencia en un tema sociológico e histórico. Busca establecer, mediante el desvelamiento de la estructura de la técnica, una categorización más radical de la acción humana –la acción instrumental- e

---

<sup>4</sup> Ibidem, p. 70

<sup>5</sup> Ibidem, p. 100 y ss.

incorporar esta categoría conceptual en el amplio marco de su Teoría de la Sociedad.

En la conferencia que sirve de título al libro, dictada en 1968, Habermas describe dos formas de entender la evolución social. Por un lado, la procedente de Weber, que sostiene que la Modernidad es un proceso de paulatina penetración de la razón instrumental en todos los ámbitos de la vida social, desde los económicos a los culturales. Esta primera concepción es formal. Por otro lado, los ensayos de Marcuse ofrecen la posibilidad de conciliar la formalidad de Weber con análisis sustantivos y materiales. Ambas perspectivas, a su juicio, resultan falsas y unilaterales, porque tienen en cuenta únicamente una parcela de la evolución social y de la acción del hombre; y olvidan el complejo de la interacción con su entendimiento menguado de la razón, que no sólo imposibilita entender la Modernidad como un proyecto inacabado, pero perfectible, sino que, incluso, impide obtener un criterio o referencia normativa para cambiar críticamente las Sociedades actuales, en las que el capitalismo ha perdido su apariencia de dominación económica y se ha transfigurado políticamente, convirtiendo la ciencia y de la técnica en una ideología que silencia y reprime la emancipación del hombre y de la Sociedad.

### *1. Un análisis radical de la técnica en el contexto filosófico del siglo XX*

Conviene prestar la máxima atención a uno de los temas más importantes de estas reflexiones, esto es, al papel que desempeña y a las consecuencias que comporta la técnica. Pero primeramente es preciso recordar el contexto histórico-cultural en el que se inscriben estos ensayos, determinado por la crisis del positivismo. Detrás de la pregunta por la estructura y las consecuencias de la civilización técnica, se esconde un interrogante mucho más general y con connotaciones antropológicas y sociales, es decir, se trata de la gran pregunta kantiana de qué es el hombre y la posterior pregunta filosófica acerca de cuáles son las implicaciones sociales, culturales y morales de un mundo organizado técnicamente.

De ahí que el análisis de la categoría conceptual de la técnica resulte en cierto modo paradójico. Ortega lo advirtió al afirmar sabiamente que “la técnica, cuya misión es resolverle al hombre problemas, se ha convertido de pronto en un nuevo y gigantesco problema”<sup>6</sup>. Teniendo en cuenta las aportaciones de la Filosofía para comprender y valorar la técnica, podemos situar inequívocamente la postura de Habermas al respecto. Nos pueden servir de guía dos criterios: de un lado, qué finalidad tiene la crítica de la técnica; de otro, su intensidad y su extensión. Como veremos, adopta al respecto una postura intermedia.

Por una parte se ha realizado una crítica moderada con una finalidad esencialmente antropológica. En este caso, es obligado señalar un fenómeno curioso, que se produce a lo largo de todo el siglo XX, y que llega a nuestros días. Cuando los avances científico-técnicos permiten un

---

<sup>6</sup> Cfr. *Meditación sobre la técnica* (Madrid, Revista de Occidente, 2002), p. 17.

mayor dominio de la naturaleza, nace, como contrapunto, una gran corriente que se preocupa e inquieta por las consecuencias de su aplicación indiscriminada y por los riesgos que su uso arbitrario puede ocasionar. La literatura filosófica del siglo XX está plagada de títulos representativos de esta corriente. Por otra parte, desde finales del siglo XX a comienzos del siglo actual, se han examinado considerablemente los efectos de la técnica en campos tan delicados como el de la Ingeniería genética. El propio Habermas ha dedicado al tema uno de sus últimos libros: *El fin de la naturaleza humana. Hacia una Eugenesia liberal*.

La concepción que Habermas presenta de la técnica mantiene un equilibrio entre diferentes corrientes de pensamiento, y evita así adscripciones unilaterales y visiones reduccionistas. Por su formación, se inspira directamente en la Teoría Crítica, pero también ha recibido influencias de otras corrientes. Ello hace que, aunque haya sido adscrito a la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, no pueda identificarse sin más con sus representantes. La peculiaridad y la amplitud de sus contribuciones le convierten en mejor portavoz de las preocupaciones antropológicas y sociológicas de la Filosofía contemporánea.

Desde la perspectiva antropológica, Habermas subraya que la técnica constituye una categoría imprescindible, porque corresponde estructuralmente a la disposición biológica y cultural del hombre. El balance que hace de la técnica y del pensamiento científico no es tan pesimista y generalizante como el llevado a cabo por la Teoría Crítica. De hecho, la idea de que no existe alternativa a la técnica, por carecer de un correlato humano, fue el detonante de su enfrentamiento con Herbert Marcuse. En el debate entre ambos, quedó en evidencia la alta valoración



que hace Habermas de la tradición ilustrada y burguesa, con frecuencia denostada excesivamente por el pensamiento marxista.

Desde la vertiente sociológica, Habermas admite muchas de las ideas centrales de la primera Escuela de Frankfurt: la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*. El papel ideológico desempeñado por la ciencia y la técnica le sirven de ayuda para extender su crítica a la racionalidad funcional de todo el sistema social que la sustenta. Su postura se atiene a la condición del hombre, mientras que la de los maestros de Frankfurt gira en torno a alternativas de utilización del potencial sobre la naturaleza. Como ha señalado Raúl Gabás, en la relación entre naturaleza y hombre, de la que depende la técnica, “existen dos posiciones diferentes en el seno mismo de la Escuela de Frankfurt: recuerdo nostálgico, romántico de una naturaleza expoliada por la técnica, pero que en sí tiene un potencial latente de felicidad, con tonalidades incluso ontológicas y teológicas (Marcuse, Horkheimer, Adorno, Benjamin); afirmación radical de un sujeto amenazado por la naturaleza, de un sujeto cuyos males provienen todavía de las limitaciones que el dominio imperfecto de la naturaleza sigue imponiendo a la libertad”<sup>7</sup>. Hay que señalar que la propia crítica que en los años ochenta Habermas hace a la Escuela de Frankfurt puede ser el motivo principal de que las conclusiones de unos y otro se encuentren a una distancia tan alejada como la que va desde una visión desesperanzada a una optimista<sup>8</sup>.

---

<sup>7</sup> Cfr. R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunidad lingüística*, cit., p. 37.

<sup>8</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 497. Habermas denuncia la imposibilidad de la reflexión con la que concluyen sus reflexiones Horkheimer y Adorno, ya que se basan en el mismo paradigma epistemológico –Filosofía de la conciencia– al que critican sus consecuencias. Para superar las aporías de la primera generación de pensadores críticos, la racionalidad comunicativa puede constituir el núcleo normativo que posibilite una Teoría descriptiva y constructiva a la vez.

La problemática en torno a la ciencia y a su viabilidad y utilidad técnica oculta un problema más profundo, que constituye incluso el vértice sobre el que gira la Historia de la Filosofía desde la Modernidad. Se trata del enfrentamiento entre positivismo y humanismo que, como es conocido, no está limitado a la Filosofía general, pues se extiende también a otras disciplinas especiales, como son la Filosofía Política, la Ética, y también al Derecho y a la Sociología. Los orígenes de esta controversia pueden rastrearse, aunque con diferentes nombres, hasta el siglo XVII, y se evidencia especialmente en Kant. Sin embargo, éste apenas logró solucionar el problema. Anunciada la muerte de la Metafísica, la sima que separa ambas concepciones adquirió mayor profundidad y relevancia. Pues reducida la Filosofía a Teoría del conocimiento, se opera una transformación similar en el objeto controvertido: la discrepancia metodológica entre las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu y la Cultura, que planteó el neokantismo. A comienzos del siglo XX se mantuvo todavía viva la disputa, desbordando por otro lado las limitadas fronteras de la Filosofía.

La labor del Círculo de Viena y la Filosofía analítica recondujeron el programa del positivismo en la primera parte del siglo XX. Frente a ellos, en el terreno de las Ciencias sociales, sobresale la actitud crítica de los integrantes de la primera Escuela de Frankfurt. Ésta nació con una intención principalmente metodológica, como alternativa al predominio cientifista que había llevado la praxis al terreno estéril del decisionismo<sup>9</sup>. Pero, como ocurre con frecuencia, esta discusión puede reconducirse a un ámbito más adecuado y, sobre todo, más fructífero para la comprensión de

---

<sup>9</sup> Véase M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, cit., 48 donde señala el papel de una Filosofía crítica que ocupe el espacio intermedio entre el positivismo y la Ontología.

la obra de Habermas. El núcleo, por tanto, del disenso reside en determinar cuál ha de ser la finalidad del pensar filosófico. Disputa ésta que animó hace ya casi dos siglos las reflexiones de Marx sobre Feuerbach: la opción de quienes se empeñan en interpretar el mundo y la de aquellos otros que pretenden transformarlo, como es el caso de Habermas.

## *2. La racionalización moderna desde un punto de vista formal*

La Sociología contemporánea aún no ha pagado la deuda contraída con Max Weber a comienzos del siglo XX. Entre sus contribuciones hay que destacar aquellas que tratan de arrojar luz sobre el desarrollo de la Sociedad moderna. Tal vez el autor que con más énfasis se ha servido de la Sociología weberiana en la actualidad haya sido, precisamente, al menos en el ámbito de la Sociología alemana, Habermas. Su confrontación teórica con el fundador de la Sociología comprensiva ha constituido un acicate para su propia reflexión sociológica, desde sus primeros trabajos hasta los últimos; por ejemplo, su obra más importante, *Teoría de la acción comunicativa*, se puede ver como un paulatino diálogo crítico, pero estimulante, con la obra de Weber. Pese a que en algunas ocasiones se ha advertido de ciertas malinterpretaciones que ha hecho de los trabajos de Weber, lo cierto es que sin ese punto de referencia no hubiera logrado sus principales éxitos.

En su reflexión sobre el papel ideológico de la técnica, Habermas parte de la reflexión de Weber sobre la Modernidad. Antes de profundizar en ello, resulta necesario aludir a algunos conceptos claves de la Sociología comprensiva. Weber fundamentó las Ciencias sociales en la

interpretación de la acción social, caracterizada tanto por tener un sentido como por constituir formas de actuación orientadas a los demás sujetos; de otra forma, la acción no tendría consideración de social. Pero, al recurrir a la categoría metodológica y heurística de los “tipos ideales”, realizó una clasificación de las acciones que todavía se utiliza fructíferamente en el pensamiento sociológico.

La acción social puede ser dividida en cuatro categorías diferentes. La acción racional con arreglo a fines es aquella que se encuentra determinada por las expectativas de comportamiento, tanto de los hombres como de los objetos del mundo exterior, hasta el punto de que estas expectativas se convierten en medios para la obtención de fines propios racionalmente sopesados y perseguidos. La acción orientada a valores se caracteriza porque persigue un determinado valor –de cualquier tipo, ya sea ético, estético o religioso- en el que existe un fin en sí mismo; de esa forma no se tienen en cuenta los resultados o las consecuencias de las acciones, porque la finalidad no depende de ellos, sino del bien a conseguir. La acción afectiva está determinada por estados de ánimo, sentimientos, afectos, etc., en función de los cuales se actúa en el mundo y se interviene en él. Por último, Weber introdujo la categoría de acción tradicional para referirse a aquella acción que queda predeterminada por una costumbre adquirida<sup>10</sup>.

Weber vio que la diferente tipología de acciones definían formas o ámbitos que expresaban tipos específicos de racionalidad. Por ello, se pueden producir confrontaciones, como la que ocurre entre la acción orientada a fines y la racionalidad propia de la acción orientada a valores.

---

<sup>10</sup> Cfr. M. WEBER, *Economía y Sociedad* (Madrid, FCE, 2002), p. 20.

Desde la óptica de la primera, una orientación estrictamente axiológica “es siempre *irracional*, acentuándose tal carácter a medida que el valor que la mueve se eleve a significación de absoluto”<sup>11</sup>. Así las cosas, Weber reconoció también que el alcance de esta categorización es ciertamente limitado. La acción social es, como dijimos, un tipo ideal que guía la investigación, por lo que en la realidad concreta no se puede presentar en pureza estos tipos de acción. “La acción real se aproxima más o menos” a esta clasificación y se compone de una mezcla de ellas<sup>12</sup>.

A partir de estas consideraciones, Weber propuso una Teoría de la evolución social que incidía en una peculiaridad. El capitalismo quedaba vinculado al primer tipo de acción, de forma que la transición de las Sociedades a la Modernidad podía explicarse atendiendo a la ampliación de la racionalidad instrumental, “en otros ámbitos de la vida (urbanización de las formas de existencia, tecnificación del tráfico social y de la comunicación)”<sup>13</sup>. Ciertamente es que, para imponerse culturalmente y en determinadas formas de vida, como la occidental, es preciso que paralelamente se desarrolle un proceso de institucionalización y que todo ello determina un “desencantamiento del mundo”, porque en realidad cualquier ámbito puede ser dominado mediante el cálculo y la previsión y porque “se ha excluido lo mágico del mundo”<sup>14</sup>. Lo que interesa para entender el análisis habermasiano es subrayar que la forma científico-técnica, que se adecua a la racionalidad de medios y fines, trasciende los

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 21. A mayor abundamiento, puede identificarse el primer tipo de racionalidad con la actitud del político (Ética de la responsabilidad, en terminología weberiana); la perspectiva axiológica correspondería a la Ética de la convicción, propia del santo.

<sup>12</sup> Cfr. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, cit., p. 21.

<sup>13</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 53.

<sup>14</sup> Cfr. *El político y el científico*, trad. de F. Rubio Llorente (Madrid, Alianza, 1988), p. 200.

límites del mundo físico-natural y se extiende a la esfera de lo humano; de ahí que “mediante la previsión social, sirve para dominar la vida, tanto las cosas externas como la propia conducta de los hombres”<sup>15</sup>.

Estas consideraciones, que denunciaban la inevitable tendencia a la manipulación ideológica de la técnica, marcan el inicio de las reflexiones de Habermas. Ante todo detecta una tendencia a la formalización de los ámbitos sociales, sometidos a “criterios de decisión racional”. Pero lo que más resalta es la “otra cara de la creciente ‘racionalidad’ de la acción social”: aquella que se produce por la institucionalización de la acción instrumental y que, junto al desmoronamiento de las legitimaciones tradicionales y la secularización, determinan la pérdida de los criterios orientadores de la acción, salvo los puramente formales, instrumentales o técnicos.

### *3. El análisis de Herbert Marcuse de la unidimensionalidad de la Sociedad industrializada*

Como las aportaciones weberianas se efectúan desde una óptica formal, podría completarse la reflexión con el análisis del significado material de la modernización. Por ello Habermas prefiere centrarse en la explicación de una “racionalización material” de la aparición de las Sociedades modernas, fenómeno éste que había estudiado ya H. Marcuse<sup>16</sup>. Antes de centrarnos en su ensayo *El hombre unidimensional*, conviene referirse a cómo ve este autor las relaciones existentes entre Ciencia y Política. Fue quizá un logro suyo el haber señalado la

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>16</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 54.

interdependencia de la forma de pensar científico-técnica y de las formaciones socio-políticas. Lo cierto, sin embargo, es que no fue el primero que estudió el peso de la Metodología científica de la Modernidad en el pensamiento filosófico-social; posteriormente, también Habermas lo ha hecho con éxito.

Expuestas las connotaciones weberianas que condicionan el pensamiento socio-político de Habermas, es, por tanto, conveniente referirse brevemente a su relación teórica con Marcuse. La importancia que se atribuye a *El hombre unidimensional* proviene, en su opinión, de la conversión del “contenido político de la razón técnica en punto de partida analítico para una Teoría de la Sociedad del capitalismo tardío”<sup>17</sup>. “Mi propósito”, escribió Marcuse, “es demostrar el carácter *interno* instrumentalista de esta racionalidad científica gracias a la cual es una tecnología *a priori* y el *a priori* de una tecnología *específica*; esto es, una tecnología como forma de control social y dominación”<sup>18</sup>.

La Sociedad moderna con su tecnificación –racionalización- se caracteriza por su unidimensionalidad. Este concepto capital hay que entenderlo como una transposición de los postulados del positivismo metodológico a la esfera social. Pero la racionalidad en sentido weberiano, aplicada a lo social, se torna una racionalidad dentro de lo irracional: “Uno de los aspectos más perturbadores de la civilización industrial avanzada [es] el carácter irracional de su racionalidad”<sup>19</sup>; porque, en efecto, “su

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 59.

<sup>18</sup> H. MARCUSE, *El hombre unidimensional* (Madrid, Ariel, 2001), p. 185.

<sup>19</sup> Ibidem, p. 39.

pomposa racionalidad, que propaga la eficacia y el crecimiento, es en sí misma irracional”<sup>20</sup>.

En el materialismo histórico se ponía de manifiesto la contradicción entre el destino de una Sociedad tecnificada y su condena irremisible, pues la propia técnica era motivo de su autodestrucción. Fue Marx quien resaltó la dialéctica que reaparece en los sistemas de capitalismo tardío: éstos encuentran en la ciencia y la técnica la más pertinente de sus legitimaciones, pero, al mismo tiempo, son factores determinantes de su desaparición. Marcuse, por el contrario, no acepta el nexo de unión entre el destino del capitalismo y la Teoría marxista de la evolución social. Si, como pronosticó Marx, el propio desarrollo de la técnica puede encaminar a la humanidad hacia la “pacificación de la existencia”, a través de una progresiva facilidad en la satisfacción masiva de las necesidades, y adelantar la llegada del “reino de la libertad”, la pregunta es cómo conciliar la necesidad perentoria del cambio social, o el fin de la unidimensionalidad, con la remoción de la base técnica sobre la que reposa la organización social. Habermas entiende que es precisamente el hecho de que los progresos científico-técnicos no hayan conllevado la emancipación humana lo que sirve de incentivo para las reflexiones de Marcuse<sup>21</sup>. Advierte en repetidas ocasiones de la necesaria “reconstrucción” del materialismo histórico y de la inaplicabilidad al sistema actual de algunas categorías marxistas.

---

<sup>20</sup> Ibidem, p. 23.

<sup>21</sup> Cfr. H. MARCUSE, *El hombre unidimensional*, cit., p. 47- 48; véase también *Ciencia y técnica como ideología*, p. 56-57.



“La racionalidad y el mal son inseparables”<sup>22</sup>. Con estas palabras Marcuse asimila la Sociedad industrial avanzada al totalitarismo. Como éste, la organización socio-económica impone una única manera de pensar, que se engloba en el fenómeno de la unidimensionalidad. Con las compensaciones y la anulación de las contraposiciones se consigue la obliteración del cambio social. Esta manipulada integración afecta a la estructura de clases que, de manera aparente, tienden a la igualdad. Mediante una misma dinámica, “necesaria y racional”, se eliminan y superan los antagonismos. Pero el efecto más preocupante es la eliminación del factor subjetivo de los cambios sociales: la reconciliación de “protesta” y “sistema” en la unidimensionalidad social conduce a la disolución de la clase revolucionaria –el proletariado- y el abismo entre teoría y praxis ocasiona la paralización de la crítica.

A todo ello se suman las coacciones indispensables para que la valoración del sistema se salde positivamente. El control social diluye las diferencias entre esfera pública y privada, expandiéndose por ambas. Pero ese control es más poderoso que las ideologías de antaño, porque encuentra un importante aliado en la propia tecnología. La técnica permite la satisfacción de las necesidades humanas, pero éstas necesidades, impuestas represivamente, son creadas *ex profeso* por el propio sistema. Marcuse califica su satisfacción de represiva, en el sentido de que, como en un círculo vicioso, la tecnología las inventa y las satisface mecánicamente, creando una libertad aparente, una “euforia en la infelicidad”. El resultado es desolador: una humanidad doblemente

---

<sup>22</sup> H. MARCUSE, o. c., p. 95.

sojuzgada, por las necesidades reales y por las aparentes. Esto confirma que la “la razón tecnológica es razón política”<sup>23</sup>.

La unidimensionalidad tiene asimismo efectos psicológicos. El sistema se consolida con la asimilación interna y la anulación de la individualidad en la Sociedad masificada<sup>24</sup>. De ahí a la mimesis hay sólo un paso: ya no se trata de una adecuación externa a las exigencias sistémicas; ahora éstas consiguen alcanzar la interioridad y los infranqueables límites de la libertad interior, eliminando cualquier resquicio refractario a sus imperativos y logrando la identificación de individuo y Sociedad. Incluso el arte pierde en la Sociedad de masas su principal característica bidimensional: la contraposición entre lo que es y lo que debe ser. Era, en efecto, su capacidad negativa lo que, a juicio de Marcuse, otorgaba al arte esa “fuerza racional cognoscitiva que revelaba una dimensión del hombre y la naturaleza, que era reprimida y rechazada en la realidad”<sup>25</sup>, porque su función principal es crítica y constituye una protesta contra aquello que es.

Como la de Habermas, también la obra de Marcuse se encuentra, pues, dentro de la corriente que denuncia las graves consecuencias de un positivismo instaurado política y socialmente. Pero éste no se detiene en la simple descripción de los efectos político-sociales, sino que advierte sus antecedentes ideológicos insertos en la unidimensionalidad de la razón analítica, recusando su pretendido carácter neutral. Su crítica se centró en

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 27.

<sup>24</sup> Esto ocasiona “la desaparición de las fuerzas históricas que, en la etapa precedente de la Sociedad industrial, parecían representar la posibilidad de nuevas formas de existencia”, H. MARCUSE, o. c., p. 40. Por otra parte, esta pérdida del elemento subjetivo de los cambios sociales o de su disolución en las Sociedades de capitalismo avanzado es un tema recurrente en los modernos pensadores marxistas.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 91.

el descubrimiento de un “a priori” ideológico inscrito en la propia estructura de la ciencia. Constituida en un momento histórico determinado, la forma de dominio cognitivo-instrumental permite una reconducción hacia lo político-social. “La ciencia y la técnica ya es por su propia esencia una racionalidad de disponer, una racionalidad de dominio”<sup>26</sup>.

A juicio de Marcuse el motivo que resalta el carácter ideológico de la ciencia es su base radicalmente política. Esto significa que una Sociedad como la que describe —es decir, organizada de manera tecnológica— implica una elección consciente entre diferentes alternativas históricas<sup>27</sup>: surge como proyecto histórico, y, por tanto, contingente, de dominación, dirigido por los intereses de clase; en definitiva, es un proyecto de naturaleza política indiscutiblemente burgués. Dice, en efecto: “La razón tecnológica revela su carácter político a medida que se convierte en el gran vehículo de una dominación más acabada, creando un universo verdaderamente totalitario en el que Sociedad y naturaleza, espíritu y cuerpo, se mantienen en estado de permanente movilización para la defensa de este universo”<sup>28</sup>.

Aunque en *One-Dimensional Man* no abundan las explicaciones, Marcuse se aleja de aquellas interpretaciones que, como hemos visto,

---

<sup>26</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 58. Por otra parte, como vimos, también Weber alude a la posible dominación sobre los hombres como consecuencia de la introducción de la racionalidad moderna a los ámbitos sociales.

<sup>27</sup> Este es un de los puntos principales de controversia entre liberalismo y marxismo, tal y como lo entiende la llamada Escuela austriaca. De hecho, la distinción entre unos y otros estriba, a juicio de Hayek, en la concepción de una razón omnipotente o limitada. Para los racionalistas constructivistas, la Sociedad y las instituciones son fruto de una elección racional; para los liberales, poseen un origen espontáneo. Cfr. F. A. HAYEK, *Camino de servidumbre* (Madrid, Alianza, 1990), p. 41 y s.

<sup>28</sup> Cfr. H. MARCUSE, o. c., p. 48.

denuncian la apropiación ideológica de una ciencia y una técnica formalmente neutrales. Su diagnóstico es novedoso, porque el tipo de racionalidad impuesto por el sistema, procedente de esa racionalidad científico-técnica, conforma ya un reducto ideologizado *ab initio*. Como contrapunto, la razón negativa, la crítica, que tiene como misión la aceleración del cambio social, encuentra dificultado su objetivo por la unidimensionalidad impuesta.

Una vez advertido esto, no hay más remedio que remontarse filosóficamente al origen de ese “proyecto” de dominación. Ese momento coincide con el nacimiento de la Ciencia moderna. El *a priori* tecnológico es, al mismo tiempo, un *a priori* político, en la medida en que la transformación de la naturaleza conforme a la racionalidad del disponer puede implicar –y, de hecho, lo hace– la progresiva transformación del hombre conforme a la misma racionalidad dominadora. Este trasvase marcusiano de lo científico-técnico a lo político-social requiere aceptar algunas de las premisas básicas del pensamiento marxista. Porque si la técnica se ha constituido como la forma universal de producción en las Sociedades industrializadas y, al mismo tiempo, los medios de producción determinan la base sobre la que descansan las instituciones sociales, encargadas de justificar ideológicamente la dominación estructural, entonces la relación técnica como base e ideología en cuanto superestructura es patente: “El método científico que lleva a una dominación cada vez más efectiva de la naturaleza llega a proveer así los conceptos puros tanto como los instrumentos para la dominación cada vez más efectiva del hombre por el hombre *a través* de la dominación de la naturaleza”. Por todo ello, Marcuse concluye admitiendo que “la razón

teórica [...] entra al servicio de la razón práctica”<sup>29</sup>, porque la racionalidad tecnológica es un universo de medios y éstos se quedan vacíos si no se proveen fines

Pero entonces cabe preguntar: ¿Qué posibilidades de cambio social existen? Si admitimos el hermanamiento de técnica y Política al modo de Marcuse, deberíamos concluir, como él mismo hace, que cualquier cambio político provocaría el derrumbe de la técnica y viceversa. Para el cambio se necesita un sujeto histórico nuevo que sostenga, organice y perpetúe un nuevo tipo de Sociedad, donde lo racional y lo humano sean compatibles. En definitiva, este cambio “en la dirección del progreso, que pueda cortar este lazo fatal, afectará también a la misma estructura de la ciencia: el proyecto científico”<sup>30</sup>

Habermas percibe en estas consideraciones historicistas el influjo directo de Heidegger, con quien Marcuse se formó, un dato biográfico que, por otra parte, hace inclasificable al autor de *Eros y civilización* dentro de la propia Escuela de Frankfurt<sup>31</sup>. Pero emparejar la estructura del pensamiento científico-técnico con un proyecto político de clase puede obligar a una reinterpretación de los postulados marxistas. Con lo cual, finalmente, no ha ocurrido lo que Marx esperaba: el desarrollo de las fuerzas productivas no ha llegado a constituirse en instancia crítica, sino que, por el contrario, ha acabado configurando “la forma de organización *técnicamente necesaria* de una Sociedad racionalizada”<sup>32</sup> y capitalista.

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 185-186.

<sup>30</sup> Cfr. H. MARCUSE, o. c., p. 194.

<sup>31</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 59; también, cfr. J. HABERMAS (ed.) *Respuestas a Marcuse*, (Barcelona, Anagrama, 1969), p. 12. Cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 229, p. 286.

<sup>32</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 56-57.

## II

### **Trabajo e interacción como categorías conceptuales del actuar humano**

Habermas no está de acuerdo ni con una consideración exclusivamente funcional de la racionalización, como propone Weber, ni con la estricta concepción ideológica que sugiere Marcuse de la ciencia y la técnica. Con miras a llevar a cabo una explicación completa de la irracionalidad del mundo contemporáneo –inmerso en la ‘doble irracionalidad’, la positivista y la tecnocrática<sup>33</sup>-, intenta reforzar y reafirmar la categoría de la técnica. Se trata de un categoría que no fue acuñada por él, pero a la que le otorga un nuevo sentido. Su intención es resituar el complejo de la racionalidad instrumental, propiamente técnica, y hacer un juicio ponderado y normativo que no sólo no incurra en la unilateralidad del positivismo, sino que tampoco busque demonizar la dimensión técnica del hombre como mera ideología burguesa.

Sometida también a crítica la visión reduccionista de Marcuse, Habermas lleva a cabo una investigación antropológica que le conduce a admitir analíticamente dos dimensiones del actuar humano: el trabajo y la interacción. Partiendo de esta dualidad categorial, configura un marco conceptual claro y preciso que, si bien en esta primera época todavía no es satisfactorio, le permite hallar un nexo de unión entre Antropología y Sociología. Su idea es la de resaltar las manifestaciones de estas dimensiones categoriales en la vida social y su posible

---

<sup>33</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 33.

institucionalización. De ahí que en 1968, a la hora de escribir *Ciencia y técnica como ideología*, intente demostrar que el trabajo y la interacción son también categorías claves de la evolución social. Con ello reformula y completa los esquemas weberianos de explicación de la Modernidad. Sólo de esa forma se puede percibir el contenido ideológico presente en cualquier generalización del ámbito ocupado por la acción instrumental, por el trabajo, es decir, por una mentalidad dominada por la técnica.

Se constata un entrelazamiento de categorías conceptuales, una imbricación de problemas. La investigación de estos dos ámbitos de la acción humana, el trabajo y la interacción, le permiten descubrir un nuevo tipo de racionalidad, la que denomina *racionalidad comunicativa*, perceptible precisamente en los contextos sociales del actuar humano, nunca antes enjuiciados desde la potencialidad de la razón. En este sentido, estas categorías conceptuales constituyen el germen de otras importantes que vertebrarán su obra futura, como son las de “*Lebenswelt*” y sistema, o las de acción estratégica y acción comunicativa, entre otras<sup>34</sup>.

### *1. Crítica al determinismo histórico en la Ciencia*

Marcuse aceptó la determinación de la estructura científico-técnica por el interés de clase subyacente, constitutivo del *a priori* ideológico y, por consiguiente, político: la Ciencia moderna se caracteriza desde su origen como un plan de dominio, que pretende perpetuar la sujeción de una clase a otra, legitimando a su vez el poder ejercido en la propia estructura científico-técnica. Habermas sostiene que, partiendo de esos presupuestos, sólo es posible imaginar un único camino que conduzca a la

---

<sup>34</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 68.

emancipación humana: ésta dependerá de un cambio en la estructura de la ciencia que, surgida en unas coordenadas históricas concretas, se convierte de ese modo en políticamente superable. Esto pondría fin al círculo funcional de opresión y legitimación, rompiendo la dinámica de un encadenamiento humano en aparente libertad: “no cabría pensar en una emancipación sin una revolución previa de la ciencia y la técnica mismas”<sup>35</sup>.

Pero, al mismo tiempo, señala la existencia de algunos inconvenientes insalvables. El historicismo, que guía las reflexiones de Marcuse, exige una ciencia y una técnica alternativas, es decir, un determinado proyecto de superación. Pero si ese proyecto o programa de una ciencia alternativa pretende superar la ideología y el interés de clase, debería corresponder a la especie humana en su conjunto; sólo de esa forma se podría evitar sucumbir a unas críticas similares a las realizadas sobre la ciencia burguesa<sup>36</sup>. Esto obviamente dependería de una revolución de la ciencia y de la técnica, de sus métodos y sus presupuestos; requeriría una transformación metodológica importante. Frente a estas ideas de Marcuse, Habermas duda de que sea posible hacer realidad un empeño de tales magnitudes. De ahí que emprenda el análisis de la técnica desde la antropología.

Apoyándose en los estudios de Arnold Gehlen, Habermas considera que los esquemas de la mentalidad técnica tienen una relación directa con la satisfacción de las necesidades humanas y, a través de una reconstrucción de su Historia, se percata de que ésta puede entenderse como una sucesiva objetivación instrumental de funciones

---

<sup>35</sup> Ibidem, 59.

<sup>36</sup> Ibidem, p. 61.



específicamente humanas radicadas en el organismo; de esta manera, una mirada retrospectiva a los logros científico-técnicos humanos demuestra que, gracias a ellos, el ser humano va relevando sus propias funciones, descargándose así de las necesidades. Todo ello le induce a pensar que la técnica no es simplemente una determinada plasmación de una ideología; por el contrario, la técnica constituye una categoría humana, revela una dimensión de la acción específicamente propia del hombre y que favorece su desarrollo y su instalación en el mundo, favoreciendo una adaptación al entorno físico-natural que modifica por medio de intervenciones, directas o indirectas. El hombre se autoconstituye en un proceso de formación; en él, realiza un trabajo, su actuar se ajusta a los criterios de la instrumentalidad técnica, que le permite satisfacer sus necesidades por medio de útiles y técnicas creadas al efecto.

En este punto, Habermas rechaza en principio los planteamientos de Marcuse. Al haber ahondado en la vinculación de la estructura científica y la condición humana, con su teoría de los intereses rectores del conocimiento, señala que “si se tiene, pues, presente que la evolución de la técnica obedece a una lógica que responde a la estructura de la acción racional con respecto a fines controlado por el éxito lo que quiere decir: que responde a la estructura del *trabajo*, entonces no se ve cómo podríamos renunciar a la técnica, es decir, a *nuestra* técnica, sustituyéndola por una cualitativamente distinta, mientras no cambie la organización de la naturaleza humana y mientras hayamos de mantener nuestra vida por medio del trabajo social y valiéndonos de los medios que sustituyen al trabajo”<sup>37</sup>. Por consiguiente, un cambio revolucionario en la ciencia y la técnica conllevaría una transformación también del hombre.

---

<sup>37</sup> Ibidem, p. 62.

Quizá sea este nuevo sujeto histórico el que, en la mente de Marcuse, sostendría una construida Sociedad racional y libre en una era posttecnológica<sup>38</sup>.

La elaboración de la teoría de los intereses del conocimiento está relacionada con estas observaciones. En efecto, los intereses constituyen un intento de adentrarse en el estudio de la estructura científico-técnica del conocimiento humano en general. Con la autorreflexión sobre la ciencia, se descubre una tipología científica determinada por estructuras diferentes. Las Ciencia empírico-analíticas posibilitan la apertura de lo real “bajo el interés por la posible seguridad informativa y ampliación de la acción de éxito controlado. Este es el interés cognitivo por la disponibilidad técnica de procesos objetivados”<sup>39</sup>. Pero también se percata de que la dimensión de la relación social, de la interacción, posee también su propia lógica científica, propuesta por las Ciencias histórico-hermenéuticas. Por último, advierte de las posibilidades de una Ciencia o Filosofía crítica que estudia la realidad bajo el prisma del interés por la emancipación.

Llegados a este punto son importantes dos nuevas observaciones. La primera se refiere al estatuto epistemológico de los intereses –tema que, por otra parte, ha sido uno de los objetivos de sus críticos, como hemos visto-. Al calificarlos de cuasi-transcendentales, Habermas les otorgó un estatuto necesario y a priori, aunque derivado naturalísticamente, lo que estaría en contradicción con la propuesta de Marcuse, que entiende la ciencia y la técnica de un modo histórico y contingente<sup>40</sup>. En segundo lugar, el reconocimiento explícito de otros intereses de acercamiento a la

---

<sup>38</sup> Cfr. H. MARCUSE, o. c., p. 281.

<sup>39</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 170.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 174-176.

realidad (interés práctico, interés emancipativo), reduce el alcance de una crítica total a cualquier posición científica. A la par permite moderar el predominio de las Ciencias empírico-analíticas, teniendo en cuenta la existencia de otro tipo de campos igualmente científicos.

Habermas mantiene una línea de moderación, en un marco socio-antropológico, lo que le aleja un poco de la tradición frankfurtiana. Frente a un Marcuse que, como Horkheimer y Adorno, rechaza sin excepciones la ciencia y la técnica en sí mismas, y sus contribuciones, Habermas acepta y califica su estructura de necesaria; R. Gabás señala que, en contra de las presuposiciones de la Escuela de Frankfurt, Habermas no construye su teoría enfrentada a la técnica sino que critica el uso desmedido de la misma<sup>41</sup>. Las Ciencias empírico-analíticas están obligadas estructuralmente a mantener la perspectiva de la disponibilidad técnica pero no “es posible encontrar un sustituto que fuera ‘más humano’” para ambas<sup>42</sup>. Sin embargo, es posible hacer, en base a sus otras obras, una interpretación más moderada de Marcuse, señala el propio Habermas. En realidad, parece apuntar a un cambio de actitud frente a la naturaleza, cambio más realista que el antes descrito. Pues “la reconciliación” con una naturaleza expoliada es una de las constantes en la obra de los primeros frankfurtianos, que continuaron, en este sentido, la corriente idealista y romántica<sup>43</sup>. Se requeriría, por tanto, una “comunicación fraternal” con la realidad físico-natural en lugar de una siniestra explotación. Pero, como reitera Habermas, esto sólo es posible si se logra modificar primero la comunicación entre los hombres –recuperación de la interacción-, también

---

<sup>41</sup> Cfr. R. GABÁS, *J. Habermas: Dominio técnico y comunicación lingüística*, cit., p. 40.

<sup>42</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 63.

<sup>43</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 37.

sometida a la coacción social derivada de su cosificación<sup>44</sup>. Con todo, la naturaleza exterior, de la que el hombre se apropia gracias a los procesos de aprendizaje, puede ser reconocida como un interlocutor posible para el ser humano a través del descubrimiento de su subjetividad, constituyéndonos frente a ella como sujetos.

En lugar de elaborar una ciencia y una técnica sustitutivas de las existentes, Habermas prefiere enlazar las propuestas de Marcuse con la urgencia de encontrar una estructura alternativa a la acción instrumental. Su hallazgo permitirá afirmar la posibilidad de un pensamiento científico distinto, así como reconocer los derechos de otro tipo de saberes no sometidos a la dictadura metodológica del positivismo. Ahora se intuye también la importancia de recuperar la interacción simbólicamente mediada, adyacente a la acción teleológica, pero distinta. En base a ello relaciona lenguaje y acción, determinantes de expectativas recíprocas de comportamiento entre los ciudadanos. Finalmente considera que éste es un camino idóneo para la recuperación de la praxis, lo que le lleva a mostrarse de acuerdo con una de las prognosis fundamentales de Marcuse: el problema de las Sociedades contemporáneas no es esencialmente la tecnificación de las estructuras y ámbitos sociales; es un problema de vaciamiento de la praxis, una cuestión que, por afectar a los fines, es esencialmente política; se trata de la manipulación ideológica, de los efectos políticos y sociales, de una ciencia y de una técnica que han invadido todas las esferas de lo humano<sup>45</sup>.

---

<sup>44</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 62.

<sup>45</sup> *Ibidem*, p. 64-65.

## *2. Trabajo e interacción como dimensiones del proceso de constitución humana*

Siguiendo el desarrollo de la Sociología contemporánea, Habermas retoma los problemas de una nueva categorización de la acción humana. A partir de la reflexión gnoseológica sobre los intereses, y sobre todo teniendo en cuenta la estructura racional de los mismos, se percata de la existencia de otra dimensión propia del hombre: junto con las posibilidades de manipulación técnica existe otro ámbito que trasluce también su racionalidad; se trata del ámbito de la interacción. El propio Habermas explica las líneas generales de esta evolución categorial hasta la aplicación de las mismas a la evolución social: “He tratado ya de fundamentar que los conceptos holísticos como actividad productiva y praxis requieren su descomposición en los conceptos fundamentales de acción comunicativa y racional-teleológica, al objeto de evitar que mezclemos los dos procesos de racionalización que determinan la evolución social: la racionalización de la acción no repercute tan sólo sobre las fuerzas productivas, sino también, de forma independiente, sobre estructuras normativas”<sup>46</sup>

Se produce un importante cambio disciplinario. El ámbito de la técnica y de la praxis había sido estudiado con anterioridad en su Teoría del conocimiento. Pero, si como sugiere en *Conocimiento e Interés*, existe una vinculación entre ciencia y acción, es decir, si precisamente la categoría del interés revela una determinada estructuración de la acción, esto significa que es posible estudiar estas dimensiones en el campo de la Teoría de la Acción. La transformación de perspectiva se realiza a partir

---

<sup>46</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 32.

de una consideración antropológica; el hombre se constituye a sí mismo, como especie determinada, en las tres dimensiones representadas por el lenguaje, el trabajo y la interacción. A este respecto, se deja influir por las reflexiones que Hegel hizo en Jena sobre Filosofía de la Naturaleza y Filosofía del Espíritu.

Oponiéndose a la consideración fichteana del yo, que surgía en un juego de identidades y diferencias, Hegel concilia la universalidad y la particularidad del yo. La concepción del yo como autoconciencia sólo es posible mantenerla si se concibe como un proceso dialéctico de autoconstitución; dialéctico porque con la introducción del yo en Sociedad, el sujeto a la vez se socializa pero preserva su individualidad<sup>47</sup>. De esa forma, en Hegel el yo se desarrolla por medio de un proceso de formación que tiene lugar en diferentes dimensiones; todas las cuales reúnen fragmentos de lo humano en un juego recíproco de universalidad y particularidad.

Hegel habla de la dialéctica de la representación, del lenguaje, para referirse a esa primera separación entre Naturaleza y Espíritu. En el lenguaje o representación simbólica el sujeto se identifica con el creador de los símbolos, pero al mismo tiempo se somete a ellos. Por su parte, la dialéctica del trabajo establece la mediación entre sujeto y objeto en base a la perentoriedad de las necesidades humanas. Los instrumentos, como los símbolos, reúnen también el momento de la universalidad y el de la particularidad. La satisfacción de las necesidades mediante el trabajo, guiado por la acción instrumental, propicia la creación de instrumentos técnicos que ligan lo universal (el propio instrumento, donde queda

---

<sup>47</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 18.

sedimentada la experiencia) con lo particular (la necesidad individual y concreta). Junto a ellos, la relación ética o dialéctica del reconocimiento subrayan un aspecto que Habermas mantendrá a lo largo de su obra: la intersubjetividad como característica del hombre y de la propia identidad humana puesto que el yo puede construir su identidad mediante el reconocimiento del prójimo<sup>48</sup>.

Sin embargo, pese a que las tres dimensiones aparecen como momentos necesarios de un mismo proceso, entre ellas hay diferencias. En efecto, mientras que la dinámica del lenguaje y del trabajo propende a una relación con los objetos externos al sujeto, la dialéctica de la interacción posee ciertas especialidades. Tanto en el ámbito del lenguaje como en el del trabajo, el proceso se entiende como un proceso de apropiación y de exteriorización del sujeto, como objetivación. Pero Hegel alude a la lucha por el reconocimiento en la esfera de la interacción. De ahí que el resultado del movimiento del sujeto que busca el reconocimiento en los otros, el resultado de la interacción, no concluye con apropiaciones sino con una “reconciliación”, con el restablecimiento de la amistad perdida. Hegel, y con él Habermas, mantiene la especificidad de estos tres ámbitos antropológicos con el fin de no equiparar ni confundir el haz de relaciones por las que el hombre exterioriza sus intereses y satisface sus necesidades.

Habermas parte de Hegel para reconducir la problemática ideológica de la técnica y de la ciencia. Se ha dicho en este sentido que su postura tiene más que ver con Hegel que con el propio Marx<sup>49</sup>. Restablece la unidad del proceso de formación del sujeto en relación con los tres tipos fundamentales de dialéctica que distinguió Hegel: el de las relaciones

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 19.

<sup>49</sup> Cfr. P. RICOUER, *Ideología y utopía*, cit., p. 251.

simbólicas, el del trabajo y el de la interacción. No obstante, recuerda también que Marx intentó reconstruir el proceso histórico de formación de la especie humana a partir de las leyes de la reproducción de la vida social<sup>50</sup>. Y al explicar el reduccionismo ideológico de la técnica, que Marcuse intentó sustituir por un desarrollo más humano, recuerda que fue Marx quien redujo el proceso de autoconstitución del hombre a una de esas dimensiones: la de la técnica.

### *3. Trabajo e interacción como nuevo marco categorial*

Si las categorías de trabajo e interacción constituyen dimensiones antropológicas insoslayables e irrenunciables, hasta el punto de que conforman el marco cuasitrascendental del proceso de investigación científica, no es difícil entender que la conclusión de Habermas sea subrayar la necesidad de esclarecer la conexión entre ambas<sup>51</sup>. Una clarificación que es urgente realizar desde el punto de vista epistemológico, como ya se ha indicado, pero también desde el de la acción social. Como ha indicado M. Boladeras, la realidad que Hegel y Marx habían interpretado, el primero como dialéctica del trabajo y del reconocimiento y el segundo con los conceptos de trabajo y de relaciones de producción, “queda ahora desplegada por Habermas en tres tipos de acción: instrumental, estratégica y comunicativa, con reglas específicas y diferenciadas”<sup>52</sup>.

---

<sup>50</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 49.

<sup>51</sup> La diferencia entre las categorías conceptuales trabajo e interacción o praxis, según Ricouer, no está aclarada en J. Habermas. Cfr. P. RICOUER, o. c., p. 248.

<sup>52</sup> Cfr. *Comunicación, ética y política* (Madrid, Tecnos, 1996), p. 23.



Habermas considera que ni el concepto de racionalización weberiano, ni las tesis político-ideológicas de Marcuse consiguen explicar satisfactoriamente “la forma categorialmente precisa” de la estructura racional de la ciencia y la técnica<sup>53</sup>. Por ello, los conceptos de trabajo e interacción le sirven entre otras cosas para deslindar los complejos de racionalidad insertos en el proceso de autoconstitución de la especie humana así como para advertir cómo se materializa ésta en los contextos sociales, tanto estática como dinámicamente. Asumiendo las aportaciones del pensamiento marxista, la problemática hegeliana de trabajo e interacción se transforma en la problemática de categorizar diferentes tipologías de acción humana y determinar, sobre esta base, las diversas estructuras que puede adquirir la racionalidad, sin decidirse apriorística y exclusivamente por un determinado tipo de aquellas. A ello se refiere expresamente afirmando la necesidad de cambiar el marco categorial, aunque la tipología de acción que establece en los años sesenta sufre paulatinas transformaciones hasta la *Teoría de la acción comunicativa* propuesta en 1981<sup>54</sup>. Por el momento tampoco las categorías de acción social le inducen a proponer un nuevo modelo de racionalidad, que simplemente se sugiere y apunta, pero trabajará en este proyecto durante la década de los setenta<sup>55</sup>.

El primer modelo del nuevo marco categorial es el del trabajo. Éste se puede analizar como un tipo de racionalidad con respecto a fines, coincidente con la racionalidad funcional de Weber. Se trata de una razón

---

<sup>53</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 65.

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 68.

<sup>55</sup> Por ejemplo, en 1975 publica un artículo titulado “Acciones, operaciones, movimientos corporales”, en el que se dan pasos hacia la sistematización de la categoría de acción comunicativa. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 233 y ss.

denominada en ocasiones *mesológica*, porque atiende a los medios específicos para la consecución de fines dados. Dentro de este marco, se incluye la acción instrumental y la acción estratégica o comportamiento de elección racional. La acción instrumental se orienta por reglas técnicas deducibles empíricamente, que posibilitan la realización de pronósticos, tanto en el mundo físico como, en algunos casos, en el mundo social, y señalan los medios eficaces para la consecución de fines alternativos. Ello posibilita que en la elección de unos medios u otros se utilicen las categorías de verdad o falsedad, según se logren o no los fines dados.

En este tipo específico de racionalidad con respecto a fines, que Habermas llama acción estratégica o comportamiento de elección racional, las acciones del individuo adoptan como criterio orientador estrategias basadas en el saber analítico, que se obtiene por deducciones de reglas de preferencia (sistemas de valor) o máximas generales, lo que implica que su corrección o incorrección depende de una buena o mala deducción de aquellas. También en este modelo la elección de las diferentes alternativas se realiza de forma nomológica. Habermas establece un símil con el juego. Dicha elección se basa en un saber analítico, que permite la deducción de lo correcto o lo incorrecto a partir de una serie de reglas de preferencia o de máximas de valor. Por eso, en lugar de verdad o falsedad, sólo es susceptible de una correcta o incorrecta deducción según lo buscado. Normalmente este tipo de acción se basa en un acuerdo de carácter previo<sup>56</sup>.

En este ámbito de la acción social es donde queda determinada la evolución científico-técnica por medio del aumento progresivo de las

---

<sup>56</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 24 y p. 68.

fuerzas productivas. A mayor abundamiento, puede señalarse que, admitiendo la clasificación de las ciencias por él propuesta, el primer tipo de acción corresponde con los conocimientos empírico-analíticos; el segundo tipo de racionalidad sería el propio de las Ciencias sociales de carácter normativo-analíticas, basadas en preferencias preestablecidas, cuya corrección o incorrección es susceptible de verificación *ex post*. La acción instrumental atiende a las habilidades humanas. Habermas comparte con sus predecesores frankfurtianos los rasgos fundamentales de la acción instrumental, pero no demoniza esta forma de actuar humano, salvo cuando se impone unilateralmente. Se trata, en definitiva, de Ciencias guiadas por el interés técnico.

Junto a la categoría del trabajo, Habermas destaca la de interacción, una categoría básica en su obra posterior, sin duda, que ha permitido el desarrollo de ciertas intuiciones que culminaron en la *Teoría de la acción comunicativa*. La necesidad de comprender la interacción humana y advertir de su carácter racional ha sido un logro de la Filosofía contemporánea en su revisión de la comprensión positivista; pero el mérito de Habermas ha sido conseguir “la radicación de la racionalidad en la intersubjetividad”<sup>57</sup>.

Fue en *Ciencia y técnica como ideología* cuando Habermas utilizó por vez primera los términos “acción comunicativa”. Pero en esa obra no aparecen las precisiones que hará más tarde; se refiere simplemente a una forma específica de interacción, la mediada simbólicamente. Dice únicamente que la acción comunicativa se basa en normas orientadoras de la acción, adoptadas intersubjetivamente y que definen expectativas

---

<sup>57</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 27.

recíprocas de comportamiento. Su validez sólo se asegura por el reconocimiento general, lo que requiere su comprensión previa por los agentes, así como su internalización. El incumplimiento de estas normas determina la imposición de sanciones y castigos, que tienen carácter convencional, a diferencia de las reglas técnicas, cuyas sanciones están determinadas naturalmente<sup>58</sup>. Al determinar la validez de las normas sociales, su adquisición atiende a las estructuras de la personalidad; ello significa que dependen funcionalmente del desarrollo de la persona humana, lo que, con la ayuda de las teorías del desarrollo moral, le permitirá profundizar en sus cambios lógico-evolutivos.

Algunos autores han criticado esta distinción analítica de la acción social hecha por Habermas. Entre otros, Rüdiger Bubner entiende que la dualidad de trabajo e interacción es un intento de modernizar la distinción clásica de *poiesis* y *praxis*, pero también ha criticado que Habermas extrajera de la acción social dos complejos de racionalidad que parecen antagónicos, aunque más tarde ambos se incluyan en un concepto ampliado de racionalidad, la discursiva<sup>59</sup>. Se ha indicado también que Habermas con frecuencia ha utilizado la distinción entre trabajo e interacción para criticar el proceso de tecnificación que acompaña al surgimiento de la Modernidad, lo que le ha llevado, a veces, a disolver el ámbito del trabajo y reducir su importancia frente a los ámbitos comunicativos representados por la interacción<sup>60</sup>.

---

<sup>58</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 68-69. Véase también *Reconstrucción del materialismo histórico*, p. 32-35 y *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 71.

<sup>59</sup> Vid. R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, cit., p. 235.

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 246. En realidad, este reproche es el mismo que se puede hacer de Marx, pero a la inversa.

### III

#### La devaluación ideológica de la Ciencia y el proceso de racionalización en la Modernidad

Habermas se ha opuesto, en base a las categorías de trabajo e interacción social, a la concepción marcusiana de la técnica, con el propósito de resolver y ampliar la comprensión weberiana de la Modernidad. Para ello, era menester no sólo realizar una categorización de la acción, sino también elaborar una Teoría de la Sociedad a la vez sincrónica y diacrónica. Ello significa que para reformular la teoría de la racionalización social, como confiesa que era su pretensión<sup>61</sup>, Habermas necesita admitir que la tipología de acción se institucionaliza en los sistemas sociales, de la misma manera que Weber asumía que la racionalidad funcional quedaba también materializada en ciertas instituciones. Se ve obligado, pues, a elaborar una Teoría de la Sociedad que, aunque lo sea en principio de forma tentativa, se acomode a la estructura de las diferentes categorías de acción que ha establecido. Con esta primera delimitación, está en condiciones de iniciar la comprensión de las diversas etapas de la evolución social, sin incurrir en parcialidad ni en reduccionismo. Partiendo de las dos categorías prefijas de trabajo y de interacción social, adviene fácilmente a la formulación de otras dos categorías básicas de su Teoría de la Sociedad: son las ya señaladas de “*Lebenswelt*” y de sistema social. En *Ciencia y técnica como ideología* no concreta todavía el alcance de éstas; aunque menciona la de “mundo social de la vida”, prefiere denominarlo como “marco institucional”. Admite al

---

<sup>61</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 66-68.

menos ya que tanto la acción técnica como la acción comunicativa son igualmente importantes para la Sociedad. Con la diferenciación antropológica del trabajo y de la interacción, contempla el nacimiento de la Modernidad en función de dos factores: la racionalización de la actividad productiva, en el marco cognitivo-instrumental (sistema social, trabajo, acción instrumental); y la racionalización de las estructuras normativas (interacción, racionalidad comunicativa, mundo de la vida social), sin que ninguno de ellos tenga especial protagonismo, como ocurría en Weber.

Por otro lado, Habermas consigue inscribir su nombre en la Historia de la Sociología contemporánea. Es frecuente que los análisis sociales se basen en modelos teóricos categoriales; así lo hicieron Max Weber y su discípulo, Talcott Parsons, y ahora también Habermas. Pero en un intento de superar a quienes son, en cierta forma, sus maestros, no sólo diseña una Teoría de la evolución social que diferencia dualidades conceptuales, como los de Sociedad tradicional y Sociedad moderna, por ejemplo, sino que maneja categorías metodológicas también duales: trabajo e interacción, acción racional con respecto a fines y acción comunicativa, tanto en el estudio estático como dinámico de las Sociedades.

### *1. El marco institucional de las Sociedades y los subsistemas de acción racional*

El trabajo y la interacción son categorías trascendentales del actuar humano, pero a la vez surgen y desarrollan toda su potencialidad en el seno de la Sociedad. Para explicarlo, Habermas formula su Teoría de la homología del individuo y la Sociedad. En breve síntesis, esta Teoría

sostiene que, así como los individuos se desarrollan y adquieren en su proceso biográfico competencias y habilidades técnicas e interactivas, también el progreso social depende de esas mismas adquisiciones. La acción comunicativa se corresponde en el nivel social con el marco institucional, mientras que la acción instrumental se corresponde con el ámbito de los diversos subsistemas sociales de acción racional.

La categoría “marco institucional” se refiere a la esfera normativo-axiológica de la Sociedad, en la que se materializa la interacción simbólicamente mediada<sup>62</sup>. En esta esfera se ubican las expectativas recíprocas de comportamiento, que dan lugar a normas vigentes de forma intersubjetiva. Las normas sociales se consolidan gracias a los procesos de socialización y a la internalización de los roles. El “marco institucional” trata de asegurar el mantenimiento y la conservación de las instituciones sociales, es decir, de los elementos que determinan la permanencia de su identidad a lo largo del tiempo; para ello usa el lenguaje ordinario, ya que se dirige a todos los integrantes. Con su conocimiento general, los miembros de una Sociedad dada saben a qué atenerse en cada caso y conocen las consecuencias (sanciones) de las infracciones, fijadas de manera convencional. El marco institucional dirige las interacción que tienen lugar en un determinado contexto social y, más concretamente, se refiere a la esfera de la familia, la cultura y el control social<sup>63</sup>. Se trata del ámbito en el que se lleva a cabo la integración social<sup>64</sup>.

Los “subsistemas de acción racional”, por el contrario, son los ámbitos determinados por la acción instrumental e insertos en los marcos

---

<sup>62</sup> Para una definición más precisa de del “marco institucional”, véase *Ciencia y técnica como ideología*, p. 70 (cuadro).

<sup>63</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 105.

<sup>64</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 25.

institucionales. Se mantienen funcionalmente gracias a los parámetros de la acción racional con respecto a fines, ya sea una acción racional instrumental o estratégica<sup>65</sup>. Las normas establecidas tienen carácter técnico y utilizan un lenguaje libre de contexto dirigido a expertos. Proponen pronósticos condicionados o imperativos (dependiendo del tipo de acción: instrumental o estratégica). Su mecanismo de adquisición depende de un proceso de aprendizaje especializado en función de las habilidades y de las cualificaciones. Es la parte sistémica o funcional la que resuelve los problemas planteados fijando los medios para la consecución de los fines. Al tener carácter científico-técnico, no establecen sanciones convencionales: la violación de las normas tiene consecuencias empíricas, a saber la ineficacia o fracaso ante la realidad. Los subsistemas de acción racional determinan el ámbito de la integración sistémica<sup>66</sup>.

Con estas precisiones, Habermas identifica y distingue los sistemas sociales según qué ámbito desempeñe un papel predominante. No hay que olvidar, en cualquier caso, que las categorías sociológicas de “marco institucional” y “subsistema de acción racional” reciben su confirmación teórica definitiva mediante las categorías de “mundo de la vida social” y “sistema”. Gracias a estos ensayos tentativos y a estas investigaciones coyunturales, pudo surgir en *Teoría de la acción comunicativa* (1981) el concepto a dos bandas de la Sociedad<sup>67</sup>. Pero en esta obra de madurez, la vinculación de “mundo de la vida social” y “sistema” le permiten completar la Teoría de la acción y la Teoría de sistemas, con la finalidad de lograr una concepción global de las crisis sociales, sin renunciar a los

---

<sup>65</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 71.

<sup>66</sup> Cfr. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 28.

<sup>67</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 23-24.



aspectos subjetivos y objetivos de las mismas<sup>68</sup>: El “mundo de la vida social” hace referencia a la integración social, y el “sistema” a la sistémica y a los problemas de autogobierno, como veremos.

Tanto en la esfera que corresponde al marco institucional como la representada por los subsistemas de acción racional es posible hablar de procesos de racionalización. Ésta presupone cambios evolutivos, transformaciones que tienen que ver con la sedimentación en cada uno de esos ámbitos de la estructura propia de la acción por la que se gobierna. La racionalización del marco institucional significa, por tanto, que cada vez se impone con mayor sentido la interacción simbólicamente mediada, que pasa a convertirse en la forma normal de operar en las interacciones. En otras palabras, la racionalización del marco institucional extiende el ámbito de la acción comunicativa libre de dominio, por lo que determina la emancipación de la Sociedad<sup>69</sup>.

En la esfera de los subsistemas de acción racional, la racionalización se refiere a la generalización de las disposiciones técnicas e instrumentales; coincide con el aumento de las fuerzas productivas y el progreso científico-tecnológico, con el aumento del poder del hombre sobre la naturaleza. Este ámbito de la racionalización, que implica la acción racional con respecto a fines, es lo que Weber tuvo en cuenta a la hora de estudiar la Modernidad en las Sociedades occidentales.

Deslindados estos dos ámbitos susceptibles de racionalización, Habermas dispone ya de un marco categorial para explicar la evolución de las Sociedades. Se trata, como ya hemos indicado, de una perspectiva ampliada que permite identificar los esfuerzos y progresos en dos ámbitos,

---

<sup>68</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 25.

<sup>69</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 71.

sin circunscribirse en exclusiva a uno de ellos. En las investigaciones posteriores, buscará formular un modelo de relación entre la esfera de la acción comunicativa y la de los subsistemas. Con el concepto de “colonización”, se referirá a la penetración de la estructura sistémica en la realidad conformada normativa-axiológicamente.

## *2. Reformulación de la categoría de racionalización. La Sociedad tradicional*

A partir de estas categorías sociológicas, delimitadas analíticamente, puede diseñar Habermas una perspectiva unitaria y amplia que le facilita estudiar el proceso de evolución de los sistemas sociales, su dinámica de desarrollo. A ello se refiere con la expresión “reformulación de la categoría de racionalización weberiana”. Con la ampliación de puntos de vista y la disección de las formas que componen los sistemas sociales, puede a su vez establecer una tipología de las Sociedades a lo largo de la Historia según los cambios y las transformaciones acaecidas tanto en el marco institucional o como en el dominio sistémico de la acción racional.

La categoría de racionalización fue utilizada por Max Weber para definir el proceso de evolución de las Sociedades modernas; se refería con ello a la implantación de un modelo de racionalidad funcional que penetra e invade todos los ámbitos de la vida social. Esto produjo el “desencantamiento” del mundo, ya que las explicaciones míticas y religiosas apenas pueden mantener su virtualidad en un contexto dominado por el cientificismo. En la ortodoxia positivista, la quiebra de la tradición coincide necesariamente con el proceso de “secularización”. Pero lo decisivo, sin embargo, es la penetración acrítica de la racionalidad

instrumental en la esfera político-social, disolviendo el campo de la *praxis* y acomodándolo a la relación de medios y fines<sup>70</sup>.

Los efectos que la racionalización provoca en la ciencia y la técnica son fáciles de percibir. Por un lado, se constituyen como esferas de valor separadas de la Moral y el Arte y se lleva a cabo un proceso de especialización profesional. Por otro lado, también la racionalidad teleológica penetra en la Política y, mediante ella, se instaura la tecnocracia, que se instituye como el mejor y más científico de las formas de gobierno posibles. La tecnocracia es la cara política del positivismo.

Habermas reformula el concepto de weberiano de racionalización con dos objetivos: en primer lugar, con la diferencia entre marco institucional y subsistemas de acción racional, puede percibir las consecuencias que tiene un ampliación de la racionalidad funcional en el campo normativo-axiológico institucionalizado –detectar las patologías de las Sociedades contemporáneas-<sup>71</sup>; en segundo lugar, puede ensayar hasta qué punto es posible apostar por una racionalización propia, pero análoga a la sistémica, de las estructuras del mundo de la vida social<sup>72</sup>. Es este uno de los aspectos centrales de su obra, sobre todo en el debate entre “modernos” y “posmodernos”, porque Habermas se sitúa entre los defensores críticos del proceso de racionalización, al advertir que, aunque son indudables los logros ilustrados, es necesario completar el proceso con la racionalización de las estructuras normativas.

Hegel describía a inicios del siglo XIX la quiebra del yo producida por los avatares de la Modernidad. Esa escisión de los individuos se

---

<sup>70</sup> Cfr. M. WEBER, *El político y el científico*, cit., p. 221.

<sup>71</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 66.

<sup>72</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 32.

acredita en una triple fisura o alienación, que más tarde Marx hará suya sin escrúpulos. En primer lugar, se consuma el distanciamiento del hombre con respecto a la naturaleza física, a la que ya no puede accederse por la vía del conocimiento profano, pese a las desviaciones románticas, la apertura a la realidad físico-natural requiere la utilización de la metodología científica, si no se quiere incurrir en equívocos. El individuo, en segundo lugar, se encuentra socialmente “enajenado”, porque también a la Sociedad le resulta aplicable el modelo científico. Pero, en último término, el hombre sufre el resquebrajamiento interno de su “yo”, ya que la experiencia empírica e individual debe enfrentarse a las exigencias de una Moral establecida y un Derecho abstracto y universal, característico de la ideología burguesa. La nueva religión es el científicismo: “La ciencia moderna se ha apoderado de la esfera que ha dejado libre la retirada del Dios transcendente de una naturaleza decididamente desocializada y desacralizada”<sup>73</sup>.

Si se quiere elaborar una Teoría de la evolución social es necesario partir de estas consideraciones. En cualquier caso, las teorías actuales sobre la evolución admiten y reconocen la influencia del planteamiento dinámico que realizó la primera Sociología; de hecho, en el siglo XVIII proliferaron los estudios y las investigaciones que pretendían descubrir las leyes del progreso humano, teorías en las que se relacionaba la búsqueda del progreso con el avance científico-técnico. Las previsiones de la Filosofía de la Historia marxista, también, cuentan con los antecedentes del positivismo comtiano, cuyo tercer estadio de la evolución humana

---

<sup>73</sup> Ibidem, 94. A juicio de Habermas, en la época contemporánea la Filosofía es quien ha de asumir las funciones que no puede afrontar la Religión disuelta, cfr. *Tiempo de transiciones*, p. 204. En el mismo sentido, reivindica ya en 1971 una especie de Filosofía crítica y redentora, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 28-29.

estaba caracterizado por el espíritu científico. Al elaborar una Teoría de la evolución social, Habermas no puede pasar por alto estos datos. Aunque su pretensión es explicar racionalmente los cambios acaecidos, no se identifica con esos planteamientos, porque opina que ya no es posible mantener los presupuestos tradicionales de la Filosofía de la Historia, como comentamos en el capítulo II.

Con los instrumentos metodológicos hasta ahora descritos, Habermas explica el proceso de modernización por medio de una tipología de Sociedades. Diferencia entre las Sociedades tradicionales, las modernas o de capitalismo liberal y las Sociedades de capitalismo tardío. Las Sociedades tradicionales se caracterizan por tener un poder centralizado y una arcaica organización estatal, lo que permite diferenciarlas de las Sociedades primitivas. Son sistemas en los que impera la división por clases sociales, como consecuencia de la distribución desigual de la riqueza; distribución, sin embargo, legitimada por el ámbito socio-cultural. Las interpretaciones míticas, religiosas o metafísicas, satisfacen los requerimientos legitimatorios del sistema<sup>74</sup>, recorriendo una trayectoria vertical desde arriba. Esta legitimidad otorgada es incuestionable: “La validez cultural de las tradiciones intersubjetivamente compartidas no es puesta explícita y seriamente en cuestión según los criterios de una racionalidad universalmente válida”<sup>75</sup>.

---

<sup>74</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 73.

<sup>75</sup> En realidad, uno de las novedades principales de la Ilustración –y quizá la más demoledora– fue el descubrimiento de una pretendida “racionalidad universal”, que relegó todo lo que no se acomodaba a ella al campo de la creencia, la superstición o la superchería, tal y como ocurrió con la tradición. En este sentido, cfr. PAUL HAZARD, *El pensamiento europeo del siglo XVIII*, trad. de J. Marías (Madrid, Alianza, 1985), p. 214.

La potencialidad del marco institucional en las Sociedades tradicionales se correlaciona con su extensión: domina y se expande a todas las esferas de la Sociedad, incluidas aquellas estructuradas mediante la acción racional teleológica. Esto significa que los subsistemas de acción racional son muy restringidos y tienen un estrecho margen de actuación, bien porque no se encuentran en un alto grado de desarrollo, bien porque se mantienen “*dentro de los límites de la eficacia legitimatoria de las tradiciones culturales*”<sup>76</sup>. La eficacia legitimatoria de este tipo de Sociedades obliga a fijar el criterio de demarcación de la Modernidad en función de las posibilidades de cuestionar el marco institucional; es decir, la posibilidad de tematizar la tradición y de reflexionar críticamente sobre ella. Conviene precisar que, si bien es cierto que el marco institucional se encuentra orientado por la acción comunicativa, por la interacción común, los requisitos característicos de la comunicación se encuentran dañados, ajustados a una “gramática distorsionada”, que facilita el mantenimiento de la servidumbre.

Habermas trata de describir *el tránsito de la Sociedad tradicional a la moderna*. A este respecto señala que los cambios acaecidos en la Sociedad moderna son debidos al hecho de cuestionar la legitimidad, al confrontar la justificación tradicional del poder con las categorías científicas de la acción racional. Las innovaciones productivas quedan institucionalizadas si se garantiza la extensión permanente de los subsistemas de acción racional. Con ello acepta los postulados materialistas, ya que coincide en señalar la influencia de los factores productivos en las transformaciones estructurales del marco institucional. Al mismo tiempo manifiesta que el origen del capitalismo habría que

---

<sup>76</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 73.

buscarlo en esa nueva forma de legitimación, que socava la superioridad del marco institucional frente a las investidas de las fuerzas productivas.

### 3. *La estructura de la Sociedad del capitalismo liberal*

La consolidación del sistema capitalista supone la institucionalización de los cambios científico-técnicos, es decir, de la innovación, con el fin de mantener un crecimiento económico autorregulado. Esto comporta, una vez descubierto un modelo de racionalidad que se pretende universal, la potenciación de los subsistemas de acción racional y la desvalorización del marco institucional<sup>77</sup>. La importancia de la “funcionalización” conduce al análisis de sus consecuencias políticas. Se necesitan, entonces, nuevas formas que proporcionen legitimación, pero a la vez éstas han de acoplarse a la estructura de la racionalidad descubierta por los ilustrados. El protagonismo será asumido por la esfera del mercado, que en sí misma se atiene a la acción instrumental. Ahora “una *relación política* es una *relación de producción*, ya que para legitimarse puede apelar ahora a la racionalidad del mercado”<sup>78</sup>. Marx, en ese caso, no erraba al enjuiciar la Sociedad burguesa en función de su dependencia económica. El Estado burgués es una superestructura, porque sus resortes son esencialmente económicos.

El fenómeno expansivo de la racionalidad funcional, al que Max Weber se refirió como característica del proceso de modernización de las Sociedades occidentales, se impone a costa de asumir coacciones. La

---

<sup>77</sup> Ibidem, p. 75, p. 76 y p. 99. En el mismo sentido se pronuncia en *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 93; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 51.

<sup>78</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 76-77.

primera es aquella que, desde abajo, requiere la adaptación automática de los distintos espacios vitales a la instrumentalización, que desvincula el saber de la sabiduría para profesionalizarse en diferentes técnicas. De este modo, “la infraestructura se apodera poco a poco de todos los ámbitos de la vida”<sup>79</sup>. Y la Sociedad, como conjunto de individuos aislados y anónimos, es regulada de manera abstracta, en analogía con el mundo físico-natural<sup>80</sup>. Pero existen también coacciones que, desde arriba, obligan a las tradiciones culturales –una vez decretada la “secularización”- a retirarse al terreno de lo privado, surgiendo al amparo de esa nueva racionalidad una nueva forma de legitimación de carácter ideológico, público, como veremos<sup>81</sup>.

En esta situación, el Estado capitalista aparece descentralizado y despolitizado. Se encarga simplemente de organizar las condiciones que aseguran la competencia mercantil, esto es, desarrolla “las premisas existenciales de un proceso económico despolitizado y despojado de normas morales y orientaciones en términos de valores de uso”<sup>82</sup>. Limitado a tareas de defensa, de policía, de administración de justicia y de protección de la esfera autónoma del mercado, garantiza al mismo tiempo la premisa de la que éste parte -educación, comunicación-, así como reconoce la existencia de derechos especiales surgidos de la apropiación capitalista (Derecho Fiscal, Derecho Bancario). En definitiva, es el garante máximo del capitalismo<sup>83</sup>. Sin tareas de integración social que desempeñar, se puede prescindir del marco institucional, porque ahora las

---

<sup>79</sup> *Ibidem*, p. 78.

<sup>80</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 95.

<sup>81</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 79.

<sup>82</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 255.

<sup>83</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 51.



relaciones de intercambio cumplen una doble función, vinculando los subsistemas de acción racional con el marco institucional -o la integración social con la sistémica, tal y como puso de manifiesto la famosa teoría marxista del valor-.

#### *4. Cuándo y cómo surgió el concepto actual de ideología. Sus consecuencias sociológicas y políticas*

La admisión de la racionalidad instrumental como racionalidad universal termina penetrando y socavando el ámbito político, que pasará en el nuevo sistema a depender de la esfera productiva. Con ello la Sociedad burguesa sufre un proceso de despolitización, ya que la Política quedará desprestigiada por los mecanismos económicos: el Estado se desprende de sus funciones políticas características. La Sociedad es económica inmediatamente y sólo mediatamente política<sup>84</sup>. La consecuencia es la desvalorización de la praxis y el desprestigio de los juicios axiológicos.

Por otro lado, cualquier orden político y social requiere legitimación, que Habermas define como “el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento”<sup>85</sup>. Con las transformaciones sufridas en las Sociedades modernas, se hace insuficiente una legitimación tradicional. La aparición del capitalismo liberal necesita un nuevo nivel de justificación. ¿Dónde habrá de encontrar la instancia justificadora, adornada ahora con los atributos exigidos por la racionalidad científica? Los antiguos órdenes de legitimidad, basados en la aceptación fideísta, se tornan en una nueva

---

<sup>84</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 77.

<sup>85</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 249.

legitimación, que se pretende científica y universal. Así, el papel de la justificación ha de ser cumplido por el propio sistema económico, ya que “la creación de una legitimación económica [...] puede adaptarse a las nuevas exigencias de racionalidad que comporta el progreso de esos subsistemas”<sup>86</sup>. La legitimación moderna recorre un camino inverso al de la tradicional: ahora va de abajo –el mercado- a arriba –el Poder-.

Pero el cambio de justificaciones no provoca *per se* la emancipación, que era el objetivo buscado por la Ilustración. La Sociedad burguesa del siglo XIX perpetúa el sistema de dominación, aun cuando los protagonistas cambien. Se trata de una manifestación de las paradojas de la Ilustración. La transformación acaecida en todos los ámbitos y la promulgación formal del catálogo de derechos humanos mantienen la dictadura de una única racionalidad, a la que se han de ajustar los resortes del Poder político. La nueva legitimación, fundada en la estructura económica, es científica; ello viene a significar, a fin de cuentas, que está fuera de toda posible discusión crítica, resguardada del análisis y de la conciencia pública. Todo ello confirma su tesis central de que la época ilustrada señala el nacimiento de categorías ideológicas que, entre otras funciones, favorecen la solución del choque producido entre la consolidación de los Estados-Nación (particularistas) y la etapa evolutiva caracterizada por el desarrollo de estructuras universalistas del yo<sup>87</sup>.

Antes de mostrar el contenido ideológico de las nuevas formas de legitimación del Poder conviene recordar el origen histórico del concepto actual de “ideología”. Si ciertamente la ideología había tenido un sentido positivo como doctrina de las ideas, a partir del primer Marx pasó a tener

---

<sup>86</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 77.

<sup>87</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 92.

una connotación negativa, como desfiguración o falseamiento de la realidad. Por eso la ideología, tal y como Marx la entiende, se vincula con la *praxis*, pues hay que desenmascararla a través de la crítica<sup>88</sup>. Por otro lado, la ideología constituye un fenómeno moderno que nace tras la crítica tenaz del Derecho Natural racionalista a las justificación políticas tradicionales. Se trata de una categoría específicamente burguesa que aparece bajo el nombre de “crítica de las ideologías”, porque disuelve los cimientos tradicionales: “Las ideologías son coetáneas de la crítica ideológica. En este sentido no puede haber ideologías ‘preburguesas’”<sup>89</sup>, afirma Habermas.

Pero no se puede olvidar que la crítica de las ideologías y, con ella, la creación del nuevo orden sobre los cimientos de la Economía, la Ciencia y el Derecho Natural, enmascaran la continuación de una servidumbre, aunque ahora más inmune a la discusión crítica. Como ha escrito Habermas, las ideologías “sustituyen a las legitimaciones tradicionales, al presentarse con la pretensión de la Ciencia moderna y justificarse a partir de la crítica a las ideologías”<sup>90</sup>. El objetivo de legitimación ideológica burguesa, basada en la explicación sistemática y en las cadenas de razonamiento lógicos, que evitan su contraste y su tematización discursiva, “consiste en obtener que la restricción sistémica de las comunicaciones pase inadvertida”<sup>91</sup>.

---

<sup>88</sup> Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, “Génesis, prehistoria y mutaciones del concepto de ideología”, p. 106, en *Anales de la Cátedra de Francisco Suárez*, 17 (1977), p. 103-131.

<sup>89</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 79.

<sup>90</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 53, *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 79.

<sup>91</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 189.

El factor mercado desempeña en la nueva ideología un papel determinante, ya que, a través de su legalidad propia, logra imponer la justicia conmutativa en los intercambios. Marx fue uno de los primeros filósofos que cuestionó económicamente la organización Política burguesa. Pero ya Hegel advirtió al comienzo del siglo XIX la falacia del liberalismo, consistente en afirmar la existencia de unos intereses universales de la Sociedad, cuando, en realidad, la imposición de la racionalidad instrumental o estratégica suponía exactamente lo contrario: sólo existen diferentes intereses particulares o privados que habrían de armonizarse<sup>92</sup>. El acierto de Marx fue ampliar el enfoque hegeliano e ir mucho más allá de la simple denuncia de una construcción económicamente injusta. Se percató de que la anatomía de la nueva Sociedad había que buscarla en su estructura económica interna<sup>93</sup>.

##### *5. La técnica como ideología. Las Sociedades del capitalismo tardío*

¿Qué hechos ocurren para que la ciencia y la técnica adquieran un papel ideológico? Habermas ha explicado el cambio que tiene lugar en el seno de las Sociedades capitalistas, un cambio que se debe a la irrupción de ciertas crisis en el modelo desarrollado por Marx. La estructura del sistema social, tal y como había sido ideada por la burguesía, fracasó estrepitosamente. La base económica, siguiendo su propia dinámica, requería ciertas correcciones por parte de la autoridad pública. En definitiva, se produjo un colapso del sistema: la evolución de los

---

<sup>92</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 122-123.

<sup>93</sup> Cfr. KARL KORSCH, *Karl Marx* (Madrid, Ariel, 1975), p. 24 y p. 101. En la misma línea se sitúa Habermas, como puede comprobarse en las siguientes obras: *Ciencia y técnica como ideología*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

subsistemas de acción racional, que marcaban la pauta evolutiva de las Sociedades del capitalismo, tuvo que dejarse vencer por ciertas necesidades que se mantuvieron insatisfechas. Surgió de ese modelo un modelo de organización –el del capitalismo intervenido, también llamado por Habermas-, que permitió seguir confiando en una Economía basada en los mecanismos del mercado, pero sin por ello renunciar a las enmiendas del Poder político<sup>94</sup>.

Como el Poder político tuvo que intervenir y regular, de una manera u otra, al mercado, corregir sus deficiencias y salvar sus peculiaridades, Habermas considera que se produjo un cambio estructural: el marco institucional sufrió un proceso de repolitización, porque en las Sociedades del capitalismo avanzado la base ya no está constituida por el poder económico ni por las relaciones de producción; tampoco la esfera del mercado se mantiene autónoma respecto de la Sociedad y del Poder político. De ahí que no sea posible seguir desarrollando una Teoría Crítica como la propuesta en un primer momento por Marx. La Economía intervenida significa que ella es esencialmente un campo de actuación política y que requiere una nueva legitimación ideológica.

Se desarrolla así un modelo tecnocrático que permite la intervención estatal y que se caracteriza por el papel ideológico que desempeñan tanto la ciencia como la técnica. Por esta razón Habermas accede al núcleo temático que le preocupa. La conservación del sistema del capitalismo burgués se conecta con el progreso económico y éste ha de estar unido de manera inextricable con el conocimiento científico<sup>95</sup>. Si la Política pasa a ser un medio de resolución de problemas económicos, se convierte en

---

<sup>94</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p.82.

<sup>95</sup> *Ibidem*, p. 88.

tarea técnica. Pero al mismo tiempo esto exige que el Estado desempeñe las funciones directivas de la inversión<sup>96</sup>. El político va a la zaga del científico, porque, “si el Estado dirige la Economía y si la Ciencia está al servicio de la Economía, entonces el Estado pasa a ser también director del proceso científico [...] Habermas resalta cómo en gran parte es el Estado mismo el que encarga la investigación”<sup>97</sup>.

La tecnocracia es la nueva ideología que sustituye a las ideologías burguesas ya disueltas. Una ideología que es, paradójicamente, la menos ideológica de todas, porque es menos opaca y menos sensible a las críticas. Asume su función de una manera racional y científica. Al mismo tiempo, sin embargo, es más resistente porque no atiende a las diferencias de clase, y por tanto no deja abierta la posibilidad de que estalle un conflicto social que tienda a su eliminación: es una ideología universalmente racional, que se atiene a los cánones de la instrumentalidad. Por ello “afecta al interés emancipatorio como tal de la especie”<sup>98</sup>. Todo esto hace de la tecnocracia una ideología peligrosa, cuya consecuencia más importante es la despolitización. No es opresora, no explota, sino que corrige y compensa. Asegura así el asentimiento acrítico de las masas, que no pueden “disolver o cancelar” su dominio porque “la solución de tareas técnicas no está referida a la discusión pública”. Por todo ello se le debe dar la razón cuando afirma que “el núcleo ideológico de esta conciencia es la *eliminación de la diferencia entre práctica y técnica*”, la “represión de la ‘eticidad’”<sup>99</sup>.

---

<sup>96</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>97</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 109.

<sup>98</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 96-97.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 85, y p. 98-99.

La caracterización de la técnica y de la ciencia con la ideología significa que los fines principales del desarrollo científico-técnico se encuentra conectados con la resolución de problemas “político-económicos”, a saber, la productividad y la estabilidad, cómo incentivar y mantener un sistema compensatorio. L. Kolakowski ha explicado que “la ciencia y la tecnología asumieron funciones ‘ideológicas’, en el sentido de que produjeron una imagen de la Sociedad basada en un modelo técnico, e ideologías tecnocráticas, que privan a las personas de conciencia política (esto es, de conciencia de fines sociales), y suponen que todos los problemas humanos son de orden técnico y organizatorio, y pueden ser resueltos por medios científicos”<sup>100</sup>.

La tecnocracia exige dos tipos de consideraciones: como efecto o como causa de la depolitización. “La instancia ‘técnica’ puede incluir tanto la crítica acérrima a las estructuras del perjuicio cuanto el esoterismo de nuevo cuño de los juicios de peritos y técnicos”<sup>101</sup>. Con esta frase Habermas apunta al carácter positivista de la tecnocracia<sup>102</sup>, ya que la ciencia “sirve de puntal a la despolitización de lo político” al eliminar las cuestiones “prácticas” sobre las que ha de decidir el público. Hemos aludido ya a este fenómeno, si bien dentro del estudio acerca la transformación estructural de la publicidad, que, de un motivo de crítica y

---

<sup>100</sup> Cfr. *Las principales corrientes del marxismo. Vol II. La crisis*, cit., p. 377.

<sup>101</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 146.

<sup>102</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 98. La tecnocracia es una consecuencia de la “racionalización” funcional del mundo de la vida, de la insistente penetración de la mentalidad científicista: “La nueva ideología se distingue de las antiguas en que a los criterios de justificación los disocia de la organización de la convivencia, esto es, de la regulación normativa y, en lugar de eso, los vincula a las funciones del sistema de acción racional con respecto a fines que se suponen en cada caso”.

debate, en el que se formaba una voluntad colectiva, derivó a un motivo de mera “representación” al refeudalizarse<sup>103</sup>.

El modelo tecnocrático se inicia con las primeras intervenciones estatales y cuando la ciencia y la técnica asumen el protagonismo como fuerzas productivas. La conservación del sistema depende del progreso económico y éste ha de estar unido de manera inextricable con el conocimiento científico<sup>104</sup>. Si la Política pasa a ser un medio de resolución de problemas, que atiende a las cada vez mayores exigencias de un público despolitizado, se convierte en tarea técnica. Pero al mismo tiempo esto exige que el Estado desempeñe las funciones directivas de la inversión<sup>105</sup>. “El Estado parece tener que abandonar la sustancia de dominio a favor de una eficiente puesta en juego de las técnicas disponibles en el marco de estrategias que viene forzadas por las cosas mismas: deja de ser un aparato para la imposición coactiva de intereses infundamentales por principio y sólo sustentables en términos decisionistas, para convertirse en órgano ejecutor de una administración integralmente racional”<sup>106</sup>.

---

<sup>103</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, p. 222.

<sup>104</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 88.

<sup>105</sup> *Ibidem*, p. 126.

<sup>106</sup> *Ibidem*, p. 134.





## CAPÍTULO V

### COMPRENSIÓN, OBJETIVIDAD Y EXPERIENCIA EN LAS CIENCIAS SOCIALES

El núcleo central de *La Lógica de las Ciencias sociales* está formado por el *Informe Bibliográfico* que Habermas redactó a mediados de los años sesenta y que se publicó como suplemento en la revista *Philosophische Rundschau*, en febrero de 1967, con enorme éxito en el ámbito académico<sup>1</sup>. Este informe tiene una intención básicamente metodológica. No trata de llevar a cabo una sistematización teórica o una aportación personal, sino que constituye, según el autor, el fruto de reflexiones surgidas de un largo “proceso de aprendizaje”<sup>2</sup>. Aunque por su datación,

---

<sup>1</sup> De ese éxito da cuenta, precisamente, la publicación del libro, ya que estaba totalmente agotada la separata de la *Philosophischen Rundschau*, núm, 14, 1966-1967, tal y como señala el propio Habermas en el prefacio a la edición de 1970. Cfr. J. HABERMAS, *La Lógica de las Ciencias sociales*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 42007), p. 17. No era, por otro lado, la primera vez que Habermas realizaba un *Informe bibliográfico* con tanto éxito. En el contexto del marxismo occidental, en 1957 presentó también una reseña bibliográfica sobre la discusión filosófica en torno a Marx y al marxismo, recogida más tarde como apéndice de su obra *Teoría y Praxis. Estudios de Filosofía social*, p. 360 y ss., de la que ya hemos hablado. El título original del ensayo es: *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frakfurt a. M., Suhrkamp, 1970). En 1982, se volvió editar con un prólogo de interés para la investigación.

<sup>2</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 14. En el mismo plano se sitúan las *Christian Gauss Lectures* pronunciadas por Habermas en la Universidad de Princeton, en 1971, en

esta obra pertenecería a la primera parte de su trayectoria intelectual, lo cierto es que por su temática, comenzamos con ella el estudio de lo que hemos llamado el “Habermas de la transición”, que prepara el camino del “tercer Habermas” o “Habermas maduro”, una decisión metodológica justificada si se tiene en cuenta que el *Informe* apareció en 1970, junto con otros trabajos, en formato de libro, al iniciar su etapa intermedia. Esta etapa comienza biográficamente con su nombramiento como codirector del Instituto Max Planck de Ciencias Sociales y su traslado a la ciudad de Starnberg, y se extiende hasta la publicación en 1981 de la *Teoría de la acción comunicativa*.

En este libro se advierte ya la nueva perspectiva metodológica que, al estudiar las corrientes de pensamiento sociológico, conducen al análisis crítico de la Escuela de Frankfurt y asignan un puesto destacado a Habermas en el panorama actual de las Ciencias sociales. Se puede decir que con él se inicia la literatura dedicada a comparar paradigmas científicos, más en particular sociológicos, con una doble intención: aprender y asumir lo que aportan de positivo estas teorías, sin por ello olvidar el enfoque crítico y señalar sus deficiencias. Lo que se ofrece en el *Informe bibliográfico* es una reseña completa de la producción de la Filosofía social a mitad del siglo, tanto de la alemana como de la anglosajona<sup>3</sup>. Además, este esfuerzo titánico, como pone de manifiesto la vasta bibliografía utilizada, será continuado por otros autores, hasta el

---

las que ya se evidencia el paso de la Filosofía de la Conciencia al paradigma intersubjetivo, Cfr. *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos estudios y complementos previos*, p. 15 y ss.

<sup>3</sup> En realidad, el análisis habermasiano abarca más de un siglo: comienza con una referencia a la polémica neokantiana de las Ciencias de la Naturaleza y las Ciencias del Espíritu y continúa con una comprensión desprejuiciada de la metodología sociológica de Weber, pasando por Wittgenstein, Winch, Schütz y un largo etcétera.

punto de que puede señalarse que *La Lógica de las Ciencias sociales* dio como resultado la reestructuración de la Teoría social y política<sup>4</sup>, y que contribuyó de forma específica a la gran transformación de la Filosofía social en el decenio siguiente<sup>5</sup>. En este sentido, se afirma que “Habermas tiene el entendimiento más sutil y comprensivo de los desarrollos recientes de las Ciencias sociales, la Filosofía analítica de la Ciencia, y la Filosofía del lenguaje y la Lingüística teórica”<sup>6</sup>.

El estudio de *La Lógica de las Ciencias sociales* debe ser abordado desde un punto de vista preferentemente metodológico, y desde dos perspectivas: la que ofrece la trayectoria de la Escuela de Frankfurt y la que presenta su biografía intelectual. En el primer caso se advierten las deficiencias de la Teoría Crítica<sup>7</sup>. Debido a ello Habermas asume la tarea de solventarlas con un ensayo de fundamentación epistemológica. En este sentido, la reformulación sintética que representa *La Lógica de las Ciencias sociales* puede ser calificada como una renovación de la Teoría Crítica con el fin de adaptarla a las circunstancias de la época<sup>8</sup>. Recordemos que la Teoría Crítica había perdido, tras su reasentamiento en tierras alemanas, con la excepción de Th. W. Adorno, la confrontación empírica. Como pone de manifiesto C. F. Geyer, la segunda generación de la Escuela de Frankfurt redescubre los escritos sociológicos de la primera

---

<sup>4</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *La reestructuración de la Teoría social y política* (México, FCE, 1983), publicado una década después del Informe de Habermas.

<sup>5</sup> Así lo refiere Habermas en el prólogo a la segunda edición alemana, cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 13.

<sup>6</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *La reestructuración de la Teoría social y política*, cit., p. 18.

<sup>7</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, v. I, p. 465 y ss.

<sup>8</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *La reestructuración de la Teoría social y política*, cit., p. 18.

generación: algo que consideramos decisivo para la reorientación sociológica de la obra de Habermas<sup>9</sup>.

En cuanto a la valoración de esta obra en la trayectoria intelectual de Habermas, conviene hacer dos observaciones. La primera es que *La Lógica de las Ciencias sociales* viene a ser una introducción a *Conocimiento e Interés*, porque a través del análisis de las teorías sociológicas de su época, se establecen una serie de categorías de tipo epistemológico, que serán decisivas en la conformación posterior de los intereses del conocimiento. Nos referimos a la comprensión crítica, a la objetividad y a la referencia experimental que requiere cualquier Teoría del saber social que se precie de ser científica<sup>10</sup>. Según este punto de vista, el análisis de esta obra debería incluirse en la primera etapa del pensamiento habermasiano. La segunda observación se refiere a que este libro, pese a ser un nuevo preámbulo a una de sus obras teóricas más importantes, es también un punto intermedio y rupturista en su producción científica por lo que resulta comprensible que su estudio inicie, como decíamos, la etapa “intermedia”.

Esta opción puede justificarse si, además, porque con independencia de que cronológicamente a *La Lógica de las Ciencias sociales* le siga *Conocimiento e Interés*, el tratamiento de las escuelas de pensamiento que

---

<sup>9</sup> Del abandono de la vertiente empírica de la Sociología da cuenta la experiencia que tuvo Habermas en el Institut; además de tener que soportar la aversión de Horkheimer, a los jóvenes de la posguerra se les negó el acceso a los números del *Archiv* de la primera generación, cfr. D. CLAUSSEN, *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006), p. 343 y ss. Cfr. A. WELLMER, *Teoría Crítica de la Sociedad y positivismo*, cit., p. 146 y 147. Para F. Colom, la línea de continuidad de la primera generación de los frankfurtianos con la representada por Habermas se observa en la preocupación compartida por las formas alienadas de racionalidad percibidas en la Sociedad tecnificada. Cfr., F. COLOM, *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica*, cit., p. 183.

<sup>10</sup> Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 14.

realiza –desde el positivismo hasta la Hermenéutica de H.-G. Gadamer o su crítica a la Teoría sistémica de N. Luhmann- así como su enjuiciamiento, preanuncian un importante cambio de paradigma. Es a partir de entonces cuando se percata de que la orientación epistemológica no resulta suficiente porque se mantiene bajo el dogma de una Teoría del conocimiento subjetiva<sup>11</sup> y, en última instancia, no resulta eficaz para dar cuenta de las exigencias de una Ciencia social que, sin renuncia a ser crítica, no obvie problemas de fundamentación<sup>12</sup>. *La Lógica de las Ciencias sociales* constituye una investigación intermedia necesaria para el establecimiento de una Teoría de la Sociedad fundada en la capacidad comunicativa de los hablantes, que, al propio tiempo, integrará el enfoque sistémico con el analítico y la referencia a la experiencia con un saber de corte hermenéutico comprensivo<sup>13</sup>.

---

<sup>11</sup> “Mis dudas se refieren simplemente a la premisa subyacente de que la metodología y la Teoría del conocimiento son las vías regias para un análisis de los fundamentos de una Teoría de la Sociedad”. Cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 16. Se ha acusado a Habermas de diluir su Teoría de la Sociedad en Teoría de conocimiento y, en último término, incurrir en un idealismo ineficaz –es la crítica que realiza, por ejemplo, M. A. Hill-. Cfr. *Conocimiento e Interés*, p. 302.

<sup>12</sup> De ello se percató pronto Habermas, Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 9. Asimismo, señala F. Volpi: “una transformación de la crítica del conocimiento en Teoría de la Sociedad, si ha de tener éxito, tiene que disolver todos los presupuestos del conocimiento posible en los procesos y estructuras de la comunicación social. Por eso, poco después de aparecer esta obra [se refiere a *Conocimiento e Interés*], Habermas abandonó el concepto de ser genérico, para sustituirlo por el de ‘acción comunicativa’”, Cfr. F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de Filosofía* (Barcelona, Herder, 2005), Vol II, p. 880. En el mismo sentido se pronuncia Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 115.

<sup>13</sup> Cfr. G. RITTER, *Teoría Sociológica contemporánea* (Madrid, McGraw-Hill, 1996), p. 71.

## I

### **Replanteamiento epistemológico de la Sociología**

La primera intención de Habermas es realizar una crítica de las teorías sociológicas existente y construir las categorías centrales que metodológicamente requiere la Ciencia Social<sup>14</sup>. Para este fin reconstruye la Historia de la Sociología del último siglo, partiendo de la configuración neokantiana de la Filosofía y de la Sociología comprensiva de Weber, que subrayan la unidad de la visión científica o su irreductible dualidad. No le interesa revisar la Epistemología de las Ciencias naturales, sino solamente destacar las peculiaridades de la Ciencia Social. Por otra parte, no puede negar el hecho de que tanto metodológica como políticamente el predominio de la Ciencia empírico-analítica es indudable.

Esto significa que en la práctica no se ha superado por ahora de forma satisfactoria el dualismo de hechos y valores que estableció la Filosofía neokantiana. De ahí que una de sus primeros intereses sea el de repasar la dualidad fáctica de Naturaleza y Cultura. Sin abandonar el marco ofrecido por el neokantismo, Habermas examina las posibilidades de la Sociología comprensiva de Max Weber. La conclusión a que llega al replantear la temática central de la Sociología será la señalización de algunas categorías conceptuales que habrá que tener en cuenta si quiere elaborar una Teoría de la Sociedad.

---

<sup>14</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 16.

## *1. La dialéctica entre Naturaleza y Cultura*

Si bien puede ser verdad que la discusión científica sobre las peculiaridades científicas del mundo de la Naturaleza y el del Espíritu han podido ser eliminadas, lo cierto es que objetivamente la diferencia persiste: los hechos físicos, a los que tenemos acceso a través de la experiencia, coexisten junto con los hechos sociales, producidos por el hombre, cuyo acceso en términos empíricos y analíticos es, cuanto menos, dudoso, a costa, en cualquier caso, de tergiversar su sentido y su naturaleza peculiar<sup>15</sup>. En el ámbito de las Ciencias sociales coinciden ideas y fines heterogéneos, lo que determina que la Sociedad no pueda ser tratada como un mero objeto de manipulación físico-natural. El positivismo no ha conseguido terminar con la polémica “división del trabajo”, por lo que no es posible afirmar, por el momento, una unidad metodológica de la ciencia<sup>16</sup>. Así las cosas, de lo que no hay duda es que la unidad de la ciencia sigue siendo un problema y que es menester llevar a cabo una reconstrucción de la Historia de las Ciencias, en especial del contexto filosófico en que surgió aquel dualismo<sup>17</sup>.

La Filosofía neotranscendental pregunta por las cuestiones de validez y no por las fácticas. A partir de Kant, la crítica se transformó, según los

---

<sup>15</sup> En el mismo sentido se pronuncia G. Gutiérrez, para el que “la cuestión de fondo reaparece en distintitos *loci* del debate filosófico de las últimas décadas”, en, por ejemplo, las relaciones mente y cuerpo y, por extensión, “en la definición del concepto de acción racional y de la función que desempeñan en ella las razones y las causas”. Cfr. G. GUTIÉRREZ, *Ética y decisión racional* (Madrid, Síntesis, 2000), p. 17.

<sup>16</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 117. Por una parte, los iniciadores de la filosofía analítica, por ejemplo, R. Carnap rechazaron por completo la categoría de acción porque ésta puede ser reducida a elementos psicológicos y físicos más elementales. Cfr. R. J. BERNSTEIN, *Praxis y acción*, cit., p. 251.

<sup>17</sup> Habermas va a intentar realizar una reconstrucción del neokantismo. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 83 y ss. Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UCM, 2000), p. 32 y ss.



postulados del neokantismo de Marburgo, en Teoría o Metodología de la Ciencia, como una vuelta directa a Kant. En cambio el neokantismo de Baden reformula la crítica kantiana para dar cabida a las Ciencias de la Cultura, lo que le permite establecer la autonomía de las Ciencias naturales y las Ciencias culturales ya que, como sugiere Habermas, aquellas se independizan del mundo de los hechos para adscribirse al terreno de la cultura, que “se forma por la referencia de los hechos a un sistema de valores”<sup>18</sup>.

Se percibe de forma generalizada un agotamiento de la crítica en términos de conciencia trascendental. Se busca, pues, reformular ésta, compatibilizando análisis trascendental con la confrontación empírica<sup>19</sup>. E. Cassirer intentó a su modo revitalizar el neokantismo con su Filosofía de las formas simbólicas. Para éste el hombre es un *animal symbolicum*. Los individuos viven en un universo de carácter construido y referido a ellos, siendo el lenguaje el elemento que posibilita el desarrollo específico del ser humano<sup>20</sup>. Este planteamiento permite llamar la atención sobre la reducción cultural última de toda ciencia y, en general, de todo sistema simbólico. Se resuelve así el problema multilateral que no pudo solventar el neocriticismo con sus categorías trascendentales: las Ciencias de la Cultura que se ocupan de las relaciones simbólicas “comparten la actitud reflexiva de la lógica trascendental, si bien a las formas simbólicas les es

---

<sup>18</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 83.

<sup>19</sup> De hecho, como veremos, la búsqueda de esa unión entre elementos empíricos y trascendentales es el objetivo principal de su crítica a las nociones partidistas de Ciencia social y sirve para explicar el eclecticismo –tan atacado por sus críticos– de su Teoría de los intereses cognitivos. Cfr. *supra*, capítulo II. También *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 86 y ss.

<sup>20</sup> Cfr. G. REALE & D. ANTISERI, *Historia del pensamiento y científico* (Barcelona, Herder, 2004), p. 398 y 399; F. VOLPI, *Enciclopedia de obras de Filosofía*, cit., vol. I, p. 417 y 418.

también inherente el momento de lo históricamente transmitido y, con ello, de lo que empíricamente encontramos ya ahí”<sup>21</sup>.

Cassirer invirtió audazmente los términos, porque las Ciencias culturales asumen en su visión el estatuto de una metateoría –mutando la “crítica de la razón” de Kant en una “crítica de la cultura”-. El conocimiento, como el arte o la religión, constituyen complejos simbólicos, cuyas relaciones lógicas aquellas se encargan de analizar. De este modo, la filosofía de Cassirer adquiere rasgos proféticos porque previó la sustitución del trascendentalismo por el análisis lingüístico, como Wittgenstein, y la apertura interpretativa de la realidad que retomará la Hermenéutica. Pero, a pesar de su originalidad, Habermas considera que el carácter ahistórico de su propuesta impide tomar conciencia de la relevancia empírica de las Ciencias nomológicas; las formas simbólicas, tal como se encuentran perfiladas en Cassirer, son como estructuras no empíricas, frente a las cuales la Historia se volatiliza. Habermas exige al planteamiento de Cassirer un correlato empírico-histórico que explique genéticamente el surgimiento de la conciencia trascendental.

## *2. La recuperación del dualismo metodológico por la Sociología Comprensiva*

Habermas es consciente de que las pretensiones del neokantismo se centraban en la vertiente estrictamente filosófica de la fundamentación trascendental del conocimiento. Sin embargo, las disciplinas sociales no fueron, ni siquiera en sus comienzos, ajenas a la problemática

---

<sup>21</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 89.

epistemológica y a la pregunta por los fundamentos<sup>22</sup>. Esto justifica que entienda el planteamiento weberiano en toda su profundidad. En realidad, Max Weber puede ser considerado, no sólo por su contexto histórico-vital, como el punto de una encrucijada: lleva a cabo una crítica de la razón sociológica. Sin embargo, su análisis de la metodología específica de la Sociología comprensiva no puede entenderse sin tener en cuenta el denominado *Methodenstreit*<sup>23</sup>. En efecto, la polémica del método constituye una de las principales disputas entre corrientes socio-económicas que para el tema que nos ocupa resulta decisiva, en particular para comprender la opinión de Weber sobre los juicios de valor.

Más allá de que Max Weber tuviera una querencia especial por las cuestiones epistemológicas<sup>24</sup>, para el tema que investigamos es relevante el esclarecimiento de las Ciencias sociales. Resulta indiscutible que se enfrentó al positivismo reinante, que amenazaba con orillar las cuestiones de sentido. La Sociología hasta entonces había tenido un desarrollo paulatino, pero siempre circunscrita a la observación sistemática de los fenómenos o hechos sociales. En el momento en el que Weber lleva a cabo la transformación objetiva de la Ciencia social, comienzan a determinarse las tendencias que marcaron el destino de la Sociología: como ciencia de lo particular, su objeto está constituido por la acción social –relevante para el desarrollo del interaccionismo simbólico y de las Teorías de la acción-;

---

<sup>22</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 21.

<sup>23</sup> Habermas se refiere en una ocasión a la polémica entre los partidarios de una Teoría Económica pura y los defensores de la vertiente histórica, rememorando la disputa para explicar el debate entre el planteamiento reduccionista de corte empírico –es decir, las Ciencias comportamentales- y los partidarios de una Sociología comprensiva, cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 135.

<sup>24</sup> Habermas niega que la intención de Weber fuera la de establecer una Teoría de la Ciencia social, aunque lo cierto es que sus amplios intereses le condujeran por esos vericuetos. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 90.

como ciencia de lo general, su objeto abarca también estructuras y complejos más amplios –Teoría de sistemas, estructuralismo, entre otros-.

Weber profundizó en el examen de la dualidad de las ciencias a través de una categoría epistemológica capital para las Ciencias sociales: la comprensión. Como veremos más tarde, Habermas la hizo suya mediante de una reelaboración constructiva. Adelantemos, sin embargo, cuál habrá de ser el núcleo central de la problemática metodológica: no es otro que el de conciliar la comprensión del sentido de la acción social - perspectiva subjetivista, en la que el paradigma ya no es la observación sino la interrogación- con algún elemento empírico, que posibilite la comprobación de las hipótesis científicas establecidas en el nivel anterior<sup>25</sup>.

La “comprensión” es una categoría en la que predomina intuitivamente lo subjetivo, de forma que de ello resulta un obstáculo para la objetividad científica de los estudios sociales<sup>26</sup>. ¿Hasta qué punto, sin embargo, debe quedar la investigación científico-social referida a elementos valorativos y, como tales, subjetivos?. Habermas se plantea así la cuestión de la neutralidad de la ciencia respecto a los valores y lo hace con un análisis sin prejuicios. Se enfrenta a la visión vulgar que incluye la metodología weberiana en el modelo del positivismo sociológico<sup>27</sup>.

---

<sup>25</sup> *Teoría y Praxis*, p. 21-22. Véase también su *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 26.

<sup>26</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 72.

<sup>27</sup> De hecho, Habermas quiere evitar la confusión reinante. Si se leen los escritos metodológicos del sociólogo alemán, no puede extraerse semejante conclusión. La comprensión positivista de la neutralidad valorativa señala que “sólo son científicamente admisibles aquellas teorías cuyos supuestos básicos estén libres de toda precomprensión histórica que sólo pudiera aclararse en términos hermenéuticos, y puedan ser introducidos por tanto en términos convencionalistas”, cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 96. Asimismo, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 169.

Weber, sin embargo, fue consciente de la relevancia interna de los valores en las investigaciones sociológicas, ya desde el momento en que señala que su finalidad es la de interpretar el sentido que los agentes confieren a sus actuaciones. Las Ciencias de la Cultura están intrínsecamente condicionadas por su referencia a valores, lo que impide reducir el estudio de las realidades culturales a modelos empíricos sometidos a regularidades legaliformes. Admite así que el conocimiento científico-cultural se halla ligado a unas premisas de carácter subjetivo, sin que ello constituya un obstáculo para su estatuto científico.

La diferenciación específica de las Ciencias sociales reside, precisamente, en la relación previa que mantiene el marco teórico y las implicaciones valorativas. Frente a la afirmación positivista, las Ciencias de la Sociedad, por razón de su objeto cultural, se encuentran ligadas a referencias valorativas históricamente vigentes, bien es cierto que no como criterio normativo para enjuiciar la realidad empírica concreta. Tanto la elección de los problemas sociales a analizar como el marco teórico están determinados valorativamente, sin que ello corra en perjuicio de la neutralidad axiológica o el estatuto científico del conocimiento socio-cultural<sup>28</sup>.

Para Habermas lo discutible de la interpretación de Weber se refiere al uso que hace en su obra del saber social y al entendimiento minusvalorado de la razón. Retomando los presupuestos de la Teoría Crítica formulada por Horkheimer, Habermas explica que en Weber el “conocimiento de regularidades empíricas de la acción social se presta a recomendaciones técnicas para una elección ‘racional con arreglo a fines’

---

<sup>28</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 96.

de los medios, suponiéndose dados esos fines”<sup>29</sup>. Ésta es una limitación propia de la comprensión positivista de las Ciencias sociales, puesto que la determinación de los fines se hará en función de criterios arbitrarios, de acuerdo con el abandonado de éstos a un peculiar entendimiento decisionista. Para Habermas, en el que ya se perfila una racionalidad ampliada más allá de los bordes de lo técnico-instrumental, también las valoraciones determinantes metodológicamente deberían ser sometidas a un análisis racional y conectar con los procesos sociales la elección del marco teórico. Apuesta en definitiva por mantener un saber vinculado al contexto práctico-social de su surgimiento, como hemos visto que hizo en *Conocimiento e Interés*.

## II

### **Objetividad y referencia empírica como categorías científicas básicas**

Los esbozos históricos anteriores resultan importantes para conocer la intención de Habermas. Ahora estamos en disposición de afrontar el primero de los bloques temáticos que desarrolla y que culminará, como hemos tenido ocasión de apuntar, en la redefinición categorial de la racionalidad. Llega a ello tras un ingente esfuerzo de análisis pormenorizado de las aportaciones más significativas a las Ciencias sociales realizadas desde mediados del siglo XX. Pero conviene precisar algunos puntos capitales.

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 74.

a) *El estatuto metodológico de las Ciencias sociales en los años sesenta.* Las Ciencias sociales habían abandonado las disputas metodológicas, que vuelven en esa época –como ocurre en Alemania, con el enfrentamiento académico entre Adorno y Habermas con Popper y Albert-, un abandono que se había decidido a favor de una comprensión científicista de los estudios sociales<sup>30</sup>. De esta forma, se diferenciaban las Ciencias naturales empírico-analíticas, junto con la asunción tecnificada de lo social, de las Ciencias culturales, que habían renacido gracias a la publicación en 1960 de *Verdad y Método*, la obra principal de H.- G. Gadamer.

b) *Acción, Técnica e Historia.* El predominio positivista consiguió, asimismo, suprimir el significado práctico de la acción, que fue reducida a estructura técnica con la desaparición de la categoría de sentido. Esto se pone de manifiesto en el olvido científicista de la historia, como ocurre en las Ciencias naturales<sup>31</sup>. Así se acaba diferenciando entre Ciencias nomológicas y Ciencias históricas y el planteamiento consiste en negar la fuerza de la Historia en las primeras, desgajando positivístamente ambas – como ocurre con la propuesta de las dos Sociologías de A. Malewski-

Dentro de las consideraciones aportadas por las Ciencias nomológicas, observa atinadamente Habermas, el predominio de expresiones técnicas impide la traducción de las recomendaciones del saber científico-técnico en prácticas de la vida cotidiana, a menos que se lleve a cabo una traducción. Las categorías de *acción*, entendida como praxis, y *técnica*, son, salvo por su mediación lingüística, irreductibles. Si

---

<sup>30</sup> El abandono de la problemática metodológica no significa, como señala Habermas, que se hubiera llegado a una solución. Así lo pone de manifiesto en *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 99.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 100-101.

el lenguaje constituye el punto de encuentro entre ambas consideraciones, se percibe la importancia radical del planteamiento hermenéutico, pero más allá de la propia traducción: la importancia del lenguaje se encuentra en un nivel metodológico y no exclusivamente práctico<sup>32</sup>.

Habermas formula la categoría metodológica de la objetividad y de la referencia empírica, en las que insiste unilateralmente el positivismo, como básica para las Ciencias sociales, advirtiendo de las dificultades inherentes. En cuanto a la categoría de objetividad, hay que entenderla desde el punto de vista del reconocimiento intersubjetivo de las teorizaciones y no en aquel otro de corte trascendental<sup>33</sup>. A este respecto, A. Harrington ha señalado justamente que los esfuerzos metodológicos de Habermas deben ser vistos como un intento de categorizar la objetividad de las Ciencias sociales<sup>34</sup>. En cuanto al carácter empírico, se trata de un asunto fundamental de la problemática metodológica de las Ciencias sociales. Con una profundización en las propuestas empírico-analíticas y normativas, Habermas examina los requerimientos de objetividad y de comprobación empírica anejos a toda ciencia que se quiera imponer como tal. Al hilo de las sugerencias de otras propuestas teóricas, se le desvela de forma indirecta los requisitos de una nueva ciencia de lo social, que aspire a un tratamiento integral y global, no reduccionista, de los fenómenos.

---

<sup>32</sup> Ibidem, p. 106.

<sup>33</sup> Cfr. A. LUCAS MARÍN, *Sociología: una invitación al estudio de la realidad social* (Pamplona, Eunsa, 2004), p. 38. En el sentido trascendental, de constitución de la experiencia, es analizado por Habermas en el Epílogo a *Conocimiento e interés*. La diferencia es obvia: en el primer caso, nos referimos a un problema que surge en el campo de la Teoría de la Ciencia social; en el segundo en el campo epistemológico.

<sup>34</sup> Cfr. A. HARRINGTON, *Hermeneutic Dialogue and Social Science: A critique of Gadamer and Habermas* (London, Routledge, 2001), p. 5.



## *1. Las Teorías de la acción social: déficits empíricos y deficiencias metodológicas*

En los años en los que se redactó el *Informe bibliográfico*, la cuestión de la acción social oscilaba entre las premisas de una Teoría empírica de la acción, que pretendía orillar la problemática del significado y hacer su estudio con las categorías metodológicas del positivismo, y aquellas otras corrientes que, bajo presupuestos fenomenológicos o hermenéuticos, sostenían la importancia de desentrañar su significado. La pregunta principal que hace Habermas es esta: ¿Hasta dónde son posibles las Teorías puras de la acción social y cuándo se requieren procedimientos hermenéuticos que aclaren la precomprensión de las situaciones de los actores sociales?<sup>35</sup>. Se trata de analizar la objetividad y sus límites.

Existen básicamente dos tipologías de la acción social: unas son de carácter normativo y otras de carácter empírico-analítico<sup>36</sup>. En cuanto a las primeras, la categorización matemática y operacionalización de la acción, sobre todo en el campo de la Economía, ha dado lugar al estudio científico de un tipo peculiar de acción racional teleológica: aquella que actúa de forma estratégica, pero que, al mismo tiempo, se rige por máximas de acción que guían su curso. Sobre esa base se construye una ciencia “cuyas teorías contienen supuestos básicos sobre una acción idealizada. Estos supuestos sobre la acción bajo máximas puras no tienen el carácter de hipótesis condicionadas, es decir, de hipótesis empíricamente

---

<sup>35</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 125. Sin embargo, aunque Habermas se hace esta pregunta en el año 1967, debemos constatar que ni en los setenta ni en los ochenta se había llegado a una conclusión. De hecho, este es el motivo de que autores como Bernstein o Skinner se preocupen del tema.

<sup>36</sup> Habermas se referirá posteriormente a estas ciencias como guiadas por diferentes intereses, en este caso el interés técnico. Cfr. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 161 y ss.

comprobables; antes bien, se consideran hipotéticamente incondicionadas y, por lo mismo, fijan el sentido de la validez posible del saber normativo-empírico” estableciendo el sentido de la acción de antemano<sup>37</sup>. A diferencia de las Ciencias naturales, las Ciencias normativas deducen los actos de elección de los agentes en función de “leyes de libertad”<sup>38</sup>. Habermas se refiere con ello a la metodología que ha operado en el ámbito económico y que se incluye en el rótulo común de Teoría de la decisión: a diferencia de la acción técnica, cuyo resultado se mide en función de la adecuación eficaz de los medios a fines dados, la Teoría de la decisión contempla el recurso a máximas de acción, descubriendo una racionalidad estratégica, de carácter formal<sup>39</sup>.

Sin embargo, las Ciencias normativo-analíticas, aunque pueden fundar bien la decisión de los individuos –considerado, de forma reductiva, *homo oeconomicus*–, lo cierto es que no mantienen una adecuada relación con la experiencia, algo por otro lado que ha sido advertido por otros autores<sup>40</sup>. Esta Teoría de la acción no suministra ningún tipo de información; por el contrario, desarrolla esquemas de ayuda para que la decisión tenga lugar, pero, debido a su carácter normativo, las informaciones que posibilita “no pueden ser ni verdaderas ni falsas en el sentido de justeza empírica”: se trata de imperativos condicionados que son válidos o inválidos.

---

<sup>37</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 132 y p. 173. Así, entre otras abstracciones, las Teorías de la elección racional se basan en el presupuesto de que los agentes actúan racionalmente, cfr. también *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*, p. 34.

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 133.

<sup>40</sup> Habermas cita, entre otros, a Gäfgen. Ciertamente Habermas se refiere al desarrollo que la Teoría de la Decisión ha tenido en Alemania, pero no en EEUU. Véase, asimismo, la referencia a Gäfgen, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 162.

Si las llamadas Teorías de la decisión renuncian a la confrontación empírica propia de la Metodología científica, ¿qué ocurre con las propuestas empírico-analíticas? En el campo de la acción, las teorías empíricas se han subsumido en lo que Skinner denomina Ciencias conductistas; se trata de una manifestación de la influencia del positivismo en el campo de las Ciencias humanas, dentro del contexto norteamericano. El conductismo pretende reconducir la acción del individuo a mero comportamiento gobernado por estímulos, haciendo caso omiso a la consideración tradicional que diferenciaba conducta y acción<sup>41</sup> con el fin de poder fundamentar científicamente el conocimiento, la descripción de la conducta y su previsión<sup>42</sup>. Como señala Habermas en varias ocasiones, sus planteamientos se realizan a costa de privar de sentido a la acción social, ya que, en último término, ésta es vista como un fenómeno natural accesible, evidentemente, por observación directa, y explicable en términos de causalidad, pero los actos sociales no permiten esa consideración<sup>43</sup>. Sin embargo, si se tiene en cuenta que lo decisivo de la acción es su contenido intencional, la tentativa de recurrir al comportamiento observable se revelará errónea, siempre que se advierta que iguales estímulos pueden provocar reacciones diversas, al ser interpretadas de diferente forma por parte del agente: se evidencia así que el análisis comportamental no es eficaz por obviar la referencia al sentido y con él a la interpretación<sup>44</sup>, sin que ello suponga, en cualquier caso, ignorar el problema resultante, a saber: cómo las hipótesis interpretativas

---

<sup>41</sup> Del carácter irreductible de estas dos categorías ya dio cuenta con acierto M. Weber en sus ensayos metodológicos. Así también lo señala en *Teoría y Praxis*, p. 21.

<sup>42</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 162.

<sup>43</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 26, p. 203, así como las diferencias entre observación y comprensión en p. 309. Cfr. A. WELLMER, *Teoría Crítica y positivismo*, cit., p. 36.

<sup>44</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 186.

de la acción se pueden comprobar de forma empírica. Veremos en lo que sigue cómo, a partir de estas consideraciones, Habermas fundamenta el giro lingüístico de la Filosofía, toda vez que las vivencias intencionales se manifiestan o materializan simbólicamente en contextos culturales de sentido más amplios<sup>45</sup>.

El planteamiento conductista –como, por ejemplo, el de E. Nagel– no conoce la irreductibilidad de conducta y acción, y en el plano metodológico se encuentra regido por una separación radical de la teoría y la praxis, como es común en toda versión empirista<sup>46</sup>, una separación que se explica en función de la relevancia que hasta el momento tenía la teoría para oscurecer, idealizar y criticar la propia realidad, siempre en prejuicio, según sus defensores, de su cientificidad. Nótese que el propósito de que la ciencia obtuviera una imagen, lo más fiel posible, de la realidad social, choca frontalmente con la finalidad práctica de la Teoría Crítica.

En el mismo planteamiento naturalista incurre R. Merton, si bien lo hace desde un prisma socio-antropológico. Este autor alude a la necesidad de aproximar el desarrollo de la Ciencia social al paradigma que rige las Ciencias naturales, para así salir de su etapa de inmadurez científica<sup>47</sup>, sin que eso signifique un abandono de los presupuestos teóricos básicos. Merton fue objeto de algunas críticas importantes –de relevancia es, por ejemplo, la crítica de Neil Smelser<sup>48</sup>–; la mayoría de ellas advertían la necesidad de contar con marcos teóricos adecuados de carácter explicativo, que guiaran el acceso a la observación de los hechos, esto es,

---

<sup>45</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 266-271.

<sup>46</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 47. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 161. De ahí que Habermas quiere unir ambas con su Teoría de los intereses.

<sup>47</sup> Cfr. R. J. BERNSTEIN, *La reestructuración de la Teoría social y política*, cit., p. 32.

<sup>48</sup> *Ibidem*, p. 46.

la necesidad de someter los hechos a la teoría. Habermas mismo intentó hacer una crítica similar, si bien en su caso iba dirigida, en el contexto de la Sociología alemana, a la postura de H. Albert<sup>49</sup>.

Con respecto a la Sociología comprensiva, Habermas llega a la conclusión de que tanto la perspectiva de las Ciencias de la conducta como la adoptada por el funcionalismo de Merton prescriben la Metodología científico-natural a costa de suprimir el objeto propio de las Ciencias sociales. Porque si en algo se han de destacar las Ciencias sociales, frente a las Ciencias naturales, es en intentar la comprensión de la acción social, con la dificultad metodológica de que esta comprensión no es accesible con métodos científico-naturales, es decir, por observación directa<sup>50</sup>. La tentativa de recurrir al comportamiento observable como piedra de toque de la científicidad resulta ser equivocada, si se advierte que iguales estímulos pueden provocar reacciones diversas si son interpretados de diferente forma por parte de los agentes. En definitiva, el análisis conductual obvia la referencia al sentido y elimina la predominancia metodológica de la interpretación en las Ciencias sociales<sup>51</sup>. Para lograr la comprensión el científico ha de convertirse en participante y penetrar, por tanto, en los procesos comunicativos, ya que es así como podemos aprehender al objeto de investigación y no mediante “una observación exenta de comunicación”<sup>52</sup>.

---

<sup>49</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 24 y 25.

<sup>50</sup> *Teoría y Praxis*, p. 21.

<sup>51</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 186.

<sup>52</sup> *Ibidem*, p. 137.

## 2. Objetividad y experiencia en las Ciencias sociales

Las Ciencias sociales plantean, pues, dos interrogantes, que requieren ser resueltos con urgencia. En su referencia a la Sociedad, la Sociología no puede renunciar a la comprensión del sentido con que los agentes interactúan. Por otro lado, las exigencias científicas requieren la comprobación experimental del sentido supuesto. ¿Cómo es posible, entonces, determinar la validez empírica y la objetividad de las interpretaciones? Por medio del análisis de las teorías empiristas descubre el papel determinante de la tradición cultural simbólica como mecanismo orientativo de la acción. Esto le permite extender el centro de atención más allá de la subjetividad del agente y le lleva a plantearse el problema de la comprensión en las Ciencias sociales de tono empírico-analítico<sup>53</sup>. Porque si la tradición cultural y con ella el lenguaje son entidades normativas que orientan la acción social –basada en una reciprocidad de expectativas–, el análisis puede ampliarse hasta investigar los valores o normas vigentes en una Sociedad como objeto específico<sup>54</sup>.

Se transforma así la perspectiva determinada por la Teoría de la acción, que denominaremos microsociológica, por otra más amplia, que se preocupa por la Sociedad como un todo: la perspectiva

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 173 y ss.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 158. En este sentido, el atractivo de Parsons para Habermas es evidente. En un primer momento, Parsons elabora una Teoría de la acción que más tarde incluye en una más “objetiva” Teoría de sistemas. Cfr., D. MARTINDALE, *La Teoría sociológica. Naturaleza y escuelas* (Madrid, Aguilar, 1968), p. 568. Según Habermas, Parsons une la Teoría de la Acción y la Teoría de sistemas, cfr, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 283.

macrosociológica<sup>55</sup>. Y la razón es la necesidad de contar con resultados objetivos. Las instituciones sociales, que constituyen el enlace entre lo individual y lo social<sup>56</sup>, sedimentan la tradición cultural y conforman patrones normativos que adquieren objetividad para los actores sociales e inteligibilidad científica para el investigador. O, como atinadamente subraya Habermas, el requerimiento de intenciones que guían la acción individual pero de carácter objetivo se puede aprehender en el estudio de las normas o instituciones que regulan la vida de los individuos<sup>57</sup>.

Aquellas teorías que intentan conjugar la orientación subjetiva de los individuos con la objetividad recurren al concepto de sistema. En realidad, sistema es una categoría conceptual compleja. Habermas define el sistema como una unidad organizada, que se mantiene en un mismo estado a través de autorregulaciones, frente a un entorno cambiante. Con ello subraya el estado de equilibrio como criterio normativo de la subsistencia del sistema. Además, el comportamiento adaptativo, que el sistema ejecuta para mantener de hecho su situación de equilibrio, podría reconducirse a una acción de carácter instrumental, salvo por el problema de que, debido a su abstracción, no podría suponerse ningún sujeto, o mejor macro-sujeto,

---

<sup>55</sup> Vid. G. RITZER, *Teoría Sociológica contemporánea*, cit., p. 71. Digamos que coincide con el desarrollo de estas dos etapas en la obra de Talcott Parsons, primero, debido a Weber, interesado en el comportamiento humano (*La estructura de la acción social*-1937-) y en un segundo momento buscando, a través del funcionalismo, un estudio de la Sociedad y sus estructuras en su conjunto (*El sistema social* -1951-). Como veremos en su momento, Habermas tratará de unir ambas perspectivas (Teoría de la acción y Teoría de sistemas) por un interés metodológico. En este sentido, según el propio Ritzer, la Teoría de Habermas es demostrativa de las posibilidades de conciliar acción y estructura social (p.94), constituyendo un ejemplo de aquellas síntesis teóricas de la década de los noventa (p. 95). Habermas diferencia entre teorías individualistas y holistas, cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 29.

<sup>56</sup> Cfr. O. UÑA & A. HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, *Diccionario de Sociología* (Madrid, Essic, 2004), p. 730.

<sup>57</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 159.

que la realizara. Sin embargo, lo cierto es que objetivamente existe en la categoría de sistema un propósito autoconservativo innegable. Aquí Habermas analiza profusamente la obra de Parsons, quien pensaba que los sistemas se constituyen por la unión de diferentes instituciones, cuyo cometido es el de mediar entre las necesidades de los sujetos y los valores, valores que, a su juicio, se categorizan en relación a cuatro funciones.

El interés que Habermas muestra por la Teoría funcionalista y sistémica de Parsons –un interés que no se circunscribe, como veremos, a este *Informe bibliográfico*, sino que le servirá para desarrollar su propia *Teoría de la acción comunicativa*- se centra en examinar la posibilidad de sustentar en la Teoría sistémica una Teoría de la Sociedad que proceda a conjugar el nivel intencional y subjetivo de la acción del hombre con una Teoría objetiva de la Sociedad en su conjunto<sup>58</sup>. Por ello, tendremos que analizar las críticas que se han efectuado al enfoque funcional-estructuralista, especialmente de Parsons; críticas que, para ser sinceros, se han generalizado entre los profesionales de la Sociología, como muestra el simple hecho de que Habermas preste más atención a las críticas a la Teoría funcionalista que a sus innegables conquistas.

Siguiendo a G. Ritzer, podemos diferenciar las críticas de carácter sustantivo y las críticas de carácter metodológico. Para las primeras, el principal obstáculo de la Teoría estructural funcionalista es su carácter a-histórico. Se suele decir que el funcionalismo incurre en un planteamiento abstracto que impide identificar el modelo con las Sociedades

---

<sup>58</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 289.



contemporáneas<sup>59</sup>. Un déficit que, si bien es cierto que Parsons puede superar, se explica porque surgió como respuesta a los planteamientos histórico-evolucionistas que predominaban en la Antropología cultural<sup>60</sup>. Se suele censurar también el conservadurismo de Parsons porque subraya los momentos de equilibrio social y no presta atención a las tesis del conflicto<sup>61</sup>. Pero el modelo de actor social en el que se asienta el funcionalismo percibe a los individuos, no como seres racionales que persiguen propósitos en su conducta, sino como seres pasivos sometidos a las fuerzas impersonales del sistema; de ahí que no se entienda por qué Parsons abandona tan tajantemente el estudio de la acción social para centrarse en el de las estructuras que eliminan las consideraciones del actor social como ser dinámico y creativo<sup>62</sup>. Habermas, por su parte, rehuye el examen de estas críticas.

En las críticas de carácter metodológico, cabe distinguir las generales, que tachan al funcionalismo de ambigüedad o vaguedad teórica, de aquellas otras que revelan las insuficiencias categoriales desde el punto de vista de la unidad lógica de la ciencia según el paradigma neopositivista<sup>63</sup>. Es cierto que, como ocurre en los sistemas orgánicos, las funciones que determinan el estado de equilibrio y que sirven para el mantenimiento y la conservación del sistema pueden analizarse como si se tratara de condiciones, que determinaran relaciones causales

---

<sup>59</sup> *Teoría y Praxis*, p. 23. “Los sistemas sociales se diferencian de las máquinas [...] y de los organismos, entre otras cosas, por el hecho de que los procesos de aprendizaje suprasubjetivos discurren y están organizados en el marco de la comunicación cotidiana”.

<sup>60</sup> Cfr. G. RITZER, *Teoría sociológica contemporánea*, cit., p. 135.

<sup>61</sup> Esto lo afirma, según Habermas de forma errónea, Dahrendorf, que completa la Teoría del consenso funcionalista con el desarrollo de un armazón teórico que explique el conflicto. G. RITZER, *Teoría sociológica contemporánea*, cit., p. 139. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 163, nota 129 a.

<sup>62</sup> Cfr. Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones* (Madrid, Tecnos, 1992), p. 40.

<sup>63</sup> Cfr. G. RITZER, o. c., p. 138. Cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 163.

empíricamente comprobables. No es posible, sin embargo, el intercambio sin más de los patrones funcionalistas que se producen en organismos vivos y en el caso del sistema social. Se plantea así el tema de la teleología, ya que en el caso de sistemas orgánicos, tanto las funciones de los elementos como la relación entre sistema y entorno, es directamente accesible porque se identifica el estado de equilibrio del sistema de forma empírica<sup>64</sup>. Sin embargo, estos extremos no se identifican directamente –*a nativitate*, dice Habermas– en los sistemas sociales. Precisamente, el hecho de que no sea sin más intercambiable el modelo físico-orgánico y el modelo social pone de manifiesto, de nuevo, la necesidad de contar con otras bases, no sólo la empírico-analítica, para despejar de forma correcta el propio ámbito del objeto, las dificultades metodológicas del positivismo sirven, a fin de cuentas, para subrayar la intencionalidad de los plexos de los sistemas mismos, no susceptibles de análisis en términos exclusivamente causales<sup>65</sup>.

El intento de desvelar de forma objetiva el sentido intencional recurriendo a la metodología sistémica vuelve a revelar la problemática característica del ámbito objetivo de las Ciencias sociales. Las dificultades de acceso empírico que plantean los presupuestos teóricos del análisis sistémico son, para Habermas, dificultades de principio por remitirse al sentido simbólico de toda cuestión social. Así, a diferencia de los organismos, en los que los valores del sistema se pueden aprehender descriptiva y empíricamente, en los sistemas sociales la reproducción de la vida física es una condición necesaria, pero no suficiente, para determinar

---

<sup>64</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 164 y 165. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 262.

<sup>65</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, cit., p. 165.. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 214.

de por sí la conservación del sistema social<sup>66</sup>. La reproducción de la vida, en el caso de los sistemas sociales, no es exclusivamente física; es también social y se encuentra determinada por la cultura. Lo que conduce, de nuevo, a la interpretación de la tradición cultural<sup>67</sup>.

No queda más remedio, por tanto, que abandonar la pretensión descriptiva que los positivistas veían en el funcionalismo y decantarse por una teoría normativa. Es esta la conclusión de Habermas tras el estudio de las teorías funcional-estructuralistas. Porque, si la finalidad básica del sistema social es mantenerse en equilibrio, asegurando su conservación, incluso frente a las cambiantes condiciones del entorno, la Teoría sistemática de Parsons sólo puede sustentarse gracias a una definición de valores –los valores/meta del sistema- que adquieren relevancia normativa<sup>68</sup>. Si esto es así, la Teoría funcional-estructuralista es también normativa-analítica y pueden aplicársele las mismas críticas que a las Teorías de la decisión, sobre todo cierta indefinición de los valores meta del sistema social, que son compatibles con cualquier estado de cosas concebibles y no son empíricamente determinables.

Pese a resultar insuficiente para la conjugación de un marco intencional y de una referencia empírica, el funcionalismo propone una concepción muy interesante de la vida social. Por todo ello y en conclusión se puede decir que Habermas profundizará en el camino

---

<sup>66</sup> La reproducción de la vida física sería la única dimensión a tener en cuenta en los modelos reduccionistas que plantean al ser humano como una especie animal más. Sin embargo, Habermas cree que el ser humano, de forma característica, crea cultural.

<sup>67</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 166.

<sup>68</sup> *Ibidem*, p. 168. Habermas se refiere al contenido valorativo del famoso modelo AGIL, que define valores en función de la realización de fines dados, la elasticidad de la adaptación a condiciones externas, valores que sirven a la integración y valores que favorecen la estabilidad del patrón valorativo. De ahí derivan las cuatro funciones que determinan la conservación del sistema.

abierto por el funcionalismo mediante de la recuperación de la tradición hermenéutica y reivindicando el papel normativo de una Sociología crítica<sup>69</sup>; en última instancia, conjugando sistema y subjetividad.

### *3. Clarificación conceptual de la categoría metodológica de la objetividad*

A partir de la crítica de Habermas a algunas propuestas de la Teoría de la Sociedad de mitad del siglo XX, podemos llegar a una clarificación conceptual de la categoría de la objetividad. Se trata de un concepto típicamente gnoseológico de especial importancia para calificar a un determinado conocimiento como científico. Como ha señalado Habermas, la objetividad es una exigencia del saber científico, que ha sido acentuada hasta el límite de un objetivismo abusivo por la metodología positivista. De hecho la principal oposición a la Sociología como Ciencia proviene de la naturaleza subjetiva de los hechos que estudia, la acción social, siempre que se mantenga que ésta está determinada por el sentido con que el actor se encuentra. Habermas contempla dos soluciones alternativas: la subjetivista, por la que se decide una Sociología concebida en términos de sentido; y la objetivista, que termina otorgando un tratamiento físico-natural a los procesos sociales<sup>70</sup>

La objetividad, sin embargo, referida principalmente a la comprobación empírica de las hipótesis científicas, no requiere olvidar otra categoría esencial del pensamiento sociológico, como es la categoría del sentido. En ese contexto hay que entender su enfrentamiento a reducir la acción a conducta por parte del conductismo, porque de esa forma se

---

<sup>69</sup> Ibidem, p. 169-170.

<sup>70</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 25-26.

impide el estudio del objeto peculiar de la Ciencia social, es decir, la acción con sentido. Habermas señala que las teorías normativo-analíticas incurren en el prejuicio de subrayar las normas que guían y, por tanto, proveen de sentido –aunque sea un sentido introducido de antemano-, a la acción social, pero a costa de impedir la comprobación empírica, ya que las máximas de comportamiento no son susceptibles de comprobación empírica. También ha revisado el fondo teórico del funcionalismo que, ciertamente, trata de objetivar el sentido de la acción social enlazándolo con normas vigentes en el marco cultural de un sistema social, sistema que sólo obedece a la finalidad de la autoconservación y, por tanto, impide la crítica<sup>71</sup>.

Las Ciencias empírico-analíticas, las normativas y las de tipo funcionalista resultan insuficientes para un entendimiento global de la acción social y no puede fundarse epistemológicamente una Ciencia social de carácter crítico sobre sus reducidos presupuestos. Pero el estudio de estas corrientes ha servido para poner de manifiesto que la objetividad y la referencia empírica, entendidas de manera no reduccionista, constituyen exigencias categóricas indispensables, que deben ser conciliadas con las categorías del sentido, la comprensión y la Ciencia crítica.

---

<sup>71</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 172 y p. 174. De otra forma, explica Habermas, los actores sociales terminarían “uncidos a sistemas que tan sólo obedecen a los valores biológicos básicos de la supervivencia y de la adaptación eficiente”, impidiendo en definitiva la emancipación de la especie humana. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 29 y p. 32.

### III

#### **Comprensión y sentido como categorías centrales de las Ciencias sociales**

El tema de la comprensión del sentido de la acción social, ya desde sus orígenes, ha ocupado un puesto central en la Metodología sociológica. Puede de nuevo remontarse a Max Weber la reclamación que reivindica la especificidad científica de las Ciencias sociales en función de su objeto y del acceso a este. Además la reflexión sobre el sentido preocupó a todos los pensadores dedicados a ensayar caminos alternativos al positivismo. También Habermas estudió, como hemos visto, la delimitación categorial del sentido que realizó W. Dilthey.

La categoría del sentido exige necesariamente una investigación sobre las posibilidades de aprehenderlo. De ahí que como objeto propio de las Ciencias sociales, el sentido esté inexorablemente acompañado de la categoría conceptual de la comprensión. Sentido y comprensión resultan ser categorías recíprocas y concomitantes, indisolubles. De ambas se ocupa ampliamente Habermas, pero reelabora su contenido semántico con la finalidad de adaptarlo al contexto científico-cultural contemporáneo y superar reduccionismos aporéticos.

Para llevar a cabo esta reelaboración, examina las principales corrientes filosóficas y sociológicas contemporáneas, en especial aquellas tendencias interpretativas que trataban de reivindicar el significado de los actores superando el empirismo sociológico. En primer lugar, tanto la

Fenomenología de E. Husserl, como la decantación sociológica que representa A. Schütz, para aprehender la constitución del ámbito específico y trascendental, gracias al cual la acción social puede ser dotada de sentido; en segundo lugar, el segundo Wittgenstein, mediante el estudio de la naturaleza lingüística y simbólica tanto del sentido como de la comprensión.

### *1. Implicaciones sociológicas del sentido y de la comprensión*

Anotemos, ante todo, que para Habermas, el sentido es la categoría fundamental de las Ciencias sociológicas. En cierto modo, mediante la disección del sentido puede hablarse de una continuidad en su labor intelectual: aparece como elemento relevante en la rehabilitación de la praxis; esto le distingue teóricamente de sus predecesores frankfurtianos y le encuadra en el seno de la Filosofía social académica<sup>72</sup>. Su análisis se inscribe en la línea epistemológica iniciada en *Conocimiento e Interés*; el sentido constituye también el núcleo de su debate con Luhmann, a quien imputa una tecnificación falaz de esta categoría; en fin, el sentido le sugiere el cambio de paradigma en su Teoría de la comunicación social. Pero cuando se convenció plenamente de la relevancia del sentido fue al tratar de explicar la acción social, hasta el punto de que pudo concluir que este concepto posibilita que exista un campo de estudio específico de la Sociología.

A diferencia del mero comportamiento, las acciones del individuo son significativas, es decir, poseen un sentido o intención que les otorga el

---

<sup>72</sup> Cfr. M. PROTTI, *L'intenarario critico: tre studi su Jürgen Habermas* (Milano, Franco Angelli, 1984), p. 31 y p. 44.

agente. Si bien las respuestas instintivas a estímulos pueden ser estudiadas con la Metodología de las Ciencias naturales –puesto que en ese caso el ser humano actúa como cuerpo, de forma determinada y, por tanto, predecible-, la teorización de la acción no puede dejarse en manos de este tipo de ciencias, a menos que se acepte su tratamiento reducido y parcial.

Asimismo su objeto específico determina las categorías metodológicas, esto es, de él resultan exigencias en el ámbito de la Lógica de la investigación<sup>73</sup>. Mientras que el comportamiento es accesible a través de la observación, la acción necesita de una tarea interpretativa, pues no ha de ser simplemente observada, sino entendida. La acción nos remite al problema del significado y del sentido, al mundo de lo simbólico puesto que “a una realidad simbólicamente preestructurada no es posible acceder sólo por vía de observación”<sup>74</sup>. Recordemos brevemente las insuficiencias que en este punto contenían las teorías predominantes en la Ciencias sociales de mediados del siglo XX estudiadas por Habermas. Tanto las Ciencias empírico-analíticas, que no pueden captar el objeto específico de la acción social por razones de principio, como tampoco las normativo-analíticas, en las que el sentido resulta ser un dato aportado de antemano por el científico, son notablemente insuficientes<sup>75</sup>. En conclusión, el desafío es claro: aceptando las exigencias de estas dos categorías, las Ciencias sociales deben solucionar el problema de la

---

<sup>73</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 179. *Teoría de la acción comunicativa. Complemento y estudios previos*, p. 380.

<sup>74</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 460. También *Teoría de la acción comunicativa. Complemento y estudios previos*, p. 21-23

<sup>75</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 173.



objetividad de su saber<sup>76</sup>, esto es, de un ámbito de objetos portador de sentido.

¿Hasta qué punto, sin embargo, puede conseguirse acceso directo al sentido de los elementos culturales y colectivos? Es la pregunta que originalmente guió la investigación hermenéutica de W. Dilthey<sup>77</sup>. Posteriormente la Filosofía cambió la tendencia iniciada por la Hermenéutica y el neokantismo de acceder a la comprensión a través de investigaciones lógicas o con una Metodología específica de las Ciencias del Espíritu. Se abandonó la crítica de la razón histórica diltheyana para dar paso a una serie de investigaciones de carácter epistemológico, que trataban de desvelar las estructurales lógico-trascendentales del mundo y las condiciones intersubjetivas que dotaban de objetividad a la comprensión<sup>78</sup>.

## *2. Reconducción de la problemática metodológica al análisis del mundo de la vida social. E. Husserl y A. Schütz*

Habermas descubre ciertas implicaciones en la Fenomenología de E. Husserl para el desarrollo de la disputa metodológica en las Ciencias sociales. En relación con la categoría de la comprensión, es sabido que Husserl se enfrentó al cientifismo objetivista con la categoría pre-teórica del “*Lebenswelt*” o mundo de la vida<sup>79</sup>. De ese modo, descarta la pretensión de neutralidad del saber científico en general, y no sólo del

---

<sup>76</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 83. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 460.

<sup>77</sup> Habermas percibe que el problema planteado por las Ciencias del espíritu tal y como fueron entendidas por Dilthey es la conciliación de lo individual con categorías universales, *Conocimiento e Interés*, p. 169 y ss.

<sup>78</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 174.

<sup>79</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 154-155.

sociológico, advirtiendo de la forma derivada del conocimiento científico y del suelo fundante de todo saber. Si se tiene en cuenta que el mundo de la vida se conforma en la intersubjetividad del marco social, es posible hablar con más precisión de “mundo de la vida social” o “*soziale Lebenswelt*”. Puede concluirse que al saber específico sobre la naturaleza le ha de anteceder, precisamente, una teoría preliminar sobre el mundo de la vida social, que aclare explícitamente sus estructuras mediadas por el lenguaje ordinario y permita elaborar una auténtica Teoría de la Sociedad<sup>80</sup>.

Hay que destacar una cuestión que resulta fundamental para entender la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas. El análisis del mundo de la vida social, realizado con miras a su comprensión, es emprendido mediante una teoría de la constitución de la Sociedad. Estas primeras reflexiones permanecen todavía estructuralmente ancladas en los esquemas de la Filosofía de la conciencia, en el sentido de que preguntan por los procesos de generación de una realidad social que orienta la acción de los individuos en su trato, pero esa realidad se encuentra constituida por una operaciones subjetiva y no por la estructura comunicativa, esencialmente intersubjetiva, que posteriormente descubrirá<sup>81</sup>.

A primera vista, de la aproximación a los análisis husserlianos pueden concluirse dos innovaciones metodológicas. En primer lugar cambia el papel del científico. En efecto, en el caso de las Ciencias físico-naturales el investigador puede asumir una perspectiva desinteresada y

---

<sup>80</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 188.

<sup>81</sup> Ya se trate de un sujeto solitario, aislado y racional, como en Kant, o procesual, como en Hegel, o constituido históricamente, como en Marx, o reducido a conciencia, como en Husserl. No escapa pues al subjetivismo, porque prima el lado de sujeto frente a la objetividad del entendimiento lingüístico. *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*, p. 30, 32 y p. 51.

obviar la referencia al mundo de la vida social; en el caso del sociólogo, sin embargo, con ello se limitaría la comprensión de su ámbito objetual. Habermas sostiene que, sólo con la participación en la interacción, es posible llevar a cabo la experiencia comunicativa en el marco de un entendimiento lingüístico que determina el acceso del científico al sentido de las acciones sociales<sup>82</sup>. En segundo lugar, la presencia del mundo de la vida social esclarece “la red de interacciones en que también la práctica de la investigación está inserta”<sup>83</sup>, lo que significa que en el contexto de formación de conceptos en las Ciencias sociológicas no es independiente de la experiencia práctica de la vida; se parte, precisamente, de la experiencia comunicativa estructurada de manera precientífica en el mundo de la vida social. Éste adquiere un estatus trascendental, porque determina las condiciones necesarias de la intersubjetividad de los sistemas de acción mediados por el lenguaje<sup>84</sup>.

El “*soziale Lebenswelt*”, tal y como fue caracterizado por Husserl, adquiere por el momento una doble relevancia para las Ciencias sociales. De un lado, constituye el ámbito objetual y específico de la investigación social, ya que provee de conocimiento acerca de la estructura trascendental de la realidad anterior a cualquier investigación de corte empírico; por otro lado, es el fundamento último y la base de la

---

<sup>82</sup> En el cambio de la posición del investigador se percibe una de las características de la Sociología en la que hacía hincapié el planteamiento dialéctico de Adorno. *Teoría y Praxis*, p. 177 y p. 229-230. Asimismo, la necesidad de que el investigador sea un activo participante nos revela ya la imposibilidad de neutralidad valorativa, tal y como la entiende el positivismo. Cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 72 y ss.

<sup>83</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complemento y estudios previos*, p. 179 y p. 191.

<sup>84</sup> Nótese que Habermas no abandona la Teoría del Conocimiento ni el análisis de las condiciones trascendentales del saber científico-social. Nótese asimismo la continuidad histórico-filosófica con los planteamientos de Kant y del neokantismo, siempre que tengamos en cuenta el cambio de la trascendentalidad nomológica por una de carácter intersubjetivo. De ahí al trascendentalismo lingüístico representado por Wittgenstein sólo hay un paso.

investigación, determinando, como hemos, la posibilidad de una Teoría del conocimiento que sea al propio tiempo una Teoría de la Sociedad<sup>85</sup>.

Habermas analiza también la concepción del mundo vida social de A. Schütz, cuyas investigaciones se centraron en compatibilizar la Fenomenología husserliana con la Sociología comprensiva y con otras corrientes filosóficas, en un enfoque integrador no exento de problemas<sup>86</sup>. Schütz es un pensador capital para entender a Habermas, porque, entre otras razones, de él recibió la recepción de la categoría mundo de la vida social<sup>87</sup>, aunque le dé una nueva y muy sólida fundamentación; pero también es importante para comprender la deriva posterior de la Sociología del conocimiento, la Sociología empírica y la Etnometodología<sup>88</sup>.

La categoría conceptual del “*Lebenswelt*” exigía una reformulación. En Husserl resultaba problemático el tratamiento de la intersubjetividad, diluida en una subjetividad trascendental desde el giro idealista en su segundo periodo, lo que impedía conciliar las exigencias de la intersubjetividad con una Teoría del conocimiento monológica<sup>89</sup>. Los planteamientos de Schütz fueron relevantes porque posibilitaron el paso de una concepción del mundo de la vida social anclado trascendentalmente en la subjetividad, a otro fundado en la intersubjetividad del marco social<sup>90</sup>.

---

<sup>85</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 179.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 191.

<sup>87</sup> No sólo su recepción sino también su transformación, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 358.

<sup>88</sup> Para la interpretación de Habermas sobre la Etnometodología, cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 174 y ss.

<sup>89</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 37. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 176.

<sup>90</sup> Cfr. G. RITZER, o. c., p. 505. Asimismo, R. J. BERNSTEIN, *La reestructuración de la Teoría social y política*, cit., p. 173.

A diferencia de la formulación de Husserl, Schütz se sitúa en el campo de la Teoría de la acción y sostiene que la constitución del mundo de la vida social cuenta con un trasfondo intersubjetivo esencial para el desarrollo de la propia subjetividad. Debido a su carácter último, el mundo de la vida social es el presupuesto de todo conocimiento y trasciende el contexto científico. La implicación de estas intuiciones para la Sociología resultan evidentes: si se quiere aprehender el sentido de la acción social hay que profundizar en los esquemas interpretativos aceptados intersubjetivamente, aunque sea de modo tácito.

De nuevo se llega a la conclusión de que el objeto peculiar y específico de la Sociología es el esclarecimiento de ese mundo dado y simbólico sobre el que se asienta el sentido de la acción social. De un lado, ello permitirá diferenciar las Ciencias sociales de las Ciencias naturales por ámbitos objetuales y Schütz reprocha al positivismo su escaso entendimiento de la naturaleza intersubjetiva de la realidad<sup>91</sup>. A diferencia de las Ciencias naturales, cuyo objeto de estudio posee relevancia en función del investigador, el sociólogo se encuentra con que la relevancia de su objeto de estudio le viene de fuera: de las estructuras del mundo de la vida social intersubjetivamente compartido<sup>92</sup>. De otro lado, en el análisis del mundo de la vida social, que, como su trabajo específico, emprende el sociólogo, éste ha de partir de la significación que originariamente comporta. Su labor es, pues, reconstructiva, porque ha de penetrar en la realidad del mundo social de la vida para comprenderlo<sup>93</sup>.

---

<sup>91</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 79

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 192 nota, 161.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 193. Puede verse también la importancia que Schütz va a adquirir en la Teoría de Habermas aludiendo precisamente a que ambos sostienen una Sociología de carácter reconstructivo.

La intención de la Sociología de corte fenomenológico es aclarar el presupuesto social de toda la realidad, hacerlo explícito<sup>94</sup>. Al quedar referida la acción social, aun de forma implícita, a los núcleos de sentido posibilitados por el mundo de la vida social, la labor reconstructiva del sociólogo posee un alcance metodológico: una vez delimitados los límites que la pre-interpretación establece para la acción social, quedan también determinadas las tipificaciones posibles de ésta que el sociólogo puede categorizar<sup>95</sup>.

Habermas ve algunas dificultades específicas en el intento de Schütz de elaborar una Fenomenología social. Se trata del problema de validación empírica, del que se ha ocupado particularmente Garfinkel. Sin utilizar los instrumentos adecuados, la Sociología acabaría siendo heredera del enfoque habitual de la Filosofía trascendental de la conciencia, aunque se haya pasado del sujeto trascendental kantiano a una comunidad que favorece un trascendentalismo intersubjetivo, a costa de lo concreto y de su estatuto científico. Un enfoque trascendental resultaría erróneo, puesto que las reglas últimas que busca explicar –las que orientan en definitiva la acción de los individuos- varían de unos contextos a otros; precisamente por ello han de ser accesibles a la investigación empírica<sup>96</sup>. Asimismo, no distingue adecuadamente lo universal y lo particular, porque ofrece un esquema altamente abstracto que obvia cualquier determinación histórica. El mundo de la vida social al que se accede es el del propio investigador, por lo que se cercena definitivamente el objeto específico de las Ciencias

---

<sup>94</sup> Como ocurre con los científicos naturales, los sociólogos positivistas dan por supuesta la realidad, pero no se preocupan del carácter intersubjetivo de la misma, Ibidem, p. 194.

<sup>95</sup> Ibidem, p. 194.

<sup>96</sup> Ibidem, p. 198. De ahí que resulte tan importante y tan relevante el carácter cuasitrascendental de los intereses rectores de conocimiento que permiten, en Habermas, conjugar lo trascendental con lo empírico.

sociales. Al eliminar la concreción histórica y favorecer el alcance trascendental, se trata de un mundo que, si bien es universal en cuanto a la lógica, no logra concretarse.

### *3. El descubrimiento de la relevancia categorial del lenguaje*

En esta etapa transitoria de su quehacer intelectual, Jürgen Habermas descubrió la importancia del lenguaje, y de ahí arranca su progresivo acercamiento a la Filosofía analítica y, muy en particular, a L. Wittgenstein. En realidad, ya en sus primeras obras se observa su preocupación por la Filosofía del lenguaje, pero sólo en esta etapa percibe su relevancia como consecuencia del análisis de la comprensión como categoría gnoseológica fundamental. Y esto en dos sentidos. En primer lugar, porque el estudio de la Filosofía del lenguaje le abre una vía para superar las aporías de una Ciencia social que oscilaba entre el positivismo descriptivo y el trascendentalismo puro; en segundo lugar, porque la radicalización del enfoque lingüístico le permite fundamentar una Teoría de la Sociedad que, sin obviar la normatividad, se asiente sobre la comunicación, siendo compatible con el raptó antimetafísico del pensamiento contemporáneo. De momento nos interesa sólo el primero de estos puntos, dejando el desarrollo del segundo para cuando abordemos el estudio de la racionalidad comunicativa.

El lenguaje puede ser concebido así como una categoría central de la Lógica de las Ciencias sociales, porque supera las deficiencias de los planteamientos fenomenológicos, sin que esto constituya una depreciación de la Metodología comprensiva. Es el carácter comprensivo de las Ciencias sociales lo que le permite percibir la naturaleza lingüística de la

acción social. A partir de los análisis de G. H. Mead y de la crítica al entendimiento conductista del lenguaje, se percata de que la acción social se encuentra determinada por las estructuras lingüísticas, por lo que puede afirmar que “los límites de la acción vienen trazados por los límites del lenguaje”<sup>97</sup>. Descubre así el nexo entre la comunicación lingüística y las formas y prácticas de vida social<sup>98</sup>, en la que el lenguaje es una “metainstitución de la que dependen todas las instituciones sociales”<sup>99</sup>, pudiéndose, entre otras cosas, analizar las acciones sociales como si se trataran de relaciones simbólicas<sup>100</sup>.

Pero, ¿qué sentido tiene ese nexo? Si la Sociología ha de investigar la intención que guía la actuación de los individuos y esa intención depende de contextos culturales, por tanto intersubjetivos, el análisis del lenguaje es clave, ya que las intenciones, al tener que ser susceptibles de descripción, dependerán de las estructuras del lenguaje, que fundamentan la autocomprensión de cada uno de los grupos sociales. Gracias al lenguaje como categoría, la Sociología puede, en definitiva, acceder al terreno de la intersubjetividad determinante de la acción social. Por eso, para construir una Teoría de la acción social, hay que partir del análisis de la comunicación lingüística, teniendo en cuenta que ésta constituye el paradigma originario de la acción típicamente social<sup>101</sup>. En definitiva, sería posible deducir sistemas de acción a partir de las condiciones de comunicación.

---

<sup>97</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 154-155. *Conocimiento e interés*, p. 175. Lo mismo dirá con posterioridad en *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 23.

<sup>98</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 202.

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 257. En el mismo sentido, K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I, cit., p. 210.

<sup>100</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, o. c., p. 204.

<sup>101</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 158.



Otro elemento importante de este análisis es la superación del trascendentalismo. Como hemos visto, la principal crítica que Habermas hizo al enfoque de la Fenomenología social fue su decantación trascendentalista, que impide el uso de los instrumentos empíricos requeridos por las Ciencias sociales, ya que, “una investigación sociológica que parte del plano de la intersubjetividad, no puede, como es notorio, desarrollarse en la forma clásica de un análisis trascendental de la conciencia [...]. Puesto que las reglas trascendentales, que una Sociología comprensiva debe aclarar, varían bajo condiciones empíricas”<sup>102</sup>. Esto obliga a llevar a cabo una revisión del trascendentalismo, que no impida el acceso a la variable configuración de la experiencia social concreta: en definitiva, una transformación de la Lógica trascendental por la Lingüística trascendental<sup>103</sup>. El lenguaje sería una categoría dual, en la que se manifiesta la dialéctica hegeliana de lo individual y lo universal, de lo trascendental y lo empírico<sup>104</sup>. Las estructuras lingüísticas conforman patrones trascendentales, invariables, pero se concretizan social e históricamente en diferentes lenguas, que, como datos, son susceptibles de acceso empírico<sup>105</sup>. Con el fundamento lingüístico, la Sociología se apropia de una metodología particular y se mueve entre la experimentación y el apriorismo<sup>106</sup>. Las reglas gramaticales del lenguaje son accesibles empíricamente, porque podemos referirnos a ellas como

---

<sup>102</sup> Ibidem, p. 197. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 360.

<sup>103</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 202. Según su confesión, siempre sus planteamientos siempre han oscilado entre el empirismo y el trascendentalismo, cfr. *Israel o Atenas*, p. 118.

<sup>104</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 199.

<sup>105</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 177.

<sup>106</sup> Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 178-179. Precisamente este carácter cuasi-trascendental de la lingüística será fundamental para el desarrollo posterior del estatuto, tan polémico, de los intereses rectores del conocimiento. *Conocimiento e Interés*, p. 284.

estados de cosas describibles; y a la vez constituyen datos de orden superior, porque no se producen en el plano de los hechos, sino en el plano de los enunciados sobre hechos<sup>107</sup>.

Todo esto conduce inevitablemente a la superación de la Filosofía de la conciencia. Y es que la crítica de Habermas al enfoque fenomenológico es extensible a cualquier otra pretensión teórica, que pueda subsumirse en lo que se conoce como teorías de la constitución social; todas ellas no son suficientes para explicar el carácter esencialmente intersubjetivo de los fenómenos sociales, porque impiden la inclusión temática de la intersubjetividad como clave para el desarrollo de la Sociología<sup>108</sup>. El enfoque metodológico termina siendo tributario de un solipsismo que impide el acceso del investigador social al contexto histórico-biográfico de los participantes y, por tanto, le dificulta el acceso al sentido de las acciones sociales<sup>109</sup>, mermando la capacidad de autorreflexión crítica y primando el descriptivismo<sup>110</sup>. Metodológicamente no es posible mantener ese punto de vista porque el objeto de las Ciencias sociales es la reconstrucción del sentido que los agentes otorgan a su acción, sentido que remite a los plexos culturales y sociales de carácter intersubjetivo. El paradigma intersubjetivo exige, por tanto, la categorización del lenguaje<sup>111</sup>.

Se logra también la superación de la disyuntiva de la teoría y la experiencia. Pues, al determinar el estatuto epistemológico de las Ciencias

---

<sup>107</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 204.

<sup>108</sup> Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 36 y ss., p. 51 y ss. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 203.

<sup>109</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 197, p. 202.

<sup>110</sup> Cfr. F. REQUEJO COLL, o. c., p. 23.

<sup>111</sup> En este sentido, Habermas señala en uno de sus últimos trabajos que en el lenguaje “se encarna el poder de lo intersubjetivo”. Cfr. *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, p. 23.

sociales, Habermas concluyó que para merecer esta denominación no se pueden asimilar ni al modelo empírico-analítico ni al normativo-analítico. La imposibilidad de acceder a la experimentación y comprobación empírica, obligó a reconducir la investigación social a los modelos aportados por las Ciencias de la conducta a costa de evitar la pregunta por el sentido, la motivación o intención de la acción social<sup>112</sup>. El recurso a los modelos sistémicos tampoco aclara la referencia empírica de la Teoría social; y el enfoque fenomenológico, como ya hemos visto, conduce a un planteamiento alejado de los contextos sociales históricamente vigentes. En realidad, Habermas no es el único pensador preocupado por enlazar de una forma coherente la Teoría sociológica con la realidad empírica de los hechos. Pero, en relación con sus obras anteriores, ahora percibe que la posibilidad de una teoría con alcance práctico-político reside en su propia capacidad de comprobación empírica: sólo así se constituye en teoría real y eficaz, conectando comunicación y praxis a través del enlace de la teoría abstracta (estructura gramatical del lenguaje) con su acceso empírico (traducido a acciones sociales). El lenguaje es una categoría que, sin renunciar a lo general, es accesible en términos empíricos a la experiencia concreta de los hablantes y de las lenguas, constituyendo su análisis un estudio con orientación empírica<sup>113</sup>.

Para llevar a cabo una configuración de la Sociología transformada lingüísticamente es necesario volver la vista a Wittgenstein, que propone entre otras cosas el paso del paradigma de la conciencia al de la

---

<sup>112</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 132 y ss. También, *Teoría y Praxis*, p. 14.

<sup>113</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 197-198, p. 202, p. 204.

intersubjetividad lingüística<sup>114</sup>. Digamos que la crítica de la razón pura no es para él una crítica de la cultura, como en Cassirer, sino que va más allá, ya que en el *Tractatus* hace una crítica del lenguaje científico, al que asigna la característica de universalidad y la cualidad de describir el mundo, siguiendo para ello el paradigma filosófico-positivista del empirismo lógico. Pero Wittgenstein no pudo desarrollar cabalmente los presupuestos implicados en su primera gran obra<sup>115</sup>—y eso a pesar de su declaración inicial<sup>116</sup>-. En su segunda etapa cambió radicalmente: el programa de un lenguaje científico puro, que reflejara el mundo, resultó impracticable, puesto que aún las proposiciones más elementales se inscriben en un sistema proposicional más amplio. Al mismo tiempo, el sueño de un lenguaje, como copia de la realidad, se basa en una suposición metafísica, que afirma que existe un acceso privilegiado a la realidad. No hay que olvidar, además, que este enfoque olvida la variabilidad y multiplicidad del lenguaje<sup>117</sup>, purificándolo a costa de su propia versatilidad.

En su crítica al *Tractatus*, Habermas reconoce que Wittgenstein percibió la íntima conexión entre formas de vida y lenguaje; pero añade que sería erróneo hablar de “lenguaje” en este contexto: habría que destacar que el interés se basa, precisamente, en la variabilidad de las expresiones lingüísticas, que determinarán con precisión la visión de los

---

<sup>114</sup> El mismo Habermas comenta que la lectura de Wittgenstein se había convertido en una moda durante los años sesenta, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 195. Asimismo, cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 65.

<sup>115</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 195. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 205.

<sup>116</sup> “Me parece que la verdad de los pensamientos de los que se da cuenta aquí es intocable y definitiva”. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 105.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 209.

mundos posibles<sup>118</sup>. Cada gramática determina el horizonte desde el cual la realidad puede ser percibida, interpretada y, por tanto, comprendida, haciendo posible nuestro acceso a ella. No obstante considera decisiva la aportación de Wittgenstein y afirma que con él la razón práctica es la que determina la teoría<sup>119</sup>.

Las intuiciones de Wittgenstein pueden ser útiles a la Sociología. Bien es verdad que el primer autor que intentó adecuarlas a los imperativos científicos de las Ciencias sociales fue P. Winch, al resaltar la idea de que el comportamiento humano es una acción regida por determinadas reglas y que el concepto de regla requiere un consenso intersubjetivo y público, ya que “uno sólo no puede seguir una regla”<sup>120</sup>. De todo ello resulta una idea clave presente en toda la obra de Habermas: la intersubjetividad que subyace a toda regla y acción social<sup>121</sup>. En base a esto, el lenguaje es para Winch un elemento determinante de la relación social, algo así como si esta fuera su espejo de cada forma de vida y cada Sociedad.

Los planteamientos de Winch resultan novedosos, pero revelan cierto reduccionismo lingüístico con consecuencias perturbadoras. La reconstrucción del análisis social como análisis lingüístico conduce, según Habermas, a un idealismo lingüístico que no supera el relativismo<sup>122</sup>. Si

---

<sup>118</sup> Ibidem, p. 211. Y *Teoría de la acción comunicativa. Estudios y complementos previos*, p. 58.

<sup>119</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 212. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 198.

<sup>120</sup> A partir de las aportaciones de Wittgenstein y Mead y en oposición a la semántica intencional de Grice, Habermas elabora su Pragmática, cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complemento y estudios previos*, p. 281 y ss.

<sup>121</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 213.

<sup>122</sup> En otro momento de su producción, Habermas estudiará el debate en torno al relativismo que durante la década de los sesenta se desarrolló en torno a la postura de Winch. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, p. 83 y 99.

las acciones sociales revelan relaciones simbólicas y los símbolos son contingentes y dependientes del contexto lingüístico, las relaciones entre lenguas –y, por tanto, entre Sociedades- serán cerradas: cada Sociedad, como cada forma lingüística, constituye un sistema autosuficiente y opaco a la mirada ajena. De ahí que Winch concluya necesariamente afirmando la inconmensurabilidad cultural de toda Sociedad. A Habermas no se le escapa que debido a ello la Sociología no puede constituirse como Teoría Crítica. Al investigador se le impide el acceso en términos comprensivos a su objeto, porque, con sus patrones culturales y lingüísticos, no es capaz de acceder al sentido de la acción social<sup>123</sup>. Sólo sería posible investigar las formas sociales si se cumpliera una exigencia previa: el descubrimiento –o construcción- de un lenguaje convertido en metalenguaje, algo que no puede aceptar quien sigue la máxima wittgensteniana según la cual todo lenguaje es una forma de vida determinada, sin posibilidad de remontar esa contingencia<sup>124</sup>. Considera, en cambio, que Winch acierta al subrayar la intersubjetividad de las reglas lingüística; pero al no explicar el paso del lenguaje a las formas de vida concretizadas socio-históricamente, su

---

<sup>123</sup> Para Habermas, sin embargo, la comprensión está estrechamente unida a la generación del propio mundo social de la vida como participante, ya que de otra forma el contenido cultural a analizar sería hermético para el investigador. Así explica que “el científico social no puede llegar a entender el significado del proceso de comunicación que ha de describir, sin tomar por su parte, con un sí o con un no o suspendiendo el juicio, postura frente a las pretensiones de validez que los inmediatamente implicados en el proceso de comunicación se plantean mutuamente. Pero el científico social no puede tomar postura si no aplica sus propios estándares de evaluación”. Cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 467.

<sup>124</sup> Ibidem,, p. 222-223. Ante lo intentos de Fodor y Katz, en línea con los planteamientos de Chomsky, de construir una metateoría del lenguaje a partir del cual deducir gramáticas existenciales, Habermas se pregunta: “¿No queda también ligado el lenguaje de la metateoría a la gramática de determinados lenguajes ordinarios? ¿O puede encontrarse un marco categorial independiente de la cultura...?”, p.226.

esquema no es válido para percibir lo esencial: la conexión entre lenguaje y praxis<sup>125</sup>.

#### IV

### **Una propuesta de reconstrucción de la Sociología crítica. El debate sobre las categorías de las Ciencias sociales**

Siguiendo en su crítica a la Sociología lingüística, Habermas opta por subrayar el sentido de la acción frente a enfoques más objetivistas, que contemplan al individuo de forma pasiva, inexorablemente sometido a las formas de vida determinadas por el lenguaje<sup>126</sup>. Por ello analiza primero la relación entre formas de lenguaje y formas de vida, recurriendo a la fundamentación pragmática del entendimiento lingüístico: el entenderse es resultado de un proceso de aprendizaje en el que se encuentran implicados los sujetos de forma activa y que define un saber hacer algo. Con ayuda de la Pragmática, Habermas descubre que el lenguaje y la acción constituyen dos momentos de un mismo juego del lenguaje<sup>127</sup>. Puede decirse con ello que existe una relación inmanente del lenguaje con la praxis, por lo la práctica adquiere así el carácter de fundamento para comprender las reglas lingüísticas<sup>128</sup>.

---

<sup>125</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 216.

<sup>126</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos previos y estudios previos*, p. 26.

<sup>127</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 217-218.

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 220. De ahí su decidido recurso al pragmatismo, a partir de este momento como se percibe en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 66.

En este contexto hay que resaltar que *La Lógica de las Ciencias sociales* propició el acercamiento de Habermas al pragmatismo. Con independencia de los resultados que consiga, la línea abierta por la consideración del lenguaje como un juego ya no la abandonará, porque es una manera solvente de reforzar la unidad de teoría y praxis y el carácter intersubjetivo de la acción social<sup>129</sup>. El *Informe bibliográfico* de finales de la década de los sesenta le permitió ensayar un estilo filosófico distinto y desconocido en Alemania, salvo algunas excepciones.

Sin embargo, el pragmatismo tampoco resuelve la dificultad de fondo, explicar la comprensión. Por eso Habermas se decidió a estudiar los planteamientos hermenéuticos, que permiten romper las “barreras de las totalidades individuales, que son las distintas lenguas”, sin caer por ello en la elaboración abstracta de un lenguaje de lenguajes, antes bien aceptando como un hecho su diversidad<sup>130</sup>.

Por otro lado, para esclarecer la categoría del sentido, fundamental en la Teoría de la Sociedad, Habermas se enfrena a la Teoría sistémica en la versión de N. Luhmann. Ciertamente es que en esta polémica las cuestiones a debatir traspasan el ámbito metodológico, pues en ella se refirió, como veremos, a la derivación ideológica de la Teoría de Luhmann; sin embargo, en lo que afecta a *La Lógica de las Ciencias sociales*, subraya la necesidad de que el sentido sea definido en términos axiológico-culturales y teniendo en cuenta la estructura intersubjetiva de la vida social.

---

<sup>129</sup> La profundización en el pragmatismo se puede percibir como determinante en las *Christian Gauss Lectures* de 1971, recogidas en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, especialmente p. 58 y ss.

<sup>130</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 229.



## *1. La apertura hermenéutica a la categoría del lenguaje*

Así pues el camino que lleva a la Hermenéutica es una exigencia más de la Lógica de las Ciencias sociales. Habermas se inscribe en esa nómina de autores que reinventan la gran Teoría sociológica recurriendo al modelo de la interpretación latente en las investigaciones de H.- G. Gadamer<sup>131</sup>. Más allá de los requerimientos metodológicos ya señalados, puede hallarse un punto de unión entre Hermenéutica y Teoría Crítica en la decidida oposición de ambas al positivismo<sup>132</sup>. Les separa, sin embargo, los propósitos que persiguen. La comprensión para Gadamer es el estrato último, a partir del cual puede elaborarse cualquier conocimiento, ya sea natural o social, actuando como condición trascendental de cualquier acto de entendimiento<sup>133</sup>. Para Habermas, como vimos en el capítulo III, la Hermenéutica no es universalizable, pero perfila una manera específica de acceder a un ámbito de la realidad regido por el interés práctico<sup>134</sup>. Este recurso a la Hermenéutica se explica por la búsqueda de coherencia

---

<sup>131</sup> Cfr. Q. SKINNER, o. c., p. 17, y pp. 31 y ss. Para una visión general de la polémica, cfr. K. O. APEL et ALT., *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt, Suhrkamp, 1971); R. BUBNER, K. CRAMER, R. WIEHL (eds), *Hermeneutik und Dialektik*, Vol I y II (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1970). J. BLEICHER, *Contemporary Hermeneutics. Hermeneutics as Method, Philosophy and Critique* (London and New York, Routledge, 1980), especialmente 152-164. Un tratamiento más amplio lo ofrece A. HARRINGTON, *Hermeneutic Dialogue and Social Science. A critique of Gadamer and Habermas*, o. c.,; para las implicaciones de este debate en la Teoría Crítica, cfr. J. MENDELSON, "The Habermas-Gadamer Debate", *New German Critique*, nº 18 (1979), pp. 44-73.

<sup>132</sup> Cfr. W. OUTWHITE, en "Hans-George Gadamer", recogido en *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, cit., p. 45. De hecho, la hermenéutica aparece en las obras en las que Habermas se opone a la metodología positivista, como *Ciencia y técnica como ideología y Conocimiento e interés*. Asimismo, J. BLEICHER, o. c., p. 152.

<sup>133</sup> Con independencia de las diferencias, lo cierto es que la fenomenología hermenéutica de Heidegger y desarrollada por Gadamer ha sido un hito importante en la transformación metodológica de la filosofía, cfr. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I, cit., p. 23.

<sup>134</sup> *Conocimiento e Interés*, p. 183. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 170. Lo mismo reconoce A. GIDDENS, en "Jürgen Habermas", en *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, cit., p. 122.

interna, como vía para salvar las dificultades de la contingente variabilidad de la explicación lingüística, al referir la acción social a diferentes redes culturales, resolviendo las pretensiones universalistas de las Ciencias sociales sin quebrar la unidad de la razón<sup>135</sup>.

La posibilidad de traducción lingüística hace superflua la posibilidad de un metalenguaje, porque los lenguajes ordinarios, enraizados socio-históricamente, pueden ser trascendidos tanto internamente, recurriendo a otras expresiones del mismo lenguaje para cifrar lo que aparece como inefable, como externamente, ya que los lenguajes son recíprocamente traducibles. Habermas propone para referirse a este fenómeno los calificativos de autotranscendencia<sup>136</sup> o reflexividad<sup>137</sup>.

Por otro lado, desde un punto de vista práctico, la Hermenéutica permite tematizar las estructuras lingüísticas sin necesidad de superar la red simbólica, dando por supuesto el trasfondo lingüístico y posibilitando una crítica que actúa internamente y que otorga dinamismo tanto al lenguaje como a la vida social. En este sentido, es particularmente importante que, a diferencia de Wittgenstein, Gadamer considere que las formas de vida el lenguaje que decanta y que se institucionalizan no se encuentran encuadradas en marcos cerrados; por el contrario, constituyen “una demarcación de horizontes [...] abiertos y se desplazan: nos introducimos con ellos y ellos a su vez se mueven con nosotros”<sup>138</sup>, estableciendo la esfera de lo posible y comprensible. Con ello se acepta el dinamismo y la necesaria apertura del orden social, frente a una

---

<sup>135</sup> Cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 229. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 188.

<sup>136</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 230.

<sup>137</sup> *Ibidem*, p. 278. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 342.

<sup>138</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 233.

concepción inmovilista. Pero las formas de vida no sólo se encuentran en permanente auto-definición, sino también en contacto con formas de vida ajenas: de ahí que el enfrentamiento de lo propio con lo inicialmente considerado extraño genere revisiones y reconfiguraciones de carácter permanente, tanto en un plano horizontal como vertical (en contacto con tradiciones y generaciones).

Habermas es consciente de la positiva contribución de los planteamientos hermenéuticos<sup>139</sup>, que permiten certificar que el intérprete vive en el contexto de una tradición, pertenece a esa tradición y sus expectativas se encuentran determinadas por el horizonte “preformado por esa tradición”. Es lo que expresa la categoría de la pre-comprensión: “La comprensión hermenéutica [...] se ve atrapada por el contexto en que el sujeto que pretende entender ha empezado adquiriendo sus esquemas de interpretación”<sup>140</sup>. Eso le sirve para enfrentarse a otras corrientes intelectuales y a la suya propia; en este sentido, permite superar las deficiencias del planteamiento fenomenológico y el puramente lingüístico<sup>141</sup>.

La categoría de la objetividad en las Ciencias sociales adquiere una nueva determinación ya que, desde Gadamer, se ha caído en la cuenta de que la objetividad sólo puede venir respaldada por una participación de

---

<sup>139</sup> Según J. MENDELSON, la atención que presta Habermas a la Hermenéutica de Gadamer revela su apertura a las corrientes intelectuales contemporáneas, frente a la cerrazón de los primeros teóricos críticos, o. c., p. 47.

<sup>140</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 279. Sobre la precomprensión y la Hermenéutica en general, puede verse M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Hermenéutica y Derecho. Observaciones preliminares para un adecuado planteamiento del tema* (Valencia, 1977).

<sup>141</sup> Cfr. *Conocimiento e interés*, p. 186. Lo que pone de manifiesto la precomprensión no es la posibilidad de tematizar en el contexto cultural del propio intérprete sino la imposibilidad de hacerlo en el vacío, como presuponen quienes reivindican el modelo de un investigador neutral: ese mismo ya parte de un determinado contexto cultural que actúa de espaldas a él mismo.

carácter reflexivo en el torrente de la tradición, como actitud reflexiva del científico ante su propia implicación, que, de otra manera, sería víctima de una ilusión al pretender disimular su vinculación a la situación hermenéutica de partida. La primera aportación de la Hermenéutica a la Lógica de las Ciencias sociales es la de considerar al científico implicado en el contexto que trata de aclarar, como dice Habermas, un observador participante. De esa forma rompe con el hechizo objetivista de un investigador abstracto, pero sin mermar la objetividad del saber, es más, posibilitándola<sup>142</sup>.

Pero también la perspectiva que ofrece la Hermenéutica es esperanzadora en cuanto solventa la difícil y polémica relación de la teoría con la práctica. La comprensión hermenéutica y la interpretación posibilitan la aplicación de un determinado contenido textual a una situación dada; así ocurre en uno de los modelos hermenéuticos más sobresalientes, la interpretación judicial. Comprender es, pues, aplicar el contenido y ello desde un punto de vista práctico, en sentido aristotélico. En el caso de las Ciencias sociales el modelo es similar. Para Habermas, el hombre es un animal simbólico, que aclara o despeja su autocomprensión a partir de la interpretación de la tradición en la que vive, y es esa comprensión la que guía u orienta su acción. Se trata de cuestiones que según él se basan en la aceptación o rechazo de estándares, valores o normas de acción que se deciden en un consenso discursivo en el que se ejercita la retórica<sup>143</sup>. De ahí que resulte tan decisivo el carácter práctico – es decir, reflexivo, internalizado y global, esto es, como un saber verse o proyectarse- del que depende el consenso comunicativo; consenso que

---

<sup>142</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 188. Allí Habermas hace un recuento de las posibilidades metodológicas de la hermenéutica.

<sup>143</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 279.

posibilita la continuidad histórica vertical –dentro de la propia tradición- y horizontal –como mediación de grupos y culturas-. Esa continuidad, se da por supuesta, y por ello la Hermenéutica sólo actúa deliberadamente cuando se produce la ruptura de la intersubjetividad<sup>144</sup>, esto es, en los casos en los que es evidente la discontinuidad del acuerdo y de la autocomprensión<sup>145</sup>.

## 2. *El lenguaje entre la libertad y la dominación ideológica. Críticas a Gadamer*

A partir de estas consideraciones resulta incuestionable la importancia radical de la Hermenéutica para la Metodología de las Ciencias sociales. Sin embargo, hay un punto de fricción entre Habermas y Gadamer: es la pretensión de universalidad de la Hermenéutica<sup>146</sup>. Gadamer intentó aclarar en cierto sentido su significado en el prólogo a la segunda edición de *Verdad y método*, en el que, retomando la crítica de Kant, advierte que su intención es analizar hasta qué punto es posible la comprensión en general. Así, la universalidad por la que aboga es la “mostrar lo que es común a toda manera de comprender” -científica, artística, religiosa o histórica- subyacente a cualquier método. Frente a esta pretensión de universalidad, Habermas recuerda, sin examinarla, la contribución de Piaget al pensamiento operacional –en las que se trata de

---

<sup>144</sup> Ibidem, p. 249- 252.

<sup>145</sup> Ibidem, p. 235 y p. 278. Repárese en las connotaciones psicológicas: ciertamente las patologías mentales son también una quiebra profunda en la biografía personal del afectado. De ahí la radicalización que propondrá Habermas con la hermenéutica psicoanalítica.

<sup>146</sup> En este sentido, Habermas sostiene que Gadamer pretende, después del decretado final de la filosofía, recuperar su pretensión de verdad, estableciendo la hermenéutica como una propredéutica necesaria tanto para la Ciencia como para cualquier tipo de saber, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 349 y p. 353.

explicar el fundamento pre-lingüístico de algunas categorías básicas del pensamiento científico- y las posibilidades de una teoría general de los lenguajes naturales en el marco de la Lingüística generativa<sup>147</sup>.

Pasemos por alto las limitaciones teóricas que Habermas advierte para adentrarnos en las que de verdad nos interesan: las metodológicas. En este sentido, para él Gadamer resulta demasiado deudor de la tradición y de la autoridad, explicable a la luz de la Historia de la Hermenéutica, hasta el punto de identificar tradición e interpretación<sup>148</sup>. De por sí, el descubrimiento del pre-juicio como condición posibilitante del juicio es un factor relevante para la Lógica de las Ciencias, y no sólo de las sociales. Pero de ello no puede derivarse, como parece hacer Gadamer, una rehabilitación del prejuicio como tal<sup>149</sup>. Eso restaría calidad científica a una Sociología que, como la de Habermas, hace de la crítica un elemento sustancial la praxis emancipadora.

Hay dos cuestiones que merecen una mayor explicación. La primera es la relación entre prejuicio y conocimiento. Según la interpretación que Habermas hace de *Verdad y Método*, Gadamer acepta los prejuicios, con independencia de su contenido, porque entiende que existe una relación privilegiada entre ellos y el saber; por ello reconoce la autoridad de la

---

<sup>147</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 284 y p. 285.

<sup>148</sup> Paul Ricoeur ha explicado con acierto que la Hermenéutica puede ser interpretada a la luz del significado o a la luz de la sospecha; la propuesta de Gadamer lo hace en el primer sentido. Por eso mismo, para Ricoeur también hay que completar *Verdad y Método* con un planteamiento más materialista que haga posible la crítica social. Sobre este punto, cfr. W. OUTHWHITE, "H. G. Gadamer", en Q. Skinner, *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, cit., p. 44. Para las relaciones entre el pensamiento de Ricoeur y Habermas, cfr. J. BENGEOA, *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea* (Barcelona, Herder, 1992), p. 157 y ss.

<sup>149</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 254.

tradición<sup>150</sup>. Pero no existe ninguna prueba *ex ante* que nos lleve a admitir la vinculación entre tradición y conocimiento; a diferencia de Gadamer – para quien el juicio supone siempre prejuicio- Habermas considera que un prejuicio aceptado por su relación con el saber deja de ser tal y se transforma en ser saber mismo<sup>151</sup>.

La segunda cuestión se refiere al alcance práctico de la Hermenéutica. Si la estructura interpretativa de ésta nos llevara al hermanamiento del prejuicio con la tradición y el conocimiento, se impediría que la fuerza de la reflexión desplegara sus efectos. Pero es necesario destacar que para Habermas es capital el alcance práctico de la interpretación. La apropiación reflexiva de la tradición puede conducir, bien a reconocer su contenido cognoscitivo, con lo que el prejuicio tradicional se mantiene, como veíamos, pero convertido en conocimiento; o bien a anunciar la ruptura con la tradición cultural que hasta ese momento dominaba la reflexión humana<sup>152</sup>. Habermas contempla el problema de la comprensión a la luz de un futuro emancipado.

Para Gadamer la validez ontológica del lenguaje y de la interpretación no es superable; según él, el diálogo que somos no puede ser trascendido. En cambio, Habermas preconiza una visión más pluralista y, junto a la importancia categorial del lenguaje, señala la existencia del trabajo y del poder o, como se ha dicho, la influencia de condiciones materiales<sup>153</sup>. Sin negar su cualidad metainstitucional, descubre la faz

---

<sup>150</sup> Ibidem, p. 255.

<sup>151</sup> Ibidem, p. 302. Asimismo, Cfr., *Teoría y Praxis*, p. 22. Y *Teoría de la acción comunicativa*, p. 189.

<sup>152</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 255, p. 301 y p. 302-306. *Teoría y Praxis*, p. 22.

<sup>153</sup> *Teoría y Praxis*, p. 20. Cfr., también K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, en donde subraya la necesidad de mediar la hermenéutica con la crítica de las ideologías, p. 49..

jánica de los fenómenos lingüísticos; éstos constituyen una instancia normativa y liberadora, pero el lenguaje que “es *también* un medio en que se reproduce el dominio y el poder social [...] es *también* ideológico”<sup>154</sup>, pseudocomunicación<sup>155</sup>. Esto ocurre cuando las fuerzas materiales se adueñan de los medios lingüísticos y los metabolizan ideológicamente. Si se reconoce la reductibilidad de la acción social a lenguaje es posible un trasvase de la facticidad social al lenguaje: así, ciertamente, el lenguaje inmanentemente conlleva la interacción comunicativa, pero los sistemas sociales pueden utilizar la flexibilidad del lenguaje y trasmutar su finalidad comunicativa en instrumental.

De todo esto resulta que los límites de la Sociología hermenéutica coinciden con los límites del lenguaje. Existe además una coincidencia entre el ámbito de aplicación de la Hermeneútica y los límites de la comunicación lingüística normal: “La Hermeneútica nos ha enseñado que, mientras nos movamos en el lenguaje natural, siempre somos participantes y no podemos rebasar el papel [...], somos prisioneros de la falsa conciencia [...]. La experiencia hermenéutica del límite consiste, pues, en que descubrimos, como tales, malentendidos generados sistemáticamente –pero sin poder entenderlos trayéndolos a concepto-”<sup>156</sup>. Por ello, el enfoque hermenéutico propio de una hermenéutica materialista no nos sirve.

---

<sup>154</sup> Ibidem, p. 257.

<sup>155</sup> Ibidem, p. 301.

<sup>156</sup> Ibidem, 287.



### 3. *El sentido. Errores categoriales e ideológicos de la Teoría sistémica de N. Luhmann*

Como reconoce Habermas, la Teoría sociológica de Luhmann ha desarrollado el funcionalismo de Parsons y ha mejorado el análisis de éste gracias a la utilización de la Cibernética. La Teoría de los sistemas se propone, de esta forma, dar una respuesta definitiva a las Ciencias sociales, hasta el punto de que pretende ser el único camino admisible desde un prisma científico para entender la Sociedad. Luhmann intentó elaborar una Teoría de la Sociedad científica, que fuera accesible en términos empíricos, y consiguió ofrecer una Teoría de la evolución social que, aunque limitada a la ampliación del campo de la acción instrumental y estratégica, favorece la consideración del desarrollo histórico de los sistemas sociales como un proceso paulatino de aprendizaje, en función del cual se deslindan del entorno y hacen frente a los desafíos de su propia supervivencia<sup>157</sup>.

Pero en el enfoque teórico de Luhmann es posible encontrar dificultades teóricas, metodológicas y prácticas<sup>158</sup>. Con independencia de que siguiera muy de cerca la tradición de la gran Teoría sociológica, contempla la Sociedad desde un restringido punto de vista científicista, que concibe el sistema social como una unidad de resolución de problemas

---

<sup>157</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 408 y ss. Véase al respecto J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *La perspectiva sociológica* (Madrid, Taurus, 1992), p. 244-247.

<sup>158</sup> El compendio del debate entre ambos se publicó con el título de *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie-Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971). Hemos seguido la traducción italiana realizada por Riccardo di Corato (Milano, Fabbri, 1973).

técnicos<sup>159</sup>. Se trata de una teoría objetivista que impide ver los márgenes y los límites de los cambios y de las transformaciones sociales, porque reduce todos los elementos a su conciliación con el dogma de la equivalencia funcional<sup>160</sup>. En la búsqueda de un paradigma teórico suficiente, que combine objetividad, sentido, comprensión y acceso empírico, Habermas critica la visión de Luhmann, porque a su juicio incurre en un error categorial<sup>161</sup>. Para explicarlo, rastrea algunas de las contribuciones más importantes de Luhmann. El sistema, entendido como una unidad estructurada, que se mantiene y asegura su supervivencia frente a un entorno, funciona por medio de autoestabilizaciones y sobre la base de la categoría de reducción de la complejidad. El error consiste en reducir el problema de la conservación a la relación entre sistema y entorno y en la generalización de las categorías cibernéticas en el estudio de la Sociedad<sup>162</sup>.

Habermas diferencia la conservación externa del sistema, basada en la apropiación de la naturaleza exterior, de la conservación de la identidad que hace referencia al entramado axiológico cultural. Más tarde estableció las categorías conceptuales de sistema y mundo de la vida social con el fin de superar el parcial campo de investigación de la Teoría sistémica; a partir de ellas diferencia la integración sistémica y la integración social. Por el momento, interesa destacar que en el examen crítico de las principales Teorías sociales contemporáneas, Habermas encuentra sus propuestas reducidas e ineficaces para una visión global de la Sociedad. De ahí que en la década de los sesenta del siglo pasado, al enfrentarse al

---

<sup>159</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 11.

<sup>160</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>161</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 312.

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 317.

paradigma de la Teoría sistémica, aluda a ciertos problemas. Entre otros, el más importante es el que se refiere a la no diferenciación en el proyecto de Luhmann entre cuestiones relativas al mundo exterior –al entorno del sistema- y la referencia al marco de un mundo cultural constituido como sentido intersubjetivo.

Habermas explica que sin referencia a ese mundo cultural no puede aprehenderse completamente la realidad del sentido. A diferencia de la visión funcionalista de sentido que ofrece Luhmann, entiende que los sistemas sociales, debido a su conformación cultural, operan de dos maneras: por un lado, cierto es que, a través de informaciones se enfrentan cognitivamente al entorno, pero el problema de la conservación no puede limitarse a un entendimiento funcionalista; por otro lado, la conservación no hace referencia exclusivamente a la conservación funcional o instrumental del sistema, sino que se plantea en términos de vida buena, es decir, según criterios axiológicos y culturales. Por ello afirma que lo que en el planteamiento de Luhmann es el problema último, el de la conservación y supervivencia de las estructuras, para una Teoría de la Sociedad que no renuncie a la categoría cultural del sentido se plantea como penúltimo: en efecto, la solución a las cuestiones de conservación y equilibrio depende de soluciones históricas variables por interpretación cultural. La conclusión de Habermas resulta obvia: “A la Teoría sistémica de la Sociedad ha de antecederle una Teoría de los sistemas de interpretación, que fijan la visión del mundo y garantizan la identidad”<sup>163</sup>. Frente a esta necesidad, a este déficit de la Teoría de sistemas, es preciso elaborar una Teoría de la Sociedad construida a dos bandas, que se

---

<sup>163</sup> Ibidem, p. 320-326.

sustente sobre las categorías sociológicas de mundo de la vida social y de sistema.

Aunque en la Teoría de sistemas de Luhmann reconoce la categoría del sentido, lo construye de manera científicista y objetivista porque lo admite desde la perspectiva externa que domina todo su análisis<sup>164</sup>. La categoría del sentido, según la contempla Habermas, resulta incompatible con las pretensiones de la Teoría sistémica. Las razones son fáciles de entender. El sentido para las Ciencias sociales remite al mundo de la vida social, en la que, debido al intercambio simbólico, se evidencia su constitución intersubjetiva. Sólo de esa manera es posible unir la comprensión del sentido con la objetividad que supone el entendimiento intersubjetivo. Sin embargo, Luhmann contempla el sentido desde una visión nomológica; cierto es que elimina los aspectos de la subjetividad trascendental presentes en la visión fenomenológica; pero entiende el sentido como algo producido por el sistema social, sin referirse a la intersubjetividad del mundo de la vida social<sup>165</sup>. Para Habermas no es posible proveer de sentido a los sistemas sociales ni ideológica ni tecnocráticamente, porque éste remite al diálogo entre los ciudadanos. “El sentido como concepto básico de la comunicación lingüística cotidiana no define ni una forma de reducción de la complejidad, ni tampoco provee a la conservación de esta última; esta categoría rompe más bien el marco de la Teoría de sistemas, porque remite a la simple y virulenta dependencia de la acción comunicativa respecto del discurso, dejando con ello claro

---

<sup>164</sup> Ibidem, p. 339.

<sup>165</sup> Ibidem, p. 345. Véase también *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 379 y ss. Y E. UREÑA, o. c., p. 100 y J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, o. c., p. 247.

que los sistemas de acción sólo pueden funcionar como tales en la medida en que son más que sistemas de adaptación”<sup>166</sup>.

Desde el punto de vista de la Teoría de la acción, la concepción sistémica de Luhmann, al tener en cuenta la conservación de la Sociedad en función de los retos que le presenta el entorno, reduce la comprensión de la acción a su punto de vista instrumental. Para Luhmann, la Teoría de la Sociedad tiene que ser entendida en su funcionalidad<sup>167</sup>, por lo que ha de renunciar por principio al ámbito de la interacción, salvo en su funcionalidad para los fines del mantenimiento del sistema<sup>168</sup>. Lo mismo ocurre con el concepto de la verdad de Luhmann; se trata de uno de los medios que, en la mirada instrumentalizadora de la Teoría sistémica, favorecen la conservación del mismo. Por ello, para Habermas esta visión es esencialmente incompatible con una Teoría de la Sociedad que se quiera fundar en la intersubjetividad del entendimiento lingüístico.

Por otro lado, Habermas enjuicia las consecuencias prácticas de la Teoría sistémica de Luhmann y ve en ella un planteamiento ideológico. Siguiendo al positivismo, no puede concebir una versión veritativa de la praxis por lo que, al eliminar la distinción entre teoría y praxis, incurre en el planteamiento de la tecnocracia, la tecnología social y las decisiones con respecto a las cuestiones de trascendencia práctica. Como ya se indicó, Habermas está convencido que sobre las cuestiones de sentido, de valores, no es posible una respuesta técnica. De hecho, la Teoría de sistemas impide el establecimiento de una Teoría Crítica de la sociedad, al eliminar como infundado todo planteamiento que consista en ir más allá

---

<sup>166</sup> Ibidem, p. 352.

<sup>167</sup> Ibidem, p. 367. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 27.

<sup>168</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, 388.

de la mera conservación del sistema e introduzca el factor de la intersubjetividad. Otro ejemplo es la reducción de la legitimidad de los sistemas sociales a cuestiones de procedimiento legal<sup>169</sup>.

#### *4. El Psicoanálisis como Teoría de la Sociedad científica y crítica*

Las alternativas científicas analizadas por Habermas son claramente deficitarias, aunque han servido para delimitar las categorías metodológicas más relevantes: la objetividad, la comprensión, el sentido, el lenguaje, la crítica..., imprescindibles para renovar la Sociología y elaborar una de tipo crítico-hermenéutico sin obviar su cientificidad<sup>170</sup>. No es de extrañar que, después de rechazar el conservadurismo práctico de la Hermenéutica, Habermas recurra a la obra de Freud<sup>171</sup>. Explicaremos las razones que llevaron a examinar el psicoanálisis como modelo de Ciencia Crítica. Son, por un lado, razones de carácter epistemológico y, por otro, de carácter práctico-social<sup>172</sup>.

---

<sup>169</sup> Ibidem, p. 400.

<sup>170</sup> *Teoría y Praxis*, p. 21 y ss. El análisis de la Sociología le conducirá más tarde a la elaboración de una epistemología pluralista, como hemos visto en el capítulo III de esta investigación.

<sup>171</sup> Freud está presente en la trayectoria intelectual de Habermas. Un análisis especialmente exhaustivo e interpretativo de la obra de Freud aparece en *Conocimiento e Interés*, p. 270 y ss. Asimismo la referencia a Freud revela la continuidad de Habermas con el marxismo modernizado de la Escuela de Frankfurt. Es importante notar que la relación de Marx con Freud es una característica original de la Escuela de Frankfurt, aunque al cabo de los años, sobre todo en los sesenta, constituyera algo habitual especialmente en los pensadores franceses. Entre los considerados, desde un punto de vista heterodoxo, frankfurtianos, se han ocupado de integrar ambos sistemas E. Fromm y H. Marcuse, entre otros. Habermas insistirá en entender también a Freud como un superador de Marx, que permite, por ejemplo, entender la ideología como un fenómeno patológico de comunicación distorsionada, cfr. *Conocimiento e interés*, p. 278. Asimismo, cfr. J. BLEICHER, o. c., p. 156.

<sup>172</sup> Cfr., K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. II, p. 53.

Según las primeras, el psicoanálisis cumple una serie de funciones que avalan el estudio científico de la Sociedad<sup>173</sup>. En primer lugar, supera el enfoque positivista y permite comprender el sentido<sup>174</sup>. Asimismo aporta una visión más amplia, porque clarifica los motivos inconscientes en los que se materializa la represión<sup>175</sup> –que constituyen, en términos fisicalistas y en el sentido de que el sujeto no interviene en ellos, más que motivos causas de la acción-. En segundo lugar, cuenta con un criterio de falsación específico, que no ofrecen las Teorías sociales subjetivistas<sup>176</sup>. Porque, a diferencia de los criterios que guían a las Ciencias naturales, el psicoanálisis basa su eficacia en el éxito o fracaso de la resolución del conflicto, sin que su déficit operacional impida falsar la teoría. Como señala Habermas, permite que “la experiencia de la reflexión” se confirme a través de su consumación, es decir, a través del éxito terapéutico<sup>177</sup>. En tercer lugar, supera las barreras culturales y lingüísticas, que limitaban el enfoque hermenéutico.

Gracias a la metodología psicoanalítica se puede romper el hechizo de la represión y superar las barreras del lenguaje; pero eso sólo será posible si contamos con criterios ideales, que partan de una situación arquetípica de comunicación. Mientras que la Hermenéutica no puede deslindar los casos comunicativos con los pseudocomunicativos, el

---

<sup>173</sup> Así lo ha señalado, por ejemplo, A. Giddens al interpretar la obra de Habermas, teniendo en cuenta que el psicoanálisis satisface por un lado las exigencias de la hermenéutica y las radicaliza y por otro las posiciones de una Ciencia empírica, cfr. A. GIDDENS, “Jürgen Habermas”, en Q. SKINNER, *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, cit., p. 122-123.

<sup>174</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 265. *Conocimiento e Interés*, p. 229.

<sup>175</sup> De ahí que Habermas lo considere como una vertiente más profunda de la hermenéutica, cfr. *Conocimiento e Interés*, p. 217.

<sup>176</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 269. *Conocimiento e interés*, p. 229.

<sup>177</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 270. *Conocimiento e interés*, p. 258.

psicoanálisis sí puede hacerlo: Freud ofreció una versión de la comunicación distorsionada en su Teoría de la cultura<sup>178</sup>.

En cuanto a las razones práctico-sociales, el psicoanálisis cumple funciones normativas y permite la crítica social, con repercusiones prácticas en la realidad socio-política. Es, pues, a la vez, teoría y terapia, teoría y praxis<sup>179</sup>. ¿Cómo alcanza eficacia práctica? La relación entre el médico y el paciente, a juicio de Habermas, es práctica porque con ella se inicia un proceso de autorreflexión; en este sentido, en el diálogo terapéutico el paciente se autoproyecta y rompe las represiones. La aplicación de este modelo a escala social obligaría a incidir en la importancia de los procesos de formación de la voluntad política, que, como el diálogo terapéutico, servirían para alcanzar la emancipación; de ahí que el interés que guía a las Ciencias sociales críticas sea emancipatorio, liberando al sujeto de poderes hipostasiados<sup>180</sup>.

##### *5. Hacia una nueva Sociología crítica*

En el conflicto con las numerosas escuelas y corrientes de pensamiento que examina, resulta que las disputas metodológicas distan mucho de estar resueltas. Por ello, Habermas opta, antes de intentar superar el psicoanálisis, por explicar las categorías epistemológicas de las Ciencias físico-naturales, culturales y críticas. A este respecto resalta la especificidad de la comprensión en el terreno de las Ciencias sociales, sin que esto suponga abandonar la objetividad empírica necesaria en cualquier

---

<sup>178</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 287-288. *Conocimiento e interés*, p. 279. *Teoría y Praxis*, p. 27.

<sup>179</sup> Cfr., *Conocimiento e interés*, p. 283. Como ya hemos indicado, la práctica conduce a la autocomprensión de los sujetos, cfr. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 278-279.

<sup>180</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 172.



enfoque científico. Surge así la necesidad de una nueva lógica y, a partir de ella, la reformulación de la teoría de los intereses rectores del conocimiento, que tratan de encontrar una base epistemológica y cuasitrascendental a una consideración científica trimembre, en la que el interés por la emancipación adquiere una relevancia capital.

Importa destacar los empeños en ese primer momento de fundamentar una Metodología sociológica unitaria<sup>181</sup>, una Sociología que trascienda tanto los márgenes empíricos como hermenéuticos y que presenta en una forma ecléctica los siguientes caracteres:

En primer lugar, un *carácter empírico objetivo*. La Sociología, como disciplina científica, no puede olvidar la referencia a la experiencia social, una referencia que desde Comte es constante en los análisis sociales. Si se prescindiera de ella, carecería de eficacia y, con mayor razón, no podría ser considerada científica en función de los estándares aceptados. Además tiene en cuenta las aportaciones de la Teoría analítica.

En segundo lugar, la Sociología ha de tener un *carácter hermenéutico-comprensivo*. La problemática de la traducción de las recomendaciones técnicas a la conciencia práctica de los ciudadanos es decisiva para entender que esta nueva reflexión sobre lo social ha de conjugar el procedimiento analítico con el hermenéutico, toda vez que las situaciones sociales que se perciben empíricamente no son, por su carácter humano, hechos brutos. El sociólogo o investigador social ha de “interpretar” los datos, las acciones y las instituciones en el “marco de una

---

<sup>181</sup> En el sentido de que integre, como veremos, el planteamiento analítico con el hermenéutico. Es decir, Habermas pertenece a la estirpe de aquellos que quiere conciliar dos tradiciones “arguyendo que una Teoría satisfactoria de la explicación social ha de tener en cuenta tanto los significados como las causas de los fenómenos sociales”, cfr. Q. SKINNER en “Introducción”, o. c., p. 17.

autocomprensión de los grupos sociales determinada por la tradición”<sup>182</sup>. Ahí reside la importancia de la Hermenéutica, sobre todo porque con ella existe la posibilidad de hacer un estudio científico de la realidad social, que no se mantenga en los rígidos márgenes de análisis de la situación social, sino que “posea eficacia práctica”<sup>183</sup>. En el plano metodológico lo relevante es explicar el acceso en términos de comprensión a un ámbito objetual simbólico<sup>184</sup>.

En tercer lugar, se trata de una *Sociología histórica*. La referencia a la Historia es una constante en toda la obra de Habermas. Desde un principio reivindicó la orientación histórica de la Sociología, olvidada por el cientificismo social<sup>185</sup>. No obstante, en *La Lógica de las Ciencias sociales* predomina una perspectiva estática, que se completa con sus investigaciones reconstructivas y evolutivas de otros trabajos.

Y en cuarto lugar, la Sociología debe ser *crítica*. Para demostrarlo hizo un estudio crítico de los sociólogos más importantes del siglo XX, con el único fin de aprovechar lo acertado de sus planteamientos y lograr construir un Sociología crítica, dialéctica, que no sólo ofrezca una imagen adecuada de lo social, sino que pretenda adquirir eficacia práctica para de remediar las patologías sociales: una Sociología que constituya una aplicación a escala social de la terapia psicoanalítica<sup>186</sup>.

---

<sup>182</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 102.

<sup>183</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>184</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 22.

<sup>185</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 29.

<sup>186</sup> La presencia del psicoanálisis es fundamental en la Escuela de Frankfurt y en la primera parte de la producción de Habermas, aunque, como ha advertido Giddens, después la presencia de Freud no es constante.



## CAPÍTULO VI

### PROYECTOS PROVISIONALES DE TEORÍA DE LA SOCIEDAD. ANÁLISIS DE LA CATEGORÍA SOCIOLOGICA DE “CRISIS SOCIAL”

En 1971 Habermas comenzó a trabajar en la dirección, junto con Carl-Friedrich Weizsäcker, en el Instituto Max Planck, dedicado a “La investigación de las condiciones de vida del mundo técnico-científico”, puesto que ocuparía hasta 1981. Esta designación le obligó a trasladarse a Starnberg. Durante este tiempo, sus preocupaciones intelectuales continuaron la línea de *La Lógica de las Ciencias sociales*. La necesidad de reformular la Teoría Crítica se une así a la insuficiencia que representan las Teorías sociológicas contemporáneas<sup>1</sup>. Profundizó en el estudio de las Teorías reconstructivas, destacando su potencial teórico-científico. También examinó científicamente los sistemas sociales del momento; en particular algunas de las tesis contenidas en *Ciencia y técnica como ideología* adquirieron una confirmación definitiva en su investigación sobre el capitalismo tardío.

---

<sup>1</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUSS, *The Frankfurt School*, cit., p. 658.

En este sentido, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* fue el primer fruto intelectual de su trabajo en el Instituto de Starnberg<sup>2</sup>. Publicado en 1973, en este libro reexamina el sentido de las crisis sociales a partir de la unificación metodológica de la Teoría de la acción y la Teoría de sistemas, una tarea que después resolverá en su *Teoría de la acción comunicativa*<sup>3</sup>. De ahí que este ensayo, que se puede considerar como una de sus principales contribuciones a la Teoría social y Política contemporáneas, suponga una avanzadilla teórica. Al estudiar las crisis sociales, se refiere a la necesidad de unir la perspectiva del observador, como propone la Teoría social objetivista, en particular la Teoría de sistemas, con la perspectiva del participante en el mundo de la vida social, como indicaba la Teoría de la acción. No está de más, por ello, resaltar que este ensayo es fundamental para entender la transformación de paradigma, desde una Teoría de la Sociedad planteada en términos monológicos a otra fundada en la intersubjetividad de la comunicación lingüística. Se percibe ya una configuración, si bien provisional, de algunas de las categorías fundamentales de su Teoría de la Sociedad. En primer lugar, las categorías de sistema y mundo de la vida social suponen una certificación sustantiva de su decisión de completar metodológicamente la perspectiva de la acción y la perspectiva del sistema. En segundo lugar, se diferencia claramente la integración social y la integración sistémica, mostrando la estructura de los sistemas sociales.

---

<sup>2</sup> El título original es *Legitimations probeme im Spätkapitalismus* (Frankfurt a. M, Suhrkamp, 1973). La primera edición en castellano, trad. de J. L. Etchverry, se publicó en Buenos Aires, ed. Amorrortu, 1975. Seguimos, sin embargo, la edición de Cátedra (Madrid, 1999).

<sup>3</sup> Durante la esta etapa intermedia, Habermas trató de conciliar ambas perspectivas. Cfr. J. HABERMAS, *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 379 y 380. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 289.

En *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976)<sup>4</sup>, Habermas reúne los estudios previos y el desarrollo empírico de las intuiciones de *La Lógica de las Ciencias sociales*. El libro resulta ser una miscelánea interesante en esta etapa intermedia porque los artículos que recoge fueron escritos a partir de 1973. Se dividen en bloques temáticos, pero orientados por una investigación que conduce inexorablemente al actuar comunicativo, como él mismo confiesa<sup>5</sup>. En el prólogo afirma que, aunque la Teoría del actuar comunicativo tiene por finalidad resolver problemas de índole filosófica, relativos a la Teoría de la racionalidad, su necesidad metodológica y conceptual surgió tras estudiar la evolución social y las aportaciones de las Ciencias reconstructivas, desde Piaget hasta Kohlberg. Por eso *La reconstrucción del materialismo histórico* anticipa algunas novedades que aparecen en la *Teoría de la acción comunicativa*.

## I

### **La reformulación de algunas categorías marxistas**

El materialismo, se ha dicho repetidamente, no es algo exclusivo del marxismo. En la Historia de la Filosofía hay varias corrientes que, explícita o implícitamente, profesan o aceptan la visión materialista y que han ejercido una poderosa influencia en la delimitación definitiva del materialismo histórico. Fueron sobre todo los materialistas del siglo XVIII quienes, bien por la aplicación del materialismo al hombre, originaron una

---

<sup>4</sup> Cfr. J. HABERMAS, *Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1976). La traducción que hemos seguido es la de J. Nicolás y R. García (Madrid, Taurus, 1981).

<sup>5</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 9.

antropología mecanicista (Le Mettrie), o bien ofrecieron una concepción naturalista del mundo, al estilo de Holbach, que según A. Schmidt está muy próximo a los postulados de la Escuela de Frankfurt<sup>6</sup>. Y, a principios del siglo XIX, sirvió de hilo conductor entre el materialismo ilustrado y el histórico de K. Marx<sup>7</sup>.

Habermas contempla el marxismo como una Teoría social que, con matices, dista todavía mucho de estar agotada. Aunque hace una contundente crítica de algunos de sus postulados centrales –el reduccionismo técnico, la Teoría del valor trabajo y su obsoleta Filosofía de la Historia-, también su propio proyecto filosófico puede ser entendido como una apuesta por la revitalización de la Teoría de la Sociedad que, sin olvidar el alcance crítico y la necesidad de subrayar el cambio social, no renuncie a ser científica. Emplea deliberadamente el término reconstrucción y apela a la conversión de la Teoría social en una ciencia reconstructiva, que permita examinar la evolución social por medio de hipótesis y como un proceso de aprendizaje de competencias<sup>8</sup>.

### *1. El reduccionismo positivista de la praxis en el marxismo*

En ocasiones resulta ambigua la posición de Habermas sobre el marxismo. Denuncia la inaplicabilidad de algunos de sus aspectos. No es verdad, afirma, que el desarrollo de las fuerzas productivas conduzca

---

<sup>6</sup> Cfr. C. GEYER, *Teoría Crítica. Max Horkheimer y Theodor W. Adorno*, cit..., p. 162, p. 166 ss. Véase también, W. POST & A. SCHMIDT, *El materialismo. Introducción a la filosofía de un sistema* (Barcelona, Herder, 1976), p. 8.

<sup>7</sup> Cfr. W. POST & A. SCHMIDT, o. c., p. 27.

<sup>8</sup> Cfr. T. FLOOD, “Jurgen Habermas’s critique of marxism”, p. 462, en *Science and Society* (XLI), nº 1, 1977, pp. 448-464. Cfr. N. S. LOVE, “What’s left of Marx”, recogido en S. K. White (Ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995), p. 46.

inexorablemente al reino de la libertad<sup>9</sup>. Esta afirmación puede constatarse empíricamente y permite el calificativo de tópica, toda vez que, desde el planteamiento revisionista de Bernstein, la Historia ha demostrado no caminar por los derroteros previstos por Marx<sup>10</sup>. Ha de reconocerse, por tanto, que la legalidad inmanente de la Historia no conduce a la muerte del capitalismo como correlato necesario del desarrollo de las fuerzas productivas<sup>11</sup>. Y es que la Filosofía marxista de la Historia es uno de los puntos más débiles de toda su doctrina.

Con todo, Habermas no se desliga totalmente de la posición materialista, tal y como él mismo reconoce, porque “pretende recuperar unos objetivos, manteniendo casi intacto el marco categorial que los hizo inaccesibles”<sup>12</sup>. Se le ha considerado un neomarxista<sup>13</sup>, e incluso A. Giddens ha llegado a decir que, como reconstructor del materialismo, Habermas quiere ser el “Marx de nuestros días”<sup>14</sup>. Él mismo se ha declarado como el “último marxista”<sup>15</sup>, aunque considera necesario retroceder hasta Hegel, ya que, a su juicio, Marx, siendo joven hegeliano, quiso continuar la estela abandonada en Jena por el maestro, desarrollando, una generación más tarde y con una nueva terminología, -

---

<sup>9</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 51.

<sup>10</sup> Un resumen de la crítica revisionista de Berstein al marxismo puede verse en L. KOLAKOWSKI, *Las principales corrientes del marxismo. Vol. II. La edad de oro*, cit., p. 107-108.

<sup>11</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 56.

<sup>12</sup> Cfr. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 24n.

<sup>13</sup> Cfr. M. KRIELE, *Liberación e ilustración*, cit., p. 144

<sup>14</sup> Vid. A. GIDDENS, “Jurgen Habermas” en Q. SKINNER (Comp.), *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas*, cit., p. 120.

<sup>15</sup> Cfr. C. CALHOUN (ed.), *Habermas in the public sphere*, cit., p. 460.



relaciones de producción y fuerzas productivas-, lo que Hegel denominaba “trabajo” e “interacción”<sup>16</sup>.

Se ha dicho que la crítica de Habermas a Marx, acusándole de reprimir la “eticidad hegeliana” y pasar de largo ante el problema de la interacción<sup>17</sup>, resulta excesiva. En ese retorno a Hegel, estima que se ha de reformular un nuevo marco categorial que incluye, en igualdad de condiciones, la “interacción”. Esto le ha preocupado notoriamente y constituye uno de los principales atractivos de sus escritos en la primera etapa. A fin de cuentas, deberá reivindicar la transformación del paradigma marxista de la producción en el de la comunicación, con un trueque especulativo del trabajo por la interacción, pero manteniendo el punto de vista materialista. Así al menos lo vio en una entrevista concedida a *New Left Review* en 1984: “La transición que yo propongo del paradigma de la producción al de la comunicación significa, sobre todo, que la Teoría social crítica ya no puede confiar en los contenidos normativos del modelo del expolio y la reapropiación de las fuerzas esenciales (...). El cambio de paradigma de la actividad por el logro de objetivos a la acción comunicativa no significa que renuncie a considerar que la reproducción material del mundo vital sea el punto privilegiado de referencia para el análisis”<sup>18</sup>.

El planteamiento de Habermas es también constatable en Marx, quien aludía, sin apenas matices, a la distinción de *trabajo* e *interacción* con las expresiones “fuerzas productivas” y “relaciones de producción”.

---

<sup>16</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 48.

<sup>17</sup> F. REQUEJO COLL, *Teoría Crítica y Estado Social. Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*, cit., p. 91.

<sup>18</sup> *Ensayos políticos*, p. 211; véase también *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 12.

Se refería a la necesidad de “realizar la Historia con voluntad y conciencia”, distinguiendo el aspecto pasivo, correspondiente al marco institucional, y el activo, de la acción racional o del trabajo. Habermas se muestra de nuevo ambiguo a la hora de precisar si Marx se refiere a ello como una cuestión técnica o como una cuestión práctica<sup>19</sup>, aunque aclara que en el marxismo se “equipara este entender práctico, que habría de dimanar de la esfera de la opinión pública política, con una capacidad de disposición técnica acompañada por el éxito”<sup>20</sup>; es decir, en el materialismo histórico se encuentra justificada la forma tecnocrática de Gobierno.

Lo anterior induce a preguntar si en el origen del positivismo, y de la tecnocracia, su consecuencia política, Karl Marx ocupa un papel destacado. Si con él se reduce todo a trabajo (acción instrumental) y el progreso se estudia en función del desarrollo de las fuerzas productivas, en su traducción política la praxis deviene también técnica<sup>21</sup>. Recuérdese, en este sentido, el lema de Saint-Simon, repetido por Engels, del cambio de un gobierno de las personas por el de una administración de las cosas. Algunos autores, entre otros, A. Wellmer, a quien ya nos hemos referido, han criticado el reduccionismo economicista marxista y han señalado que en él, al igual que ocurre en el positivismo, puede identificarse la razón práctica con la racionalidad instrumental<sup>22</sup>. Wellmer considera que la ambigüedad con que es tratado en los escritos de Habermas el

---

<sup>19</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 104.

<sup>20</sup> *Ibidem*, p. 124.

<sup>21</sup> Cfr. H. LÜBBE, *Filosofía práctica y Teoría de la historia*, cit., p. 47. Para este autor la tecnocracia es radicalmente antiliberal, porque “despolitiza al Estado, lo arrastra a la Sociedad y con ello lo desliberaliza” (p. 40). En el mismo sentido, recuérdese la frase de Trotsky: “La tecnocracia sólo es posible en un estado comunista”, citado por K. KORSCH, *Karl Marx*, cit., p. 175.

<sup>22</sup> Cfr. A. WELLMER, *Teoría Crítica de la Sociedad y positivismo*, cit., p. 71 y p. 73.

pensamiento de Marx es resultado de una contradicción interna del propio marxismo: la imposibilidad de conciliar la crítica de la Economía política con su concepción materialista de la Historia, lo que inevitablemente conduce al positivismo. No en vano Marx se jactaba de ser el creador de un socialismo científico y del descubrimiento de unas leyes del progreso equiparables a las leyes biológicas de Darwin.

Todo esto ha obligado a Habermas a distinguir “el plano del análisis material, en el cual Marx emplea un concepto de praxis social que engloba trabajo e interacción, y el plano de la construcción histórico-filosófica, en el cual Marx concibe la autogeneración de la especie humana únicamente a partir de la lógica de su actividad objetivo-productiva”<sup>23</sup>. Wellmer no tiene reparos en considerar la concepción marxista de la Historia un positivismo encubierto, porque, en analogía con las ciencias positivas, sigue la lógica marcada por la racionalidad instrumental: “La única lógica de la Historia que puede admitir un sistema referencial materialista que reduzca la dialéctica de la moralidad a la de la producción es la de la autoobjetivación tecnológica y progresiva del hombre”<sup>24</sup>. Estas consideraciones coinciden con las veleidades tecnocráticas que advierte Lübbe en el marxismo. Pero, en opinión de A. Wellmer, la Teoría Crítica es un intento de depurar las desviaciones tecnocráticas, que seguirán el comunismo oficial y la ortodoxia soviética, ya que en la famosa crítica a la razón mesológica de Horkheimer subyace “una crítica implícita de los aspectos objetivistas del concepto marxiano de revolución”<sup>25</sup>. Es aquí donde los análisis de Habermas sobre el materialismo adquieren una mayor relevancia.

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 104.

<sup>25</sup> Ibidem, p. 145.

El positivismo marxista podría explicitarse en la contraposición que tanto Marx como Engels vieron entre una Ciencia social crítica y la Filosofía, entendida ésta como fenómeno superestructural de dominación. Esta concepción es la que pretende superar Habermas<sup>26</sup>. Para ello trata de “evitar los errores complementarios de un fetichismo cientificista que conduce a la negación de la Filosofía” y a la “sedación dogmática de las ciencias”, como, por ejemplo, la ofrecida por las construcciones del Diamat soviético. En conclusión, la oposición de Habermas al reduccionismo en el que incurre el materialismo histórico se basa en la observación de que el progreso técnico no coincide con la emancipación política, sino que, al contrario, sirve para perpetuar la servidumbre bajo la ideología tecnocrática. A este respecto, D. Innerarity opina que eso es suficiente para no inscribirle en la nómina de marxistas, ya que en sus escritos no es posible hallar los elementos específicos y característicos del marxismo ortodoxo<sup>27</sup>. Sin embargo, esto no basta para hacer desaparecer de su obra las influencias teóricas de un materialismo que en cierta medida admite de manera explícita.

## *2. Crítica a la teoría del valor-trabajo e inaplicabilidad de la lucha de clases*

Pero si el marxismo, como ha indicado Habermas, reduce la Historia de la especie humana a la dimensión del trabajo, por otro lado los cambios sociales acaecidos y la instauración de los sistemas económicos del capitalismo tardío han declarado obsoletas las categorías acuñadas por

---

<sup>26</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 46-47.

<sup>27</sup> Cf. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 96n.

Marx. Como se ha señalado, con el intervencionismo del Estado se han repolitizado las relaciones de producción. De ahí que el procedimiento para estudiar las nuevas Sociedades no sea principalmente económico, sino socio-político.

Un ejemplo de la ineficacia teórica y práctica de las categorías marxistas es la teoría del valor-trabajo. Insinuada ya en los escritos filosóficos de la etapa parisina del joven Marx (1842-1844), y claramente formulada en la *Crítica de la Economía política* (1859), fue desarrollada ampliamente en el primer tomo de su obra principal *El Capital*, el único publicado en vida (1867). Esta teoría sostiene que todo el valor económico de los bienes obtenidos por el proceso de producción de la vida material depende del factor trabajo, es decir, de la cantidad y calidad del trabajo empleado para conseguir el producto<sup>28</sup>. Pero el trabajo es más que un bien, porque no sólo tiene valor sino que origina valor. Para el Marx tardío, en el sistema capitalista de producción de la vida material existe una notable diferencia en el valor creado por el trabajo humano: es el famoso *plusvalor* o *plusvalía*. Éste debe conceptuarse como un valor del que el trabajador queda despojado y del que se adueña el empresario.

Como ha sostenido Habermas, la teoría del valor es lo que posibilita y otorga sentido a la construcción económica y política de Marx. Gracias a ella, pudo convertir los problemas económicos en problemas sociales, porque analíticamente pueden estudiarse las condiciones en las que tiene lugar la dominación ejercida por la clase capitalista en todo el proceso de producción de la vida material. Con la progresiva acumulación privada de capital, aumenta el capital constante frente a las reducciones del capital

---

<sup>28</sup> Cfr. M. RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Filosofía del Derecho*, cit., p. 211-216.

variable: se concentra el capital en pocas manos y aumenta correlativamente el número de explotados<sup>29</sup>. Esto supone la reconducción de las crisis económicas a la esfera social<sup>30</sup>.

La teoría marxista del valor está presente en muchas de las obras de Habermas. Su principal crítica al marxismo consiste en señalar la inaplicabilidad de este esquema a las Sociedades de capitalismo avanzado. Ya no resulta suficiente con la identificación de crisis económica y crisis social y, de manera análoga, la teoría del valor-trabajo, como instrumento explicativo, no es válida en la fase del capitalismo tardío, ya que en él las principales fuerzas productivas son la ciencia y la técnica<sup>31</sup>: el intercambio de mercancías ha dejado de ser el medio universal determinante de los procesos económicos<sup>32</sup>; y el intervencionismo estatal desempeña una función importante en la producción de bienes, ya sea a través de la reducción de los costes de capital constante (porque financia cuantiosos proyectos de investigación tecnológica, aprovechados después por empresarios privados), ya sea a través del aumento de la productividad del capital variable (por ejemplo, garantizando una enseñanza mínima o la educación cualificada de los futuros trabajadores). La estructura de la plusvalía por tanto se modifica y la ciencia y la técnica contribuyen “a la producción de una plusvalía acrecentada”<sup>33</sup>.

---

<sup>29</sup> Son las conocidas leyes de acumulación de plusvalías que a la postre harán insoportable la relación capital-trabajo en el proceso de producción de la vida material. Cfr. M RODRÍGUEZ MOLINERO, *Introducción a la Ciencia del Derecho*, cit., p. 103-104.

<sup>30</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 63. *Ciencia y técnica como ideología*, p. 87. Vid. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 40.

<sup>31</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 87.

<sup>32</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 107-108 y 108 nota.

<sup>33</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 104.

En realidad, en la Teoría económica decimonónica estaba decretada ya la caducidad de la teoría del valor marxista. Aquí han contado de manera principal las aportaciones de la Escuela austriaca y la teoría de la utilidad marginal. Karl Korsch, desde la óptica marxista observa que la desatención de Marx a los precedentes marginalistas tiene una explicación, precisamente la de demostrar que su teoría no es exclusivamente económica. La teoría del valor, así como toda la crítica de la Economía política marxista, aparece como una explicación de la implicación recíproca de la Sociedad, la Economía y la Política, nexos que no pueden explicarse desde la Ciencia económica estricta<sup>34</sup>.

Por último, conviene aludir a la lucha de clases en los escritos de Habermas. La estructura clasista de la Sociedad, determinada económicamente, permitía al proletariado adquirir conciencia crítica de su situación, de tal manera que con ella se desencadenase la lucha social y política con el fin de desembrazarse de la servidumbre objetivada en las relaciones de producción establecidas. Pero el mecanismo operante en el sistema liberal, en lugar de provocar el empobrecimiento irreversible de la clase proletaria, ha dado lugar a un nuevo orden regulado estatalmente, ahora de corte capitalista, en el que, si bien se perpetúa la estructura clasista, se consigue, a través de la institucionalización de compensaciones, justificar tanto el intervencionismo político como silenciar y mantener latente la contradicción entre las clases sociales<sup>35</sup>.

---

<sup>34</sup> Cfr. K. KORSCH, o. c., p. 79.

<sup>35</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 92-95.

### 3. La necesidad de “reconstrucción” del materialismo

La adscripción de Habermas al marxismo debe ser matizada por su apelación a las “necesidades” de reconstrucción de éste, tarea que, a su juicio, no ha terminado todavía: “*Reconstruir* significa, en nuestro contexto, que se procede a desmontar una teoría y luego a recomponerla en forma nueva con el único objeto de alcanzar mejor la meta que ella misma se ha impuesto: tal es el modo de habérselas con una teoría que en algunos puntos necesita una revisión, pero cuya capacidad estimulante dista mucho de estar agotada”<sup>36</sup>.

Esta primera declaración de intenciones hay que entenderla dentro de su contexto. En su obra se detecta el intento de elaborar una Teoría de la evolución social, y, para ello, el materialismo histórico, aunque no sea la última palabra, ha de ser tenido en cuenta. En numerosas ocasiones, con posterioridad, insistió en la posibilidad de conjugar el materialismo con una Teoría de la comunicación que supliera sus deficiencias<sup>37</sup>. Y ha señalado que, en el terreno de la evolución social, el materialismo permite al menos explicar tres tipos de problemas: “la transición de las civilizaciones y, con ella, el surgimiento de Sociedades de clase; la transición a la modernidad y, con ella, el surgimiento de las Sociedades capitalistas; finalmente la dinámica de una Sociedad antagónica”<sup>38</sup>.

El determinismo marxista concibe el trabajo social como la forma específicamente humana de reproducción de la vida material, bajo una estructura técnica (acción instrumental). Dentro de su concepto de sistema

---

<sup>36</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 9.

<sup>37</sup> *Ibidem*, p. 12, p. 32, p. 52, p. 120

<sup>38</sup> *Ibidem*, p. 126.



económico, como estructura determinante de la Sociedad, pueden incluirse tanto la producción como la interacción –en el subsistema de distribución-. Pero el materialismo ha estudiado todos los fenómenos privilegiando al sistema productivo, cuando la Historia demuestra que el plano de lo social, de la interacción, también es eminentemente evolutivo<sup>39</sup>. En este sentido, la existencia de un sistema económico –del trabajo, en definitiva-, puede retrotraerse hasta los primeros homínidos, lo que lleva a Habermas a afirmar que el aparato productivo “no explica la reproducción específicamente humana de la vida”<sup>40</sup>. La condición humana, por emplear una expresión muy utilizada en Filosofía política, pasa inevitablemente por el surgir de la interacción -en el seno familiar y a través del lenguaje-, y es singularmente “en las estructuras del trabajo y del lenguaje donde se han producido los procesos que han llevado a la forma de reproducción específicamente humana de la vida”<sup>41</sup>. Desde el punto de vista de la especie, su continuidad se encuentra garantizada por un proceso de apropiación dual, como hemos señalado ya: en relación con la naturaleza exterior -a través de la acción instrumental, bajo la categoría “trabajo”- y de apropiación interior -por medio de la socialización, de la acción comunicativa o el lenguaje)-<sup>42</sup>.

Marx, con fines programáticos, acuñó las expresiones “modos de producción” y “relaciones de producción” para explicar las formas de subsistencia humana y comprender racionalmente el curso de la Historia. La ortodoxia marxista concretó en seis los modos de producción,

---

<sup>39</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 135; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 36.

<sup>40</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 136.

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 139. Véase también *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 40.

<sup>42</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 34 ss.

jalonados a lo largo de la Historia, y ordenados jerárquicamente. La evolución de las Sociedades estaría así determinada por leyes necesarias, creando un determinismo histórico, unilineal y ascendente y reafirmando la tesis de la existencia de un macrosujeto social indefinido<sup>43</sup>. Pero Habermas no acepta ni la existencia de un único sujeto dirigente -remite para ello al problema de la dialéctica entre la identidad colectiva y la identidad individual-, ni tampoco acepta el carácter necesario del desarrollo.

Conviene subrayar que Habermas ha insistido en la inaplicabilidad de la Filosofía de la Historia marxista en el contexto de la Ciencia social actual. Para facilitar la comprensión de su crítica, distingue entre lógica evolutiva y dinámica evolutiva y recurre a la dialéctica para entender el desarrollo, en oposición a la metafísica<sup>44</sup>. Con ello, se reafirma en la posibilidad de realizar una reconstrucción racional, esto es, trata de llevar a cabo una fundamentación científica de la evolución histórica como alternativa a una Filosofía de la Historia obsoleta. Según él, pueden observarse empíricamente dos planos diferenciados de la evolución social: el primero, el del desarrollo de las fuerzas productivas o de la acción instrumental (plano científico-técnico); el segundo, el del desarrollo de las estructuras normativas (acción comunicativa e interacción). La lógica evolutiva permite explicar y proponer modelos jerarquizados de estructuras reconstruibles de forma racional; la dinámica, en cambio, como sustrato empírico de ese desarrollo, permite salvar el inconveniente

---

<sup>43</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 141.

<sup>44</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 60. Para él, “metafísico” es cualquier pensamiento que proclama la existencia de principios primeros e inmutables. Y es que, a su juicio, la “desontologización” de la Filosofía Moderna es lo que posibilita que ésta pueda convertirse en ‘crítica radical’ de lo ‘dado’. Cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 27 y ss.

de la necesidad y admitir posibles retrocesos: “No son los procesos evolutivos los *irreversibles*, sino las secuencias estructurales por las que ha de atravesar una Sociedad *cuando y en la medida en que* entra en evolución”<sup>45</sup>.

La confrontación entre dinámica y lógica evolutiva determina la posible existencia de crisis sociales, como se pone de manifiesto en el análisis de los problemas de legitimación en el capitalismo tardío; se puede decir, por tanto, que sería como introducir la distinción de los aspectos ideales y normativos de una Sociedad y su derivación existencial: ello posibilita, en última instancia, el examen crítico de las Sociedades. Y en cuanto a la finalidad de la Historia, Habermas adopta un punto de vista funcionalista, pero con matices. La conservación de los sistemas sociales habría que analizarla, y asegurarla técnicamente (apropiación del mundo exterior), pero conciliándola normativa y axiológicamente: “La reproducción de las Sociedades no se mide con relación a una tasa de reproducción, esto es: con relación a las posibilidades de supervivencia de sus miembros, sino con relación a la determinación segura de cierta identidad normativa fija de la Sociedad, de una vida que se interprete culturalmente como ‘buena’ o ‘como soportable’”<sup>46</sup>.

Todo lo dicho nos permite afirmar que la recepción que Habermas hace del marxismo pasa por una profunda depuración y posterior asimilación. El reduccionismo marxista, consistente en estudiar la Historia desde la óptica de la producción de la vida material, conduce al vacío al “mundo de la vida social” o marco institucional, porque “el concepto de modos de producción parte del hecho de que la *expansión de las fuerzas*

---

<sup>45</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 142.

<sup>46</sup> *Ibidem*, p. 143; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 40.

*productivas* es, ciertamente, una *dimensión* importante, pero no la decisiva del desarrollo social”<sup>47</sup>. Las tesis de Marx seguirían vigentes, sin embargo, en aquellas Sociedades en las que existiera una vinculación entre integración sistémica e integración social, sobre una base económica, tal y como ocurría en el capitalismo liberal. En las Sociedades actuales, la situación se invierte: sus estructuras son inmediatamente políticas y sólo mediatamente económicas<sup>48</sup>.

## II

### **El concepto normativo de Sociedad y su aplicación a las Sociedades del capitalismo tardío**

Como hemos visto, Habermas define la Sociedad desde la perspectiva del sistema, es decir, desde la perspectiva de la acción instrumental, a la que añade la perspectiva del marco institucional; sin embargo, advierte pronto del carácter provisional de este primer intento de clarificación<sup>49</sup>. Eso le lleva en esta etapa intermedia a reformular el concepto de “marco institucional” y de “subsistemas de acción racional”. Pero si en *Ciencia y técnica como ideología* eludió dar una definición precisa y completa de Sociedad, que era imprescindible para estudiar la realidad social de esa manera superadora de la unilateralidad que él pretende, en *La reconstrucción del materialismo histórico* intenta ofrecer

---

<sup>47</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 151. Una crítica a este juicio de Habermas sobre Marx es realizada por L. OLIVÉ, *Estado, legitimación y crisis* (México, siglo XXI, 1985), p. 192.

<sup>48</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 145; *Ciencia y técnica como ideología*, p. 82-83; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 63.

<sup>49</sup> *Historia y crítica de la opinión pública*, “Prólogo a la edición de 1990”, p. 23-24.

una definición global que supere las visiones parciales y reduccionistas de otras Teorías sociológicas; en cualquier caso, tampoco la definición propuesta en esta etapa coyuntural es definitiva

Lo que se pone de manifiesto en la acuñación provisional de estos términos es la necesidad de obtener y conformar un concepto normativo de Sociedad. A partir de esos conceptos instrumentales y metodológicos se puede estudiar la evolución de las Sociedades con un criterio correctivo; asimismo, también desde el punto de vista de la estática social, Habermas puede ampliar el concepto de crisis y extender su estudio con el fin de enjuiciar normativamente las estructuras sociales actuales. Sin renunciar a una Teoría de la Sociedad científica, el análisis de los sistemas sociales con estas categorías conceptuales hace realidad la intención de la Teoría Crítica: como se ha indicado, la propia distinción “entre los distintos subsistemas sociales y el ámbito del mundo de la vida permite a Habermas detectar el origen de ciertas patologías sociales, pero a un nivel tan general que queda por ver si su Teoría será fructífera en el combate contra dichas patologías”<sup>50</sup>.

### *1. Un concepto amplio de Sociedad para explicar las crisis sociales*

“Considero ‘Sociedad’ a todos los sistemas que, por medio de las acciones lingüísticas coordinadas (instrumentales y sociales), se apropian de la naturaleza exterior (por medio de procesos de producción) y de la naturaleza interior (por medio de procesos de socialización). De este

---

<sup>50</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, cit., p. 219-220.

modo, queda delimitado el ámbito objetivo de lo social”<sup>51</sup>. Con fines explicativos, conviene señalar que este concepto está formulado en un contexto evolutivo, de tal manera que diferencia los dos ámbitos de desarrollo de la Sociedad que recogió en las categorías de ‘trabajo’ e ‘interacción’. Desde el punto de vista metodológico, en continuidad con sus estudios sobre la Lógica de las Ciencias sociales, como ya anticipamos, distingue dos perspectivas: de un lado, el plano de la acción racional con respecto a fines, configuradora del sistema y accesible desde la perspectiva del observador; de otro, la perspectiva del participante que, a través de la intersubjetividad comunicativamente garantizada, conforma el mundo de la vida social.

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, hace la primera formulación de dos categorías centrales en su obra, la de mundo de la vida social y la de sistema. Sin perjuicio de que las analicemos conceptualmente en otro lugar, importa realizar ahora algunas precisiones. Con la expresión “mundo de la vida social” o “*Soziale Lebenswelt*”, reformula una categoría proveniente de la tradición fenomenológica y se refiere al anteriormente denominado marco institucional de las Sociedades; se trata de su complejo normativo, axiológico e institucional, estructurado de forma simbólica, que determina la identidad social<sup>52</sup>. Es “el mundo vivencial construido y normativamente comprensible”<sup>53</sup>. Este paradigma permite tematizar las estructuras normativas de cada Sociedad. La perspectiva adoptada es la del participante, gracias a lo cual se asegura la inclusión del aspecto subjetivo de las crisis. Es el ámbito donde tiene

---

<sup>51</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 120.

<sup>52</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 23, p. 25 y p. 28.; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 103, p. 105, p. 108, p. 120, p. 146.

<sup>53</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 103.

lugar la integración social, definida, siguiendo a Durkheim, como el “afianzamiento de la unidad de un mundo vital social en torno a valores y normas”<sup>54</sup>. El “mundo de la vida social” ha de ser uno de los elementos constitutivos de las Sociedades; pero al mismo tiempo marca los límites que condicionan las posibles soluciones de los problemas de autogobierno o problemas sistémicos, asegurando, en su caso, los parámetros institucionales y normativos dentro de los cuales son posibles las transformaciones sin alterar la identidad de cada Sociedad.

Por otro lado, desde el punto de vista funcional, Habermas presta atención al sistema, referido aquí a las tareas de autogobierno y a la resolución de los diferentes conflictos que se presentan. Así se determina la capacidad de las formaciones sociales para controlar la complejidad existente y preservar los límites. La perspectiva adoptada ahora es la del observador externo y ajeno. Habría que analizar al respecto la conservación del sistema a través de la ampliación del campo de contingencia por intervenciones del Poder. Con ello quiere lograrse autonomía. Incluye el subsistema económico que, con las fuerzas productivas, domina el ambiente externo, y el subsistema político-administrativo, centro de ejercicio del Poder. Y cabe hacer una identificación del sistema y el ámbito de la acción racional telológica, del trabajo y, en general, de aquella esfera necesitada de legitimación<sup>55</sup>.

En esta obra se conjugan ambas perspectivas. Son varias las ocasiones en las que puntualiza la inoportunidad de privilegiar uno de los

---

<sup>54</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 146.

<sup>55</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 25, 27, 29, y 30.; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 165, p. 180.

dos ámbitos<sup>56</sup>. Sin embargo, hemos de considerar esta primera concreción de los paradigmas en su justa medida, sobre todo teniendo en cuenta que más adelante configurará y acotará los límites de estos campos, hasta incluir en ellos tres tipos de recursos disponibles, que fomentan la vinculación de sistema y Sociedad: me refiero a la famosa tríada formada por el dinero, la solidaridad y el poder<sup>57</sup>. Al fin y a la postre, esos dos ámbitos que, dependiendo de la etapa social, se unen y se separan, le han permitido reformular una explicación de la modernidad como “colonización del mundo de la vida social” por parte de la esfera sistémica, terminología ésta que finalmente ha sido aceptada por los sociólogos.

## 2. *Los elementos constitutivos de los sistemas sociales*

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* Habermas analiza profusamente los sistemas sociales. Es importante esta perspectiva porque, gracias a ella, estará en disposición de evaluar y detectar las crisis. A su juicio, cada Sociedad puede ser diseccionada en diferentes subsistemas: sociocultural, político y económico<sup>58</sup>. En esto coincide con N. Luhmann y ambos se muestran tributarios de T. Parsons. Después examina las instancias constitutivas de las formaciones sociales en función de intercambios con ambientes externos. Cada Sociedad se desarrolla en base a tres tipos de recursos: fuerzas de producción, necesidad de

---

<sup>56</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 40.; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 14, p. 180.

<sup>57</sup> Por ejemplo, *Ensayos políticos*, p. 130.

<sup>58</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, 29.



autogobierno e imágenes del mundo. Veamos por separado los intercambios que se producen.

Por un lado, se llevan a cabo intercambios del sistema social con el mundo exterior, el entorno físico-natural; el sistema social lleva a cabo una suerte de apropiación de sus recursos naturales, apropiación que determinará la esfera productiva o subsistema económico. Aquí entran en juego las reglas de la acción instrumental, ya que entra en juego el conocimiento científico-técnico que busca la dominación frente a la naturaleza orientado por ese interés determinado<sup>59</sup>. El tipo de conocimiento científico, propio de las Ciencias empírico-analíticas, se basa en enunciados veritativos sobre determinados supuestos empíricos, que implican pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva, esto es, de saber racional<sup>60</sup>. Por otro lado, un excesivo poder de dominación de la naturaleza no es suficiente para construir una Sociedad. También los sistemas sociales han de recurrir a la apropiación de otro medio: la naturaleza interior de sus elementos integrantes. Esta apropiación se produce merced a los procesos de socialización que, gracias a un sistema lingüístico estructurado, se enmarcan dentro del subsistema sociocultural. Aquí son decisivas las estructuras normativas y los complejos institucionales, porque la integración de los ciudadanos se realiza por medio de normas que, al igual que en el plano científico-técnico, requieren justificación y, al ser racionales, pueden ser corroborados de manera discursiva. Es el ámbito de desarrollo de la acción o de la racionalidad comunicativa. Conviene resaltar que estos dos subsistemas están estrechamente relacionados con el subsistema de

---

<sup>59</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 170.

<sup>60</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 32.

autogobierno. El aumento del poder se traduce inexorablemente en un aumento del control por parte del subsistema de autogobierno tanto sobre la naturaleza interior como sobre la exterior: “La ampliación de la autonomía sistémica (poder) depende de desarrollos cumplidos en las otras dos dimensiones: del despliegue de las fuerzas productivas (verdad) y del cambio de las estructuras normativas (corrección/adecuación)”<sup>61</sup>. Habermas pretende lograr la reconstrucción racional del desarrollo posible en esas dos dimensiones, bien entendiendo la Historia como acumulación de éxitos sobre la naturaleza física (evolución científica), bien observando el desarrollo de las estructuras normativas, desde las fundadas en una causa externa mítica o religiosa hasta las que se asientan en la corroboración discursiva (evolución normativa).

Desde postulados materialistas, Habermas acepta que el grado de desarrollo de las fuerzas productivas puede producir la alteración de los elementos normativos, pero advierte de igual forma que el desarrollo de la autonomía sistémica (ampliación de poder) puede ser frenado si no encuentra coincidencia con la evolución normativa. La lógica del desarrollo científico-técnico no es la misma que la observable en el ámbito axiológico-normativo, por lo que “no existe ninguna garantía de que un despliegue de las fuerzas productivas y un incremento de la capacidad de autogobierno susciten precisamente las transformaciones normativas que corresponden a los imperativos de autogobierno del sistema de Sociedad”<sup>62</sup>. A la inversa, podría ocurrir –como de hecho ocurre en las Sociedades de capitalismo tardío– que el aumento de las fuerzas

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 37.

productivas conlleve nuevas necesidades de legitimación para las que las instituciones existentes no son suficientes.

Estos hechos demuestran que la apropiación de la naturaleza exterior y de la interior no se realiza de la misma forma ni al mismo tiempo. Si la primera puede ser definida, adoptando la terminología de la última Teoría de sistemas, en concreto la presentada por Luhmann, como “reducción de la complejidad” gracias a los procesos de apropiación, la socialización, por el contrario, al provocar procesos de individualización, puede ocasionar singularmente una restricción del campo de contingencia del sistema, es decir, puede dar lugar al desarrollo de actitudes renuentes y hostiles a la ampliación del Poder. Estas paradojas, presentes pero no desarrolladas en la Teoría de sistemas, serían sin embargo comprensibles y solubles si atendemos a la esfera intersubjetiva que se introduce con el mundo social de la vida<sup>63</sup>.

### *3. El modelo descriptivo del capitalismo tardío*

El nacimiento del capitalismo tardío fue consecuencia del declive del Estado liberal basado en la competencia. Con el liberalismo el Estado deja de ser un mero guardián neutral para intervenir decisivamente en la Economía, con el fin de encauzar los problemas más perentorios; en cuanto al fin de la competencia, como sostienen los marxistas, se produce una acumulación de capital que concentra en pocas manos los medios productivos. Raúl Gabás observa una contradicción en este planteamiento, debido a que, “puesto que, según Habermas, en el capitalismo liberal el sistema económico es por sí mismo la base legitimante, parece que la

---

<sup>63</sup> Ibidem, p.39-40.

solución del problema de las crisis económicas debería implicar también la solución de los problemas de legitimación. Y, sin embargo, nuestro autor, aun tendiendo a conceder que la crisis económica es un problema esencialmente resuelto, aborda como una temática diversa la cuestión de las crisis de legitimación”<sup>64</sup>.

En su modelo analítico-descriptivo, se separan cada uno de los subsistemas que estructuran la Sociedad. En el subsistema económico, el intervencionismo estatal ha de provocar el nacimiento de un “sector público económico”, que actuará junto al tradicional sector privado, pero ambos difieren en su regulación. En cuanto al subsistema político, éste recibe el encargo de realizar una planificación global que evite las posibles crisis del sistema. Hay que diferenciar las intervenciones producidas *ex post* que, de manera reactiva, tratan de proponer soluciones económicas – política económica de gastos, concesión de créditos-, de las intervenciones *ex ante*, de carácter preventivo, que reemplazan al mercado en tareas de “valorización del capital” a través de la mejora de las posibilidades de inversión o incrementando la productividad. En opinión de Habermas, las actividades realizadas por el Estado se reducen a éstas: consumo público, mejora de infraestructuras materiales o inmateriales (investigación y ciencia), mejora de la cualificación laboral (sistema general de enseñanza, programas culturales, etc.) y sistemas de seguridad social.

Por último, resta referirnos al subsistema sociocultural, encargado de dotar de legitimación a todas las tareas realizadas en el capitalismo intervenido. Es éste uno de los puntos más críticos de las nuevas Sociedades. La regulación económica del Estado y la multiplicación de

---

<sup>64</sup> Cfr. R. GABÁS, *J. Habermas: dominio técnico y comunidad lingüística*, cit., p. 84.

sus intervenciones obligan a hallar una justificación admisible de sus tareas porque el “el reacoplamiento del sistema económico al sistema político, que repolitiza en cierto modo las relaciones de producción, intensifica, por otra parte, la necesidad de legitimación”<sup>65</sup>; pero, en esta nueva fase, la legitimación no puede ser satisfecha mediante las relaciones de producción, como ocurría en el capitalismo liberal. El sistema sociocultural ha de resolver una aporía legitimatoria: de un lado, ya no es posible admitir una justificación apoyada en la estructura económica; de otro, tampoco cabe apelar al elenco de legitimaciones tradicionales preburguesas, pues éstas han sido disueltas y superadas críticamente. Las formas tradicionales no pueden servir para este nuevo sistema basado en el reconocimiento explícito de los derechos fundamentales y en la participación democrática: ahora es indispensable que la legitimación descansa sobre el derecho de sufragio de los ciudadanos, lo que explica el carácter irreversible de las revoluciones burguesas<sup>66</sup>: “La creciente necesidad de legitimación debe satisfacerse hoy con los medios de la democracia política (sobre la base del sufragio universal)”<sup>67</sup>.

#### *4. El programa compensatorio, la democracia formal y la estabilización de la lucha de clases*

¿Qué ha de hacer, pues, el sistema para conseguir la legitimación necesaria? La respuesta a esta pregunta está íntimamente relacionada con la problemática inherente al Estado de bienestar. Habermas acierta al

---

<sup>65</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 72.

<sup>66</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 83. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 73.

<sup>67</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 107.

señalar que, en la democracia de masas, la legitimación depende en gran medida de las prestaciones aseguradas institucionalmente<sup>68</sup>. La legitimación del capitalismo regulado estatalmente está en función del sistema compensatorio. Pero la nueva legitimación no ha perdido ni un ápice de su carácter ideológico: la ciencia y la técnica mantienen el sistema.

Los programas compensatorios, que pone en marcha el Estado social, tratan de atajar las consecuencias perjudiciales del sistema con el fin de procurar las rectificaciones necesarias que la dinámica económica requiere, provocando al mismo tiempo el asentimiento general de la población<sup>69</sup>. Pero, si el sistema capitalista intervenido ha de garantizar su propia legitimidad, ya sea con decisiones *a priori* o *a posteriori*, corrigiendo los defectos del mercado, sus actuaciones resultan ser limitadas. Con ello quiere decirse que las condiciones de la Economía capitalista son el único límite a la intervención estatal en materia económica. Ésta es una de las paradojas a las que el Estado de bienestar ha de enfrentarse, porque, aunque su sistema económico “excluye al Estado”, su “dinámica le hace a un mismo tiempo depender” de él<sup>70</sup>. El Estado asegura unos mínimos comunes a la masa de la población, tales como educación, bienestar, sanidad, ingresos mínimos, seguridad social.

La transformación del Estado, es decir, una legitimación fundada en intervenciones eficaces y compensatorias, tiene una consecuencia política importante, ya que aquellas determinan la modificación estructural de la democracia. Se trata de los efectos políticos del Estado de bienestar. Las

---

<sup>68</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 260.

<sup>69</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 83-84.

<sup>70</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 261.

correcciones que, desde el sistema político, inciden en el campo económico, reducen la política a condicionamientos negativos: evitar o, en su defecto, resolver los conflictos que se presentan. Obviamente, así queda dinamitada la verdadera *praxis* política, ya que se mantiene alejada de la determinación de los fines comunes, para orientarse de acuerdo con la estructura de la racionalidad instrumental: la política no es más que “*resolución de cuestiones técnicas*”<sup>71</sup>. Éste es ya un indicio de la decantación tecnocrática del Estado de bienestar, que, con el predominio de los subsistemas de acción racional, quiebra el marco institucional.

El asentimiento general de la población, o de las masas, sólo puede lograrse recurriendo a los medios ofrecidos por la democracia formal<sup>72</sup>. Porque la repolitización, que sucede a la transformación intervencionista del capitalismo, tiene poco que ver con la recuperación de una verdadera participación política. Ello significa que lo que realmente queda repolitizado es el ámbito económico, pero el ámbito social se mantiene en una situación de apatía despolitizada. En contradicción con la democracia clásica, participativa o material, en la que los ciudadanos son tales en función de su intervención en los procesos de formación de una voluntad común, garantizada por la existencia de un espacio o esfera pública, las exigencias del capitalismo posliberal obligan a diseccionar e independizar el subsistema administrativo de la toma de decisiones –estrictamente técnico- de la voluntad ciudadana –el espacio político-. Los ciudadanos sólo tienen así un *status* pasivo en las nuevas Sociedades y pueden ser determinantes en cuanto a la elección, pero políticamente sólo buscan la eficacia del sistema compensatorio en bienes como tiempo libre, consumo

---

<sup>71</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 134.

<sup>72</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 107. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 277-278. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 487-488.

o carrera<sup>73</sup>. Con ello el sistema procura “la lealtad de las masas, pero a un tiempo evita la participación”<sup>74</sup>.

¿Cómo afecta la tecnocracia a la configuración de clases? Marcuse sostenía que el riesgo más importante de la mentalidad tecnocrática es aquel por el cual los caminos para el cambio social quedan obstruidos. En esto coincide también Habermas. Las Sociedades tradicionales, tal y como aparecen en esta obra, son estructuralmente Sociedades clasistas, cuyas clases habrían de tener una traducción económica con el advenimiento del capitalismo burgués. En el capitalismo tardío, aun cuando se produce una repolitización, no hay una restauración del sistema de clases: el propio Estado resuelve reactivamente los problemas allí donde surgen<sup>75</sup>. Las compensaciones que se hacen posibles gracias al sistema aseguran la lealtad de la población. Pero los conflictos de clase siguen latentes, pese a que los afectados por la ideología tecnocrática no son ordenables en clases, porque afectan a la “especie en cuanto tal”<sup>76</sup>. Los conflictos no desaparecen. Ahora, en lugar de ser verticales se mantienen horizontalmente, porque en el nuevo sistema las divergencias se refieren exclusivamente a problemas originados por los rendimientos esperados de la tecnocracia: educación, sanidad, bienestar etc. “El compromiso de clases incorporado a la estructura del capitalismo tardío hace de todos (o casi todos) participantes y súbditos en una misma persona; y naturalmente, la clara desigualdad (cada vez mayor) en cuanto a poder y fortuna decide

---

<sup>73</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 73-74.

<sup>74</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 278.

<sup>75</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 74.

<sup>76</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 92.



quién pertenece más a una o a otra de esas categorías”<sup>77</sup>. En síntesis: o se está dentro del sistema o se está fuera de él.

Si la unidimensionalidad ha provocado una especie de cancelación de los intereses de clase, porque “los subprivilegiados no son clases sociales”<sup>78</sup>, ha sido porque subsume en un mismo interés común (el sistema) la inclusión de proletarios y burgueses. Con ello, aún existiendo zonas de fricciones en los espectros ocupados por los marginados, no existe un potencial reivindicativo como el que, según Marx, habría de animar a la clase proletaria. En la época del capitalismo liberal el proletariado asumía subjetivamente su situación injusta, de manera que arriesgaba la estabilidad del sistema amenazando con la retirada de su contribución. En el capitalismo intervenido, el sistema se encuentra garantizado por su propia dinámica compensatoria, por lo que los descontentos –ubicados en los arrabales o, como diría Marcuse, “el sustrato de proscritos y los ‘extraños’, los explotados y los perseguidos de otras razas y de otras culturas, los parados y los que no pueden ser empleados [... que] existen fuera del proceso democrático”<sup>79</sup>- se encuentran tan alejados del sistema que no contribuyen para nada al mismo, con lo que no pueden acelerar ni provocar los cambios sociales al no depender la estabilidad de sistema de ellos: ni los Estados viven de su trabajo ni son representativos de la masa entera de la población<sup>80</sup>. Su éxito, en definitiva, está subordinado a las posibilidades de alianza con los privilegiados<sup>81</sup>. En este contexto puede entenderse mejor aquella frase de

---

<sup>77</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 77.

<sup>78</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 95.

<sup>79</sup> Cfr. H. MARCUSE, o. c., p. 285.

<sup>80</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 117.

<sup>81</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 92-96.

Walter Benjamin, que sirve de lema a la obra marcusiana: “Sólo gracias a los desesperados nos es dada la esperanza”.

Para concluir, cabría afirmar que la lucha de clases subyacente en la fase del capitalismo tardío –es decir, la pérdida del aspecto subjetivo de la revolución- es otro de los puntos en los que puede someterse a crítica uno de los presupuestos más importantes del marxismo, que acaba revelándose como una Filosofía, cuyas potencialidades pertenecen a un concreto período histórico. Poco a poco han ido derrumbándose no sólo sus profecías históricas, sino incluso las certezas sobre las posibilidades de la clase obrera. Ni la situación social, ni la económica, favorecen un clima revolucionario –precisamente por la aparición del Estado de bienestar-, ni tampoco la conciencia proletaria parece dispuesta a renunciar a los derechos consolidados en las democracias contemporáneas.

¿Qué sentido tendría, por tanto, hablar de revolución en un sistema como el capitalista? La justificación de esta última pregunta en pensadores de izquierda -como Marcuse, que lideraba a los movimientos izquierdistas americanos a fines de los sesenta- tiene más que ver con la crisis de las categorías conceptuales marxistas que con una justificación racional (moral, política y jurídica) de la propia desobediencia frente a la ley: sin el proletariado esquilmado por los capitalistas es imposible que subjetivamente persista la conciencia de una revolución<sup>82</sup>. Una vez que el capitalismo ha absorbido y convencido de sus derechos al proletariado, a éste le quedan pocas ganas de lucha. Sólo quedan los menos privilegiados o aquellos jóvenes que, como advertía Habermas, mantienen una saludable

---

<sup>82</sup> En definitiva, la desobediencia civil es el único instrumento revolucionario que subsiste en Estado Social. Para el análisis de Habermas sobre la desobediencia civil, véase sus *Ensayos políticos*, pp. 51-89.

tendencia subversiva, inmunes a la legitimación tecnocrática, y que reivindican una verdadera participación política<sup>83</sup>.

### III

#### **Presupuestos para una Teoría de la evolución social**

Una Teoría de la Sociedad que se pretenda seria y se afirme como modelo teórico científico requiere completar la perspectiva estática con una Teoría sobre la evolución de las Sociedades que tenga en cuenta ciertos presupuestos. En este sentido, aunque la Teoría de la evolución social que Habermas propone aparece en la *Teoría de la acción comunicativa*, sus principales puntos de vista se apoyan en las investigaciones que realizó durante los años setenta. Es importante destacar el papel de las Ciencias reconstructivas. En efecto, si la Psicología cognitiva ha mostrado que los individuos se desarrollan en función de la adquisición de competencias y de un proceso de aprendizaje, se puede concluir que ciertas pautas que se observan en la ontogénesis aparecen también en la sociogénesis, aunque para su verificación empírica sea necesario todavía cierto desarrollo<sup>84</sup>.

La tesis de Habermas es que las Sociedades, al igual que los individuos, aprenden y en sus adelantos pueden destacarse ciertas dosis de racionalidad. La evolución social se cumple, afirma, como un proceso de aprendizaje orientado y susceptible de ser reconstruido a partir de su homología con el desarrollo individual. Socialmente, el éxito de los

---

<sup>83</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 108-112.

<sup>84</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 13.

procesos de aprendizaje se mide por la posibilidad de institucionalización de los presupuestos de cada periodo y de sus identidades colectivas conformadas culturalmente, como después veremos. Apoyado en estas consideraciones, Habermas puede llevar a cabo una periodización de las formaciones sociales a lo largo de la Historia y destacar cómo han de ser las Sociedades teniendo en cuenta los pasos a seguir en la línea de evolución social, sin descartar que en su dinámica evolutiva exista la posibilidad de pérdidas o retrocesos. En el conjunto de su Teoría de la Sociedad, los principios y presupuestos de la evolución social le otorgan una perspectiva normativa que desde el campo de la lógica de la evolución pueda detectar patologías y señalar los cambios a realizar.

Hay que resaltar que, frente a los planteamientos usuales, Habermas pretende elaborar una Teoría de la evolución social amplia y global. Al contrario que la Teoría de sistemas, no se refiere únicamente a la perspectiva del desarrollo o diferenciación de la Sociedad respecto del entorno, ni a sus logros sistémicos. A su juicio, también la dimensión normativa o axiológica de los sistemas sociales, a la que se denomina “mundo de la vida social”, es susceptible de aprendizaje evolutivo. Por ello, el término de racionalización para explicar el surgimiento de la modernidad parezca ambiguo: por un lado se refiere a la ampliación de la razón instrumental estratégica, desde la perspectiva sistémica; pero, por otro lado, desde la perspectiva del mundo social de los ciudadanos integrados, racionalización significa ampliación de la racionalidad comunicativa y, con ello, de las posibilidades de emancipación. A la necesidad de contribuir a la investigación sobre el cambio de las estructuras normativas se refiere la homología del desarrollo del yo y del desarrollo de la Sociedad.

### *1. La homología del desarrollo del individuo y del desarrollo social*

Una de las contribuciones más interesantes de Habermas en este aspecto ha sido, sin lugar a dudas, la relación por él descubierta del desarrollo de la personalidad y de las estructuras normativas con los procesos evolutivos sociales. Su intención de completar el punto de vista materialista con la Teoría de la comunicación parte de la evidencia de que la estructura de la intersubjetividad lingüística, como *telos*, resulta constitutiva tanto para los sistemas sociales como para los procesos de socialización y construcción de la personalidad individual. Asimismo, como se refiere a las estructuras de la identidad y de la conciencia normativa, completa la perspectiva sistémica con la evolución o racionalización del mundo de la vida social. Puede afirmarse, a su juicio, la existencia de homologías importantes entre ontogénesis y sociogénesis y resolverse toda la problemática en una Teoría del actuar comunicativo<sup>85</sup>.

El desarrollo del yo individual, tal y como ha puesto de manifiesto la Psicología evolucionista de Piaget, se funda en la adquisición paulatina de capacidades cognoscitivas, lingüísticas y de acción, explicables unitariamente recurriendo a un sistema de delimitaciones; el yo queda delimitado frente a la naturaleza exterior, a la interior y a lo social. Hay una primera etapa simbiótica, en la que el yo no aparece diferenciado; una segunda etapa podría denominarse egocéntrica, porque las tres realidades mencionadas quedan relativizadas en torno al centro de la personalidad individual; después vendría la etapa sociocéntrica y, por último, la

---

<sup>85</sup> Cfr. M. BOLADERAS, *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos*, cit., p. 92.

universalista<sup>86</sup>. De manera similar, Habermas entiende que, en el desarrollo experimentado de las imágenes del mundo vigentes en las formaciones sociales, ocurre algo análogo. Desde aquellas incluidas en corrientes mágico-animistas, que podrían coincidir con la etapa egocéntrica, hasta el pensamiento argumentativo y racional, con visos universalistas, las Sociedades pasan también por procesos análogos de delimitación<sup>87</sup>.

La Teoría de la evolución social de Habermas parte de las conquistas de las Ciencias reconstructivas, que combinan la adquisición paulatina de competencias con la posibilidad de comprobar empíricamente las hipótesis. Junto con la Psicología de Piaget, que explica la conformación de la identidad, Habermas se inspira en Kohlberg con el fin de señalar las etapas de la conciencia normativa de la Sociedad. Como ha reconocido, las reconstrucciones le abrieron el camino hacia su *Teoría de la acción comunicativa*. En efecto, si tanto los procesos del desarrollo del yo como la formación de las Sociedades se conforman a través de procesos de delimitación, es posible reconducir ambos a la estructura de la intersubjetividad lingüística. Así puede observarse cómo en ésta última se produce también un fenómeno delimitador, bien frente a la naturaleza objetiva en las aseveraciones proposicionales del observador, cuyo objeto han de ser los hechos puros y cuya pretensión de validez se concentra en la categoría de verdad, o bien frente a la naturaleza social, que determina la actitud performativa de quienes interactúan, cuyo objeto es la norma, y la pretensión de validez, que acompaña al acto de habla, es la corrección; o bien, por último, frente a la propia naturaleza interior o subjetiva, porque

---

<sup>86</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 15.

<sup>87</sup> *Ibidem*, p. 18-19, 91, 122 y p. 159.

en estos casos el objeto es la intención del hablante y la veracidad aparece como pretensión de validez.

Este descubrimiento es lo que, a fin de cuentas, permite a Habermas hallar la idea central desarrollada en esta parte de su obra. La racionalización, como proceso evolutivo de las Sociedades, debe entenderse de manera amplia en todas las estructuras de la acción: “La racionalización de la acción no repercute necesariamente tan sólo sobre las fuerzas productivas, sino también, de forma independiente, sobre las estructuras normativas”<sup>88</sup>. Se trata de una reformulación de la idea weberiana de racionalización, incluyendo en ella el mundo de la vida social, y no exclusivamente el punto de vista sistémico; en este sentido, la racionalización es ampliación del ámbito comunicativo: “Racionalización significa aquí cancelación de aquellas relaciones de violencia que se han acomodado inadvertidamente en las estructuras comunicacionales y que, valiéndose de barreras tanto intrapsíquicas como interpersonales, impiden dirimir conscientemente y regular de modo consensual los conflictos”<sup>89</sup>.

Esto nos lleva a hablar de la evolución de las estructuras normativas. Habermas acepta los seis estadios evolutivos que Kohlberg reconstruye racionalmente, pero los aplica a las estructuras normativas sociales. De lo que se trata es de observar cómo el desarrollo moral puede concebirse al modo de los procesos de aprendizaje<sup>90</sup>. En ellos hay etapas de heteronomía, en las que la acción se orienta exclusivamente por el castigo (nivel preconvencional); hay etapas convencionales, en las que se

---

<sup>88</sup> Ibidem, p. 32.

<sup>89</sup> Ibidem, p. 34.

<sup>90</sup> Al igual que el desarrollo cognoscitivo social (Ciencia y técnica), el desarrollo moral (de estructuras normativas) es un proceso de aprendizaje independiente del primero. Cfr. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 32-33

establecen expectativas recíprocas de comportamiento y un sistema definido de roles y de reglas sociales de acción; y la etapa posconvencional, cuyo primer estadio estaría fundado sobre la existencia de un contrato social; y, en el nivel más alto, estarían unas estructuras normativas basadas en principios éticos universales, de los que cabe deducir las normas. Esta línea evolutiva puede resumirse diciendo que “los tres niveles se diferencian por el grado de reflexividad: la simple expectativa de comportamiento del primer nivel se torna reflexiva en el siguiente: las expectativas se hacen recíprocas, y la expectativa reflexiva de comportamiento del segundo nivel, a su vez, se vuelve reflexiva en el tercero: las normas devienen normables, objeto de formación”<sup>91</sup> en función de los principios. Este punto de vista será también decisivo en el desarrollo de su Ética discursiva.

Esta reconstrucción filosófica de los niveles de la conciencia moral le lleva a examinar las experiencias éticas, desde el hedonismo del primer estadio hasta el nivel más alto, el de una Ética lingüística universal. Desde una perspectiva social, esto puede originar un choque entre el nivel institucionalizado y las instancias normativas de los individuos. Las Sociedades aprenden también, pero sólo en la medida en que “incorporan institucionalmente estructuras racionales”<sup>92</sup>.

Lo dicho hasta ahora hay que entenderlo en su contexto coyuntural, como corresponde a esta fase intermedia de su producción intelectual. En ella se observan avances significativos en sus estudios, que le llevan necesariamente a incluir más tarde, a partir de los datos y de las investigaciones de *La reconstrucción del materialismo histórico* y

---

<sup>91</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 76.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 233.



*Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, la perspectiva estática de una Teoría de la Sociedad ampliada dentro del marco de una Teoría de la evolución social que pretende validez científica y, por tanto, supera la visión de la Filosofía de la Historia marxista.

Ahora bien, con independencia de las posibilidades de comprobación empírica, la evolución de las estructuras normativas y la consideración de que en cada etapa evolutiva se disuelve críticamente la anterior recuerdan a los pensadores ilustrados que preconizaban el progreso humano, aunque matice su postura con la diferenciación entre lógica y dinámica evolutiva. Admitir las reconstrucciones racionales puede permitir en prospectiva delimitar cómo habría de ser en el futuro el nivel moral exigible para una determinada Sociedad. Este desarrollo racional puede conducirnos a rechazar, apelando a la “racionalidad”, cualquier Teoría moral o filosófica que no se adecue a la etapa actual. Ello significa que, desde esta perspectiva, las demás teorías morales o epistemológicas pueden ser retiradas del círculo de la Filosofía profesional o académica como si fueran piezas de anticuario. Hoy día, por ejemplo, nos encontraríamos en ese nivel en que el bien y la verdad habrían de ser solventados discursivamente<sup>93</sup>. Lo cual significa que queda poco espacio para otras posturas que podrían estar interesadas en el procedimiento, pero a las que no se les permitiría discutir sus presupuestos.

Desde la óptica política, las teorías actuales de la evolución social corren los mismos riesgos que las diseñadas en pleno siglo XVIII. Atenerse a la exigencia de “racionalidad” puede acelerar los cambios políticos y admitirlos sin más como “racionales”. Pero los frutos de las

---

<sup>93</sup> Ibidem, p. 270.

disquisiciones teóricas pueden conducir a resultados paradójicos o contradictorios. Necesitamos, por ello, de mayor participación política, en el sentido de que una esfera pública no mediatizada por los partidos políticos puede constituir el medio idóneo para la discusión racional y eficaz, ya que, como señaló Aristóteles, el auténtico ciudadano es aquel que posee el derecho de tomar parte en los asuntos de la polis.

## *2. El “principio de organización” de las Sociedades como explicación de sus cambios evolutivos*

En su Teoría de la evolución social, Habermas introduce el “principio de organización”, por el que se delimita abstractamente el marco definitorio de cada tipo social; esto es, señala los límites dentro de los cuales una Sociedad puede soportar cambios evolutivos, pero sin perder su propia identidad, es decir, sin dejar de ser ese tipo característico de formación social. El principio de organización opera como una primera categoría conceptual que intenta imbricar la perspectiva del sistema y del mundo de la vida social en un solo instrumento teórico; en Teoría de la acción comunicativa, sin embargo, al enunciar el concepto a dos bandas de Sociedad, esa categoría desaparece.

Los principios de organización “son ordenamientos de índole muy abstracta, que surgen como propiedades emergentes en saltos evolutivos no probables”<sup>94</sup>. Establecen los márgenes de desarrollo y delimitan las áreas en las que son admisibles modificaciones. Se encuentran referidos siempre a los tres subsistemas señalados: a) al despliegue máximamente admisible en el desarrollo de las fuerzas productivas (Economía); b) al

---

<sup>94</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 30.

límite en función del cual se establecen las interpretaciones que posibilitan la identidad social (Cultura); y c) a los límites de autogobierno (Política).

Desde la perspectiva evolutiva, el principio de organización es muy útil para resaltar las innovaciones socioculturales admisibles en una determinada Sociedad, porque especifican “los ámbitos de posibilidades y determinan dentro de qué estructuras son posibles las transformaciones del sistema institucional”<sup>95</sup>. La utilización del principio de organización sirve además para añadir abstracción a su Teoría de la evolución social, evitando, como él mismo sugiere, el concretismo economicista propio del materialismo y de su Filosofía de la Historia. Con su alusión determinante a los modos de producción, dificulta el estudio de los avances axiológico-normativos<sup>96</sup>. Asimismo, el principio de organización permite identificar en cada etapa de desarrollo social qué subsistema tiene preeminencia y dirige la evolución. Finalmente, los principios de organización ayudan en la configuración de un concepto de crisis aplicable a las Ciencias sociales, además de ayudar a resolver sus problemas, ya que los sistemas sociales atraviesan situaciones críticas en el momento en que los problemas son irresolubles dentro de los límites marcados por los principios, de tal manera que ha de surgir un nuevo tipo de formación social con el correspondiente principio de organización compatible con el nivel de desarrollo.

Así las cosas, Habermas propone una tipología de las Sociedades en función de sus principios de organización. Pero advierte que estos principios no están formulados de manera abstracta, sino que han sido

---

<sup>95</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 123.

<sup>96</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 43-44; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 123.

obtenidos por vía inductiva. Así se expresa al menos en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*: pero en esta obra, más que ofrecer una visión evolutiva, se fija prioritariamente en las crisis sociales. De ahí que sea necesario completarla con lo que dice sobre la evolución de las estructuras normativas en *La reconstrucción del materialismo histórico*. En la primera obra, diferencia los sistemas basados en el parentesco, como principio de organización, uniendo la integración social y la integración sistémica, tal y como ocurre en las Sociedades anteriores a las altas culturas, de los sistemas basados en una estructura de clases sociales. A su juicio, la estructura clasista corresponde a la Sociedad tradicional, en la que, al contar con un centro de autogobierno, y desvinculada del sistema de parentesco, hace que la distribución y forma de organizar la riqueza no se base en el núcleo familiar. Es en este momento en el que comienzan a distinguirse los tipos de integración y se establece una diferenciación funcional importante. En este tipo de Sociedades se pueden producir crisis internas de identidad. En las Sociedades del capitalismo liberal, el principio de organización cambia. En lugar de basarse en las clases, el principio se apoya en la relación entre el trabajo asalariado y el capital, como tan bien supo ver Marx. Se produce una diferenciación así de ámbitos: la Sociedad civil queda desligada, como vimos, del Poder y por ello las relaciones de clase pierden su contenido político. El Estado se mantiene, en cualquier caso, como garante de una situación económica, posibilitando la dinámica del mercado. También en este caso quedan unidas las funciones de integración social e integración sistémica; esto propició el estudio de las crisis sociales desde la perspectiva del observador y con un fundamento económico.

## IV

### Un análisis teórico de las crisis sociales

Más que centrarnos en el análisis de la evolución social, que culminará en su *Teoría de la acción comunicativa*, es interesante recordar el análisis normativo y científico que Habermas desarrolla, si bien todavía con ciertos matices, en su ensayo sobre los sistemas de capitalismo tardío. La propia dinámica del liberalismo en el siglo XIX exigió una adecuación de los principios capitalistas a una realidad social alejada de sus bases teóricas. Ya en el escrito de habilitación había estudiado los fundamentos abstractos de la Sociedad burguesa, atendiendo principalmente a la idea de publicidad<sup>97</sup>. Pero, a finales de la década de los sesenta, y principios de los setenta, las condiciones cambian. Durante el período de la posguerra, los Estados se decantaron por un intervencionismo social, que, después de veinte años del final del gran conflicto bélico, entró en crisis. Debido a ello, el estudio de las crisis del Estado de bienestar resultaba atractivo.

Debe tenerse en cuenta que la instauración de los nuevos sistemas sirvió de puente entre la neutralidad liberal y el intervencionismo socialista. No en vano los nuevos sistemas de seguridad social, que históricamente proceden de la época de Bismarck, determinaron la intervención gubernamental en ámbitos antes reservados a la libertad de los ciudadanos y garantizados por los derechos fundamentales. Lo decisivo fue la idea de que era indispensable la intervención pública para garantizar esos derechos, que según su diferente conceptualización, podían

---

<sup>97</sup> *Historia y crítica de la opinión pública, passim.*

radicar en el Estado o tenían origen pre-estatal. A finales de la década de los sesenta, sin embargo, eran notorias ciertas crisis, tanto económicas, como la ocurrida en 1973 debido al precio del petróleo, como culturales. Por todas estas razones, Habermas intenta hacer un análisis de las principales tendencias a las crisis que acechan al capitalismo intervencionista. Pero su interés no es exclusivamente descriptivo; como él mismo advierte, va mucho más lejos: tiene la clara intención de “explorar las posibilidades de una Sociedad ‘posmoderna’”<sup>98</sup>.

Desde el punto de vista político, ese período supuso el regreso de una línea de pensamiento que abogaba por un nuevo liberalismo, lo que originó la corriente neoconservadora, preocupada principalmente por la política de los grandes bloques (tanto Este-Oeste como Norte-Sur), y por los déficits económicos de la Economía de corte keynesiano dominante<sup>99</sup>. Era la imposibilidad de mantener un sistema que, económicamente, tenía más gastos que ingresos, y que arrastraba consigo el lastre de tener que legitimar continuamente las decisiones intervencionistas. En la encrucijada de los años setenta y ochenta, la insatisfacción de amplios sectores político-sociales motivó la publicación de estudios que, desde diferentes posturas, asumieron la crítica del intervencionismo. La decantación tecnocrática que asume el liberalismo intervencionista actuó como una espoleta que originó las revoluciones estudiantiles de aquellos años, en las que Habermas o Marcuse fueron autores de referencia<sup>100</sup>. Es este marco

---

<sup>98</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 44-45.

<sup>99</sup> Cfr. H. DUBIEL, *¿Qué es el neoconservadurismo?* (Madrid, Anthropos, 1993), p. 3, donde afirma que el “neoconservadurismo” no es únicamente un concepto económico sino de carácter crítico –cultural en oposición con cualquier socialismo; cfr. también R. NISBET, *Conservadurismo*, (Madrid, Alianza, 1995).

<sup>100</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, pp. 227-296. Habermas matiza (p. 232) la afirmación de Marcuse que señalaba que a los oprimidos les asiste un derecho natural a la resistencia,

político cultural el que tenemos que tener presente a la hora de analizar esta etapa de su obra.

Gracias a la ampliación del marco social, tanto en el plano estático, con la aceptación provisional de las categorías de mundo de la vida social y sistemas, como en el dinámico, a partir de la admisión de procesos de aprendizaje funcionales y socio-vitales, Habermas retoma la problemática de las crisis sociales y eleva al tópico al nivel lógico de categoría. Entiende que el concepto de crisis formulado por la Teoría sistémica elaborada por Luhmann es totalmente insatisfactorio, ya que centra la atención en el análisis de las capacidades de autogobierno (aspecto objetivo de las crisis sociales), descuidando totalmente las causas internas (aspecto subjetivo)<sup>101</sup>. Por ello, se ha de intentar lograr, como hizo en su momento la Teoría marxista, una conceptualización de las crisis sociales que busque el nexo de lo objetivo y lo subjetivo, esto es, “un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre ‘integración social’ e ‘integración sistémica’”<sup>102</sup>. Esta vinculación sólo se consigue en el marco que ofrecen las categorías “mundo de la vida social” y “sistema”. Pero antes conviene referirse a la diferencia entre integración sistémica e integración social.

La conservación de una Sociedad depende de la integración de sus miembros. Desde el punto de vista sistémico, la integración hace referencia al poder de dominación del sistema sobre el entorno, de forma que los problemas sistémicos pueden ser reflejados como problemas de

---

con lo que legitima el uso de la violencia; y advierte que éste sólo puede ser legítimo si va precedido de un proceso de ilustración y se encuentra admitido por la *conciencia general*.

<sup>101</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 20-23.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 25.

autogobierno. Según la Teoría de sistemas, los sistemas sociales tienen como objetivo reducir la complejidad existente mediante un proceso de selección y la eliminación de problemas. Esto significa que privilegian funcionalmente el sistema político, encargado de ejercer el Poder. Pero la insuficiencia de este planteamiento se acredita en su objetivismo: sólo entran en consideración los problemas objetivos de conservación. Ciertamente Habermas ha señalado que “el mantenimiento de un sistema social no es posible si no se cumplen las condiciones de mantenimiento de sus miembros”<sup>103</sup>. Esto nos descubre la perspectiva subjetiva o de la integración social. En efecto, la Teoría de los sistemas no es capaz de discernir el grado de tolerancia a los cambios que cada sistema social permite, sin que quede dañada su propia identidad. Por tanto, la integración social, subjetivamente, hace referencia a los elementos integrantes del sistema. De ahí que, en su reformulación del concepto de “crisis sociales”, deba tenerse muy en cuenta la perspectiva personal de los actores sociales: “Sólo cuando los miembros de la Sociedad *experimentan* los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis”<sup>104</sup>.

La integración de los sujetos cobra cierta importancia si se tiene en cuenta que asegura la continuidad identitaria de los sistemas sociales en el tiempo, es decir, posibilita el mantenimiento de las instituciones sociales y, con ello, de los procesos de socialización. Las situaciones de crisis, desde este punto de vista, semejan procesos de anomia. En sus análisis sobre la actualidad social, Habermas muestra en qué medida se ha ido perdiendo en el capitalismo tardío la referencia a la integración social, en

---

<sup>103</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 106.

<sup>104</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 23.



favor de la dominación sistémica. Son los movimientos de protesta los que atestiguan la ruptura de la identidad; problemas sociales, escolares, educativos, las crecientes tasas de suicidios, la delincuencia juvenil y la extensión de los factores de marginación; todos ellos son síntomas de la irreparable falta de integración social en el capitalismo tardío<sup>105</sup>. La conclusión que se extrae es que una verdadera y fructífera Teoría de las crisis sociales ha de unir la integración social y la integración sistémica<sup>106</sup>.

### *1. Tipos de crisis en los sistemas sociales*

Dejando de lado los problemas derivados del crecimiento capitalista –entre ellos, los desafíos que plantea el equilibrio ecológico, los conflictos de integración social y los desequilibrios internacionales<sup>107</sup>–, Habermas se centra en el análisis de los tipos específicos de crisis que se originan en el capitalismo tardío. Distingue al efecto cuatro tipos, que corresponden a los subsistemas afectados anteriormente descritos.

En primer lugar, tenemos las crisis económicas. Este tipo de crisis se origina cuando el subsistema afectado es el económico. Aunque tiene carácter sistémico, puede traducirse en una crisis de identidad, ya que la intervención estatal, con el fin de corregir la situación crítica, transpone políticamente los conflictos económicos. En realidad esto es consecuencia del papel paradójico que el Estado asume en la fase del capitalismo intervenido, para asegurar el mantenimiento de la voluntad capitalista como actor no capitalista. Se subraya de nuevo la imposibilidad de

---

<sup>105</sup> Así lo pone de manifiesto en sus *Ensayos políticos*, p. 254.

<sup>106</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico del materialismo histórico*, p. 144; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 23.

<sup>107</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 80 y ss.

mantener el análisis económico marxista, ya que estamos ante la fase tardía del capitalismo. Además, el cambio de las relaciones de producción determina la no aplicación de la teoría de la plusvalía, porque la intervención estatal aumenta el valor de uso de los bienes. La ciencia y la técnica realizan también una contribución importante de la mano del Estado en la producción de una plusvalía acrecentada<sup>108</sup>.

En segundo lugar, en el ámbito del subsistema político se pueden producir dos tipos de crisis. Uno, de carácter sistémico (como crisis de racionalidad) en el momento en que el sistema administrativo no logra cumplir ni compatibilizar los imperativos exigidos por el subsistema económico –crisis de *output*-, porque no logra “aportar al sistema económico suficientes rendimientos positivos de autogobierno”<sup>109</sup>; y otro que apunta a la crisis de legitimación desde el punto de vista del mundo de la vida social, porque las exigencias requeridas por el sistema económico no logran la lealtad de las masas –crisis de *input*-, y acaba cuestionando la propia legitimidad del sistema.

En tercer lugar en el subsistema sociocultural surge la crisis de motivación. Este tipo de crisis afecta a la identidad misma de la Sociedad. Aparece como una crisis de motivación, porque los actos y decisiones del sistema político no logran conciliarse con las motivaciones que se ofrecen desde el sistema sociocultural. Se puede entender como una divergencia entre en los dos subsistemas. La tendencia a este tipo de crisis se identifica con el fin de las tradiciones compartidas y el cuestionamiento del marco

---

<sup>108</sup> Ibidem, p. 87, 94, 95 y p. 103.

<sup>109</sup> Ibidem, p. 90. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 460.

institucional, que ahora convierte en disfuncional: “El capitalismo tardío engendra necesidades ‘nuevas’ que no puede satisfacer”<sup>110</sup>.

## *2. Tendencias a la crisis en el capitalismo tardío*

La intervención del Estado, cada vez mayor por las acrecentadas exigencias que surgen del propio mantenimiento del sistema, afecta sin lugar a dudas a la necesidad de legitimación. Primeramente es menester insistir en que el capitalismo tardío pretende independizar los diferentes subsistemas con el fin de separar la voluntad popular de la toma de decisiones. Pero, como hemos visto, la estructura de clases también se ha modificado gracias al compromiso entre capitalistas y asalariados. ¿Cómo afecta, pues, la intervención económica a las tareas de la legitimación? Es evidente que la planificación y reacción frente a las crisis acrecientan las exigencias de justificación, mucho más cuando el sistema multiplica sus intervenciones y otorga mayores compensaciones. Si bien es cierto que existe mayor necesidad de legitimación, también lo es que los logros de las revoluciones burguesas no pueden soslayarse, y, por tanto, la legitimación que se ha de ofrecer debe respetar, entre otras cosas, el derecho de sufragio y las demás garantías reconocidas. Además, el Estado ha de satisfacer con sus intervenciones las demandas ciudadana, por lo que asume un papel activo, frente al carácter pasivo de las Administraciones públicas durante la época del capitalismo liberal. Todo ello induce a afirmar que “estas exigencias de legitimación sólo pueden atemperarse mediante las estructuras de lo ‘público’ despolitizado. Un privatismo civil,

---

<sup>110</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 92-93.

*asegurado estructuralmente*, pasa a ser necesario para la persistencia del sistema”<sup>111</sup>.

Por su parte, el subsistema político, para asegurar su persistencia, ha de emprender las tareas de planificación ideológica, pese a que ésta nunca puede ser del todo suficiente porque no cabe producir sentido “administrativamente”, como ya se ha advertido. Por ello la legitimación que asume el subsistema administrativo es realmente manipuladora. Utilizada con fines estratégicos, es decir, determinada en función de la racionalidad instrumental, la propia legitimación queda desvirtuada: “Las tradiciones poseen fuerza legitimante sólo en la medida en que no se las arranque de sistemas de interpretación que aseguran la continuidad sistémica y garantizan la identidad”<sup>112</sup>.

Por todas estas circunstancias, el subsistema político debe procurar modificar estructuralmente lo público, que, como medio de manipulación, actúa de tal manera que “empuja *otros* temas, problemas y argumentos por debajo del umbral de atención, sustrayéndolos así de la opinión pública”<sup>113</sup>. Lo que deberíamos preguntarnos es si la sustitución del subsistema cultural por el político es suficiente, o si resulta contraproducente. Habermas subraya que “la expansión de la actividad del Estado tiene por efecto secundario un crecimiento más que proporcional de la necesidad de legitimación”<sup>114</sup>. Es decir, la planificación administrativa del sentido genera una necesidad universal de justificación en una esfera que se caracteriza por su poder autolegitimante, y ocasiona

---

<sup>111</sup> Ibidem, p. 107.

<sup>112</sup> Ibidem, p. 126.

<sup>113</sup> Ibidem, p. 123.

<sup>114</sup> Ibidem, p. 126.

una reducción ideológica de los valores<sup>115</sup>. La tradición se tematiza y se somete a crítica y, en general, todo el conjunto de lo dado se problematiza: sistema de salud, Derecho matrimonial y relaciones familiares, etc. Con todo ello se viene a promover “la politización de ámbitos de vida que hasta ese momento habían correspondido a la esfera privada”<sup>116</sup>, socavando involuntariamente el privatismo civil y favoreciendo un movimiento de demanda de participación ciudadana. El sistema del capitalismo tardío trata de enfrentarse a ello prometiendo recompensas<sup>117</sup>.

Pero hasta ahora no se puede decir que existiera una crisis de legitimación, pues ésta se trata de solventar gracias a réditos económicos y satisfacción de derechos sociales. La crisis de legitimación surge cuando las demandas de recompensas aumentan con mayor rapidez que la masa disponible de valores, o bien cuando surgen expectativas justificadas que no pueden ser satisfechas<sup>118</sup>. Si bien hasta hoy día se han mantenido a raya las exigencias ciudadanas, lo cierto es que, como comprueban las previsiones de C. Offe, la pugna de los partidos políticos en períodos electorales puede conllevar unas promesas cada vez más atrevidas y más desilusión desmotivante por su reiterado incumplimiento.

### *3. Las inevitables crisis de legitimación y de motivación*

Las explicaciones ofrecidas sobre las crisis de legitimación vienen a avalar la tesis de que sólo cabría hablar de crisis de legitimación cuando las expectativas sistémicas no puedan ser satisfechas en función de los

---

<sup>115</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 286.

<sup>116</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 128.

<sup>117</sup> *Ibidem*, p. 130. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 461.

<sup>118</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 130; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 288.

valores ofrecidos o de las recompensas derivadas del sistema. De ahí que las crisis de legitimación, desde el punto de vista sistémico, sean consecuencia de las crisis de racionalidad, y, desde el punto de vista del subsistema sociocultural, se puedan convertir en crisis de motivación.

En este último aspecto, el capitalismo tardío ha de asentarse en un proceso de doble privatización: de un lado, la instauración del “privatismo civil”, que está representado por el interés generalizado de los ciudadanos por las recompensas sistémicas (seguridad social, régimen fiscal, etc.), sin mayores exigencias políticas; por eso, la primera consecuencia política de ese privatismo es la apatía y la no participación política<sup>119</sup>. Por otro lado, aparece el proceso de privatismo familiar y profesional: en cuanto a la familia, se orienta por intereses de consumo y de tiempo libre; en cuanto al profesional, se dirige, en sus actividades, por la carrera profesional, con la competencia por el rendimiento. En definitiva, con estos dos fenómenos se trata de llamar la atención sobre los procesos de despolitización que se originan con la aceptación de la ideología tecnocrática. Habermas se pregunta si el subsistema socio-cultural puede asegurar indefinidamente este privatismo, que mantiene la continuidad temporal del sistema. A su juicio, es imposible asegurar la despolitización –necesaria para que las crisis sistémicas de la Economía no se traduzcan en una crisis de motivación- por cuatro motivos principales.

En primer lugar, el privatismo civil y familiar así como la orientación competitiva del rendimiento y la despolitización, son características de la Sociedad burguesa y de sus transformaciones históricas; pero estos fenómenos no pueden explicarse únicamente en base

---

<sup>119</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 132; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 289.

a presupuestos liberales. La ideología burguesa necesitó también para su consolidación hacer suya las imágenes tradicionales del mundo, porque las instauradas eran deficitarias: ni ofrecían el consuelo de las cosmovisiones, ni satisfacían el deseo de una visión más humana de la naturaleza –interior o exterior-; ni tampoco fundaban relaciones solidarias entre los individuos. No favorecían la creación de una Ética o de una praxis, al estar sumidas en un objetivismo positivista<sup>120</sup>. Sólo el arte permanecía como un reducto último, que no sucumbía a las embestidas de la racionalidad funcional. Esto explica la existencia de un núcleo pre-burgués en la ideología liberal, con el fin de dar satisfacción a las necesidades mencionadas.

Habermas objeta, sin embargo, que las imágenes tradicionales del mundo, que subyacen a la ideología liberal, se han desgastado con el paso del tiempo, debido a su incompatibilidad con las exigencias económicas y administrativas, así como a causa de la evidente contradicción con la actitud cognitiva propia del positivismo. Así surgían dos tipos de discrepancias: de un lado, *las discrepancias relativas a la estructura social*, ya que la extensión de la racionalidad estratégico-utilitarista restringe el marco de desarrollo de la racionalidad comunicativa –tal y como se pone de manifiesto en el concepto weberiano de ‘racionalización’-; otros fenómenos son la amplitud creciente del sector servicios –que aparece bajo la forma de un nuevo tipo de mercancía- y la regulación administrativa de los sectores políticos y sociales, la comercialización de la cultura –en el sentido fetichista de Adorno-, y la científicización y psicologización de la enseñanza. De otro lado, se producen *discrepancias cognoscitivas* respecto a las imágenes

---

<sup>120</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 136-137. Cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 33, donde advierte que tampoco la filosofía ofrece ya consuelo.

tradicionales del mundo, sometidas a un proceso de disolución, y a la ciencia que, por la vía de la educación, constituye el paradigma del conocimiento, formándose algo así como una “conciencia común positivista”<sup>121</sup>. La disolución de las tradiciones obliga a que éstas dejen de poseer intenciones omnicomprensivas. Procesos como el de la interiorización y subjetivización de las creencias, como paso previo a la admisión del pluralismo ideológico y religioso, conduce en sus extremos a la inadmisión de la categoría de verdad en las cuestiones prácticas, lo que coincide con la afirmación de la irracionalidad axiológica; por último, la Moral ha de quedar desligada de sistemas interpretativos teóricos, y se sitúa así en el plano del “sentido común” propio de la ideología burguesa, disolviéndose cualquier elemento utópico y el papel justificador de la Filosofía. Ésta “se ha mostrado incapaz de obviar (¿o dominar?) por medio del consuelo y la esperanza el sinsentido fáctico de la contingencia de la muerte, del sufrimiento individual y de la pérdida privada de la felicidad y, en general, la negatividad de los riesgos que acechan a la existencia individual, con el mismo buen suceso con que lo hizo la esperanza religiosa en la salvación”<sup>122</sup>.

En segundo lugar, se revela ineficaz la despolitización necesaria para no convertir las crisis económicas en crisis de motivación porque las ideas individualistas y privatistas quedan tergiversadas como consecuencia de los cambios sociales. La ideología del rendimiento, basada en la idea de igualdad de posiciones, partía necesariamente del mecanismo “justo” del mercado; ahora bien, con la demostración de que el mercado también ejerce un tipo de coacción social, pierde inevitablemente sus funciones en

---

<sup>121</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 139.

<sup>122</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 33.



relación con la “justicia del rendimiento”; y ésta se hace depender ahora, en relación con el éxito profesional, de la igualdad de oportunidades en base a las cualificaciones: ingreso en los centros de formación, no discriminación, desarrollo de programas mínimos de formación y un mercado de trabajo que evalúe objetivamente el rendimiento profesional de cada uno<sup>123</sup>. Pero todo esto no puede ser asegurado si se mantiene la difusión de una concepción tradicional del trabajo. Al propio tiempo se extiende el individualismo de la propiedad, en el sentido del “individualismo posesivo” de Macpherson, ya que la organización burguesa favorece la persecución de los fines individuales como único medio de consolidación del bienestar general. No obstante el consumo ejerce un tipo de control indirecto que asimismo sucumbe ante la manipulación, de manera que se establecen procesos directivos de la demanda de bienes<sup>124</sup>. Por último, la orientación de las actividades se sigue haciendo de acuerdo con los criterios de valor de cambio.

En tercer lugar, las estructuras normativas que se mantienen —en el ámbito propio de la acción comunicativa y de la difusión artística— no proporcionan remedios suficientes frente al privatismo civil, destruido ya como causa de motivación. “La erosión del fondo de tradiciones de la burguesía hace surgir estructuras normativas, que no resultan aptas para la reproducción del privatismo del individuo en lo político y en lo familiar-profesional. Los elementos de la tradición cultural hoy dominantes cristalizan en torno a una fe en la ciencia, un arte “postáurico” y unas ideas morales de signo universalista. En cada uno de estos ámbitos se han producido unos desarrollos irreversibles, y con ello han surgido unas

---

<sup>123</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 141.

<sup>124</sup> *Ibidem*, p. 144.

barreras culturales, que sólo pueden romperse soportando el precio psicológico de regresiones, esto es, aceptando unas cargas motivacionales extraordinarias”<sup>125</sup>. Habermas distingue aquí tres ámbitos en los que se ha alcanzado un nivel casi irreversible: a) *El Cientificismo*. Sus consecuencias son ambivalentes, ya que, de un lado somete a crítica la tradición y, de otro refuerza autoritariamente la ciencia. Cientificación significa, a fin de cuentas, despolitización<sup>126</sup>; b) *El Arte postaurásico*. También el arte puede resultar en el mismo sentido ambivalente, ya que, en efecto, puede degenerar en un arte de masas, comercial y fetichista, o bien, por el contrario, puede convertirse en fuerza subversiva y crítica, tal y como había previsto Marcuse; c) *La Moral universalista*. Al quedar trazados los límites entre Derecho y Moral en la Sociedad burguesa<sup>127</sup>, sólo es posible superar la dicotomía entre universalidad e interioridad relativizando la oposición de ambos, una vez admitida la creación de las normas de manera discursiva, tal y como corresponde al nivel alcanzado por las estructuras normativas. Este punto es muy importante, porque decidirá la legitimación universalista, quebrada con el debilitamiento de la justificación económica, que, durante el siglo XIX, había servido al capitalismo liberal. Ahora las nuevas tareas exigen una mayor legitimación, que ha de ser también armonizada con la característica de universalidad.

El cambio acaecido en la modernidad en las estructuras de la justificación provocó la solicitud de razones formales, más allá de las materiales, en el orden legitimante<sup>128</sup>. Kant fue uno de los primeros

---

<sup>125</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 292.

<sup>126</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 146.

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 150.

<sup>128</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 250.

pensadores que unió las exigencias derivadas de la autonomía con las de la universalidad, propias de la Ilustración, si bien teniendo en cuenta la crítica hegeliana, las normas kantianas acaban remitiendo materialmente a los contenidos vigentes en cada Sociedad histórica<sup>129</sup>. Habermas insiste en que sólo una Ética comunicativa puede tener valor, es decir, la que reclama validez únicamente para “*aquellas* normas en que todos los interesados se ponen de acuerdo (o podrían ponerse de acuerdo), sin coacciones, como participantes en un discurso, cuando entran (o podrían entrar) en una formación discursiva de la voluntad”<sup>130</sup>. Así se mantienen al mismo tiempo las exigencias de autonomía y de universalidad propias de la modernidad. “Fuerza legitimante hoy sólo la poseen las reglas y premisas de carácter comunicativo, que permiten distinguir un acuerdo o pacto entre personas libres e iguales frente a un consenso contingente o forzado. Secundario a nuestros efectos, es el extremo de que tales reglas y premisas vengán *interpretadas* y explicadas con ayuda de construcciones iusnaturalistas o teorías contractualistas, o en términos de Filosofía trascendental o de una Pragmática del lenguaje o, mismamente, en el marco de una Teoría del desarrollo de la conciencia moral”<sup>131</sup>.

En cuarto y último lugar Habermas es consciente de que, aun siendo disfuncionales las estructuras normativas y el subsistema económico-administrativo, pueden evitarse las crisis de motivación siempre y cuando se mantenga la autonomía de las decisiones administrativas respecto del sistema sociocultural. Sin embargo, hoy en día los procesos de socialización se sitúan en el plano del actuar comunicativo y el arte

---

<sup>129</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 152; *Ciencia y técnica como ideología*, p. 23-24.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 154.

<sup>131</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 244.

contracultural<sup>132</sup>. Esto puede provocar un desequilibrio, ya visible en el desarrollo normal de la personalidad con la llegada de la adolescencia, al advertir los individuos las disonancias entre el sistema de interpretaciones recibido y la propia realidad social. Ante ello sólo son posibles dos salidas: o el retraimiento, o la organización de la protesta, en el camino de un radicalismo que tuviera intención clara de desarrollar la Ética comunicativa<sup>133</sup>. En definitiva, el subsistema cultural puede ofrecer resistencia a la manipulación administrativa.

#### *4. Las soluciones a las crisis. Proyectos teóricos sobre legitimidad procedimental*

Como ya hemos señalado al tratar los niveles de desarrollo de la conciencia moral, en el último ocupa un lugar destacado la Moral discursiva. Con la instauración de la modernidad, el nivel de justificación se hace reflexivo y procedimental<sup>134</sup>. Esto significa que el concepto de “legitimidad” de los órdenes políticos debería ser reformulado en función de los nuevos niveles de exigencias adquiridos.

La legitimidad se fundamenta en el reconocimiento<sup>135</sup>. M. Weber había definido este concepto en función de la creencia<sup>136</sup>, bien sobre las capacidades personales del líder (legitimidad carismática), bien en la tradición establecida (legitimidad tradicional), bien en la legalidad y los

---

<sup>132</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>133</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 157, *Ciencia y técnica como ideología*, p. 109 y ss. Este ambiente de desmotivación puede dar lugar a potenciales de conflicto, cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 34.

<sup>134</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 162; *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 251.

<sup>135</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 243.

<sup>136</sup> Cfr. M. WEBER, *Economía y Sociedad*, cit., p. 170.

derechos, tal y como es aceptada en los modernos sistemas políticos (legitimidad racional).

Habermas hace también una clasificación según el tipo de legitimidad, pero su criterio es distinto. A su juicio, lo determinante en la justificación del orden político no se relaciona con la creencia sino con la verdad. Distingue de este modo una legitimidad racional -como la de Weber, Schmitt o Luhmann-, que se basa en la existencia de un orden jurídico positivamente establecido y en la creencia de la rectitud formal; en estos casos, “la creencia en la legitimidad se reduce a creencia en la legalidad: basta invocar la legalidad con que se adoptó una decisión”<sup>137</sup>. Estas propuestas, que allanan el terreno al positivismo jurídico-político, hacen depender la validez de los sistemas de la adecuación formal, tal y como ocurre en la Teoría de la norma jurídica propuesta por R. Stammler y aceptada por Kelsen, pero, basadas en un fenómeno empírico y externo, impiden discutir el fundamento último de la validez del orden político<sup>138</sup>. Es este un terreno muy fértil para el decisionismo, ya que las teorías que se construyen sobre este tipo de legitimidad favorecen la concepción irracional de la praxis política.

Frente a este tipo de legitimidad, Habermas invoca una legitimidad veritativa, que va más allá de los procedimientos jurídicamente admitidos. Según él no pueden resultar convincentes ni suficientes los motivos meramente formales ni la adecuación a un procedimiento también formal: “la legalidad procura legitimidad si y sólo si pueden aducirse razones en el sentido de que determinados procedimientos formales, en ciertas condiciones institucionalmente dadas, satisfacen pretensiones de justicia

---

<sup>137</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 165.

<sup>138</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 270.

materiales”<sup>139</sup>. Obviamente, esta disyuntiva entre legitimidad y legalidad es una muestra del eterno debate entre iusnaturalistas y positivistas en la Filosofía política. Incluso en su análisis sobre la obediencia al derecho<sup>140</sup>, Habermas es consciente de que la legitimación procedimental no es suficiente, ya que el propio procedimiento y la totalidad del orden jurídico positivo han de poder justificarse con principios jurídicos. Con todo ello, lo que ahora manifiesta es la insuficiencia de las posturas legalistas o sistémicas, o bien funcionales, como la de Luhmann, ya que, en efecto, los sistemas políticos requieren justificación, pero ésta es únicamente posible apelando a valores y normas: es decir, axiológicamente<sup>141</sup>. Otra cosa es que consiga su propósito.

Tratemos, por último, el carácter veritativo de las cuestiones prácticas. Cabe explicar la pretensión de validez de las normas recurriendo a la justificación racional de las mismas, suficiente para obtener consenso<sup>142</sup>. La corroboración discursiva de las normas es lo que lleva a hablar de pretensiones de validez normativo-cognitivas<sup>143</sup>. De todos modos, estas cuestiones son más importantes de lo que a simple vista pudiera parecer. Con ello Habermas inicia la crítica a la racionalidad dual y estrecha, típica del pensamiento europeo y propone buscar un concepto más amplio de racionalidad: es la racionalidad discursiva, aplicable tanto en el plano teórico como en el práctico, ya que en ambos casos “el fin es el mismo: una decisión racionalmente motivada acerca del reconocimiento (o

---

<sup>139</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 168.;

<sup>140</sup> *Ensayos políticos*, pp. 51-89.

<sup>141</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 246.

<sup>142</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 176.

<sup>143</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 270, p. 306.

del rechazo) de pretensiones de validez susceptibles de corroboración discursiva”<sup>144</sup>.

Aquí se percibe el primer diseño de su teoría de la racionalidad comunicativa, la contribución más importante de su producción científica. Lo que hace, en realidad, es reconducir la problemática de la intersubjetividad del discurso a la de la estructura lingüística, al observar una serie de pretensiones de validez en todo aquel que ejecuta una acción lingüística: comprensibilidad, veracidad, verdad y rectitud, construyendo así “una Ética basada en el lenguaje”<sup>145</sup>. Por esta vía acuña un concepto nuevo y más amplio de lo racional, que reúne en un todo intereses empíricos generalizables, necesidades y fundamentos racionales: “Podemos llamar ‘racional’ a la voluntad formada discursivamente, porque las propiedades formales del discurso y de la situación de deliberación garantizan de manera suficiente, que pueda alcanzarse un consenso sólo mediante intereses *generalizables*, interpretados adecuadamente, es decir, necesidades compartidas *comunicativamente*”<sup>146</sup>. Con lo cual se asumen los postulados de la universalidad y de la autonomía, pero conciliados con el de la intersubjetividad. Precisamente por ello entiende que si las normas no se fundan en un consenso racional generalizable, la racionalidad pretendida quedará reducida a coacción. Ello puede ocurrir también en el capitalismo tardío, siempre y cuando se empeñe en la represión indiscriminada de intereses generalizables.

A partir de estas investigaciones sociales se percibe un cambio significativo en la obra de Habermas. En primer lugar, la problemática en

---

<sup>144</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 180.

<sup>145</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 13, p. 31, p. 307; *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 184.

<sup>146</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 181.

torno a los sistemas y las teorías sociales, iniciada en su primera etapa, pero acentuada en *La Lógica de las Ciencias sociales* y en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, le condujo a criticar la perspectiva objetivista y a proponer un paradigma sociológico más amplio, basado en la consideración de dos categorías sociológicas denominadas “mundo de la vida social” y “sistema”. En segundo lugar, las cuestiones relativas a la legitimidad y a la posibilidad de evolución de las estructuras normativas sociales, le hicieron comprender la necesidad de reformular el concepto de racionalidad. Por último, en tercer lugar, con el programa de investigación sobre la Pragmática formal, que en esta etapa de transición ocupó sus horas de estudio, Habermas trata de ofrecer una respuesta unitaria a los problemas hasta ahora planteados.





## CAPÍTULO VII

### LA RACIONALIDAD COMUNICATIVA: UNA CATEGORÍA FUNDAMENTAL DEL ANÁLISIS SOCIOLÓGICO

Con la *Teoría de la acción comunicativa*, o dicho con más precisión, la *Teoría del actuar comunicativo*<sup>1</sup>, sin duda la obra más relevante de toda la producción socio-filosófica de Jürgen Habermas, se inicia la etapa de madurez, en la que, además de intentar solucionar definitivamente todos los problemas abordados previamente, delimita su propia Teoría de la Sociedad y reformula la Teoría Crítica<sup>2</sup>. Publicada en 1981, terminado su trabajo en el Instituto de Starnberg, regresó a la Universidad de Frankfurt como profesor. Todo el denso contenido de esta obra viene a ser una culminación y aplicación de los trabajos y resultados de la primera etapa. Se trata de un estudio que en ocasiones parece inaccesible, en el que disciplinariamente concurren la Filosofía teórica y la Sociología, lo que

---

<sup>1</sup> Su título original en alemán es *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. I: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung. Bd. II: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981). La edición aquí utilizada es la siguiente: *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, <sup>1</sup>1987, <sup>4</sup>2003).

<sup>2</sup> Cfr. R. WIGGERSHAUS, *The Frankfurt School*, cit., p. 658.

constituye un desafío intelectual para el lector<sup>3</sup>. La obra se inscribe, en cualquier caso, en la tradición de la gran Teoría de la Sociedad, abierta de par en par a la Filosofía, en especial a la inaugurada por Hegel y Marx<sup>4</sup>.

Desde la perspectiva histórico-biográfica del autor, la *Teoría de la acción comunicativa* es fruto de dos lustros de investigación exhaustiva y de un estudio atento a las principales corrientes de pensamiento del siglo XX. Tras la publicación de *La Lógica de las Ciencias sociales* y ampliando las reflexiones que había dado a conocer con motivo de una conferencia, Habermas publicó en 1968 un proyecto de fundamentación epistemológica de la Teoría Crítica de la Sociedad, exponiendo sistemáticamente la conexión existente entre las formas categoriales de pensamiento y los intereses vitales. Al tiempo prosiguió su programa crítico-ideológico con el que pretendía desentrañar el núcleo cosificador de los sistemas tardocapitalistas, como hemos estudiado en su etapa intermedia. En esta línea de investigación, de carácter no metodológico sino sustancial, incidió durante la década de los setenta, en parte por su labor como director del Instituto Max Planck, dedicado a estudiar las condiciones de vida del mundo científico-técnico. Gracias a todo ello, modeló las principales categorías que aparecen definitivamente formuladas en la *Teoría de la acción comunicativa*.

Lo primero que conviene señalar es que con esta obra se consolidan los conceptos nucleares de una Teoría de la Sociedad en la que Habermas había trabajado desde un principio, aunque ahora adquieren una mayor

---

<sup>3</sup> Cfr. H. JOAS, "The unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism", en A. HONNETH & H. JOAS (eds.), *Communicative Action* (Cambridge, Polity Press, 1991), p. 97. M. ÁLVAREZ GÓMEZ, "Sobre la acción comunicativa en ", *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, núm. XIV, 1987, pp. 37-53.

<sup>4</sup> *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 101.

sistematización. Trataremos, en primer lugar, de analizar el descubrimiento de un nuevo tipo de racionalidad ampliado discursivamente en base al programa de la Pragmática universal, sin olvidar sus implicaciones filosóficas y sociológicas<sup>5</sup>. Como Teoría de la racionalidad, el actuar o trato comunicativo constituye la fundamentación última de su Teoría de la Sociedad. En segundo lugar, la expansión de la racionalidad comunicativa en diversas formas de acción permite diseñar una Teoría de la Sociedad no reduccionista, como veremos en el siguiente capítulo, lo que supone un planteamiento novedoso y sobre todo imparcial, sin renunciar a la científicidad de la propia Teoría<sup>6</sup>. Por último, intenta ofrecer una explicación de la evolución moderna de las Sociedades, que sirva para identificar y solventar las patologías de las Sociedades contemporáneas al proporcionar un criterio normativo con el que enjuiciar el desarrollo social<sup>7</sup>.

En otro orden de cosas, con la publicación de esta obra singular en 1981 se oficializa una transformación de las metas teóricas propuestas por Habermas. Hasta ese momento había considerado que la Teoría del conocimiento podía ser la mejor fundamentación de la Teoría de la Sociedad<sup>8</sup>; de ahí proceden sus preocupaciones metodológicas y el estudio de la Epistemología de las Ciencias sociales. Pero esta obra surgió al

---

<sup>5</sup> Hasta el momento nos hemos referido a la racionalidad comunicativa, de la que hay que distinguir la racionalidad discursiva. A finales de los noventa, hizo la precisión. La racionalidad discursiva es la raíz de varios tipos de racionalidad: epistémica, teleológica y comunicativa, *Verdad y justificación*, trad. de Pere Fabra y L. Díez (Madrid, Trotta, 2002), p. 99 y ss.

<sup>6</sup> En *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 401, afirma: “Sé muy bien que una Teoría de la Sociedad [...] sólo puede elaborarse hoy dentro del sistema de la Ciencia”.

<sup>7</sup> Los tres puntos coinciden, en efecto, con las intenciones que Habermas reconoce al inicio de su obra, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 9. También lo refiere así en una entrevista concedida *New Left Review* y recogida en *Ensayos políticos*, p. 149.

<sup>8</sup> *Conocimiento e interés*, p. 9. Véase también *Ensayos políticos*, p. 148.

abandonar la perspectiva metodológica y e iniciar una reflexión sustancial sobre la Teoría de la Sociedad, como ha señalado el propio autor<sup>9</sup>. La *Teoría de la acción comunicativa* presenta, como ya hemos sugerido, dos dimensiones: una teórica, en la que la acción comunicativa constituye el objetivo principal de la investigación social crítica; y una segunda dimensión práctica, que busca solventar los problemas de los sistemas sociales actuales<sup>10</sup>.

Se ha subrayado con insistencia que Habermas encontraba dificultades insalvables en las propuestas sociales del siglo XX. Ante ese panorama, afirmó que era exigible “un progreso teórico sustancial, pero no mediante nuevas intuiciones metodológicas”<sup>11</sup>. Desde este nuevo punto de vista, tratará de ampliar el objeto de la investigación, sin obviar las condiciones y exigencias de un contexto postmetafísico<sup>12</sup>. Reconducirá la problemática metodológica de la comprensión a los límites propios de una Teoría de la racionalidad ampliamente considerada<sup>13</sup>. Esto obedece a una cuestión de principio: se percata de las aporías de la Filosofía de la conciencia, encerrada en los supuestos idealizadores de un sujeto aislado, y propone el cambio a un paradigma basado en la comunicación<sup>14</sup>. A estas conclusiones llega gracias a Hermenéutica y a la Fenomenología, de tal modo que puede decirse que fue la inquietud metodológica y la necesidad

---

<sup>9</sup> *Ensayos políticos*, p. 148. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 16. Cfr. TH. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 154-15.

<sup>10</sup> Cfr. TH. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, p. 463, nota 12.

<sup>11</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 495. Lo mismo en el epílogo a *Conocimiento e interés*, p. 301.

<sup>12</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 17.

<sup>13</sup> Así, como veremos, puede ser considerada la Teoría de la acción comunicativa como un ensayo filosófico en torno a problemas de racionalidad. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 147, p. 153. En este sentido, M. Protti afirma en su obra que el paso del paradigma de la conciencia al intersubjetivo se explica en función de la problemática del sentido en las ciencias sociales, vid. M. PROTTI, o. c., p. 44-45.

<sup>14</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 15.

de aclarar la categoría de sentido como núcleo del saber social, lo que le obligó a adentrarse en el estudio de la racionalidad de los procesos discursivos<sup>15</sup>.

Resulta importante subrayar que esta obra constituye la reelaboración definitiva, y hasta cierto punto sistemática, de todos los resultados obtenidos en sus etapas anteriores. En primer lugar, la *Teoría de la acción comunicativa* presenta una Teoría de la Sociedad en la que la categoría de publicidad ocupa un lugar preferente. La publicidad conforma un espacio práctico y moral<sup>16</sup>, sometido en las Sociedades capitalistas avanzadas a la incursión del sistema, en especial del subsistema estatal-administrativo. Sin embargo, la comunicación y el trato comunicativo que en el espacio público se realiza, posee un potencial emancipatorio; de ahí que los medios de comunicación, que en ocasiones la sojuzgan ideológicamente, puedan servir también para revitalizar la formación discursiva de la voluntad político-moral<sup>17</sup>.

En segundo lugar, esta obra replantea la unidad sustancial de teoría y praxis. La acción comunicativa constituye un intento de rehabilitar la praxis como categoría central del pensamiento filosófico, basándose tanto en la concepción antropológica del hombre como un animal capaz de hablar y de actuar, como en la premisa lógica que advierte del carácter racional de la praxis<sup>18</sup>. Pretende además fundamentar normativamente una Teoría de la Sociedad con intención práctica, siguiendo en parte la

---

<sup>15</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 64 y ss.

<sup>16</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 461

<sup>17</sup> *Ibidem*, p. 553.

<sup>18</sup> *Ibidem*, p. 363. Cfr. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 101.

tradición marxista, aunque con el decidido propósito de reconstruirla<sup>19</sup>. El descubrimiento de la racionalidad discursiva no sólo aboga por un concepto de “razón situada”, sino que se propone asimismo como una vía para recuperar una Ética y una Política cognitivista de nuevo cuño. A partir de la consideración dual de la Sociedad, como mundo de la vida social y sistema, se pueden captar teóricamente las consecuencias de la tecnificación de la razón práctica y estudiarlas a la luz del principio sociológico de colonización sistémica del mundo de la vida social.

En tercer lugar, si bien Habermas decide abandonar la Teoría del conocimiento como vía principal de su análisis, sigue considerando válidos los fundamentos epistemológicos de la categoría del interés<sup>20</sup>. Más allá de esto, sin embargo, la racionalidad comunicativa subraya los núcleos discursivos que aparecen en el contexto histórico-vital y parte de la distinción triádica de los intereses<sup>21</sup>. Por ello mismo la *Teoría de la acción comunicativa* puede ser considerada un desarrollo ulterior de una de sus obras principales, *Conocimiento e interés*<sup>22</sup>.

En cuarto lugar, a partir del análisis normativo de la racionalidad, es posible advertir del decurso de la racionalidad instrumental y percatarse de las deficiencias de los planteamientos que no contemplan una racionalidad alternativa. En este sentido, las categorías de trabajo e interacción obtienen también una nueva reformulación como eficaces representaciones de diversos tipos de racionalidad. La racionalidad discursiva adquiere carácter originario, hasta el punto de que los procesos sociales de

---

<sup>19</sup> Cfr. T. ROCKMORE, *Habermas on historical materialism* (Indianapolis, Indiana University Press, 1989), p. 147.

<sup>20</sup> *Ensayos políticos*, p. 184.

<sup>21</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 494.

<sup>22</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción”, en AA.VV, *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 34.

entendimiento resultan ser centrales, frente a las visiones instrumentalistas, estratégicas o tecnocráticas<sup>23</sup>.

En quinto lugar, se definen con claridad las grandes categorías conceptuales de comprensión y sentido. Estamos ante una certificación resolutive que permite el acceso a la comprensión y al sentido de la acción social<sup>24</sup>. La referencia lingüística de ésta y la realidad de los procesos de entendimiento, sobre el trasfondo cultural y axiológico que representa el mundo de la vida social, son factores anteriores a cualquier tipo de consideración teórica. A esta tarea de reconstruir el saber pre-teórico sirve la Pragmática universal<sup>25</sup>.

Por último, la *Teoría de la acción comunicativa* supone el abandono definitivo de los caminos sin salida que había tomado la Escuela de Frankfurt. Y es que Habermas propone una respuesta normativa a las aporías de la Teoría Crítica y afronta la construcción de una nueva Teoría Crítica sobre la base de un saber científico y reconstructivo. Desde otra óptica, denuncia las contradicciones y las paradojas de la “dialéctica de la Ilustración” con un concepto más optimista de la Modernidad y, gracias al punto de vista normativo, puede considerar que ésta constituye más bien un ‘proyecto inacabado’ que la usurpación burguesa de ciertos ideales esencialmente ideológicos<sup>26</sup>.

---

<sup>23</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 18.

<sup>24</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 457.

<sup>25</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 192 y ss.

<sup>26</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 16; *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 441 y ss.. Lo mismo afirma A. WELLMER, “Razón, utopía y crítica de la razón instrumental”, en AA.VV, *Habermas y la modernidad*, cit., p. 89-90.



## I

### La búsqueda de un nuevo paradigma de racionalidad

Habermas comienza su obra con un análisis de la racionalidad, un tema al que llegó tras largos años de trabajo y de estudio. Se ocupó de él con el propósito de conformar una nueva y decisiva categoría conceptual de su Teoría de la Sociedad. Como expusimos en el capítulo anterior, había llegado a la conclusión de que la fundamentación de la Sociología no podía soslayar las aportaciones de la Filosofía lingüística, por lo que aceptó algunos de los postulados de la Filosofía del segundo Wittgenstein. Asimismo, asimiló en parte las principales aportaciones de la Hermenéutica de H.- G. Gadamer y de la Fenomenología sociológica. Todo ello desemboca en un planteamiento que algunos han denominado “Teoría lingüística de la Sociedad”<sup>27</sup>.

Sin embargo, no estaba del todo conforme con estos enfoques, a los que en conjunto achaca que se mantengan en los márgenes de la Filosofía de la Conciencia. Por ello comienza a elaborar una Teoría de la Sociedad fundada en una Teoría de la comunicación<sup>28</sup>. Esta transformación, que trata de defender argumentativamente, supone un cambio importante y volvemos a recordar que exige el paso del paradigma de la conciencia al de la intersubjetividad. Este cambio de paradigma puede comprenderse sencillamente. Si el objeto propio de las Ciencias sociales es, ante todo,

---

<sup>27</sup> Cfr. J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *La perspectiva sociológica*, cit., p. 194.

<sup>28</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, pero también especialmente *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, las llamadas Christian Gauss Lectures de 1971, p. 65 y ss.

aprehender el sentido de la acción social y éste se evidencia en un contexto pre-teórico conformado simbólicamente, en el que los actores sociales se comunican y se entienden, es necesario concluir que el sentido de la acción social se constituye intersubjetivamente. Esto tiene como consecuencia que el científico que pretenda descubrirlo ha de asumir la perspectiva del participante en ese contexto de interacción<sup>29</sup>.

Nótese que la palabra “*handeln*”, actuar, tratar de conseguir acuerdos, y no simplemente “*Handlung*”, acción, es generalmente un verbo, ciertamente sustantivado, en este contexto. Pero para entender su significado auténtico es preciso tener en cuenta su uso comercial en el lenguaje de los negocios, que apunta decididamente al significado negocial de la palabra “trato”, es decir, ponerse en comunicación y entablar negocios para lograr acuerdos. Sólo así se puede comprender plenamente cuál es el objeto de la nueva Teoría que Jürgen Habermas pretende elaborar en consonancia con su afán de construir y fundamentar una Teoría de la Sociedad que resuelva los conflictos.

El cambio de paradigma que propone Habermas es coherente con el contexto filosófico de la segunda mitad europeo y continental del siglo XX. En este sentido, asume los planteamientos de la Filosofía del lenguaje y del pragmatismo americano; a partir de ellos tratar de ofrecer un programa filosófico que refuerce la racionalidad sin incurrir en reduccionismos. Consciente de que cualquier propuesta teórica para ser aceptada no puede obviar la referencia a la experiencia, busca fundamentar su Teoría de la racionalidad en una Pragmática formal que reconstruya las condiciones de los actos de habla.

---

<sup>29</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 159.

## *1. El cambio de paradigma y sus implicaciones para la categoría de la racionalidad*

La *Teoría de la acción comunicativa* es, entre otras cuestiones, una obra en la que Habermas acepta el interés principal de la Filosofía contemporánea por el lenguaje y asume lo que se ha dado en llamar el “giro lingüístico”, basado en la complementariedad de la Hermenéutica y la Filosofía analítica<sup>30</sup>. Se da cuenta de la importancia del lenguaje para la Filosofía y la Teoría social al examinar el núcleo simbólico-cultural del mundo de la vida social. Este hecho ayuda a resituar la conciencia trascendental y permite llegar a entender cómo el medio lingüístico es el lugar adecuado en el que se consolida la materialización del espíritu humano<sup>31</sup>. El lenguaje, sin embargo, no es considerado aquí cognitivamente, sino que, recordando la gran tradición iniciada por Humboldt, se adopta un punto de vista pragmático, es decir, dialógico y comunicativo<sup>32</sup>.

El “giro lingüístico-pragmático” decide la transformación del paradigma impuesto por el racionalismo, que estructuraba el conocimiento en función de la relación entre sujeto y objeto. Al convertir el lenguaje en centro de atención preferente, se deja de entender la Filosofía en términos subjetivistas y monológicos. El razonamiento se ha de plantear dialógicamente. Esto impulsa la revisión de los procesos de comunicación y el establecimiento de la Pragmática universal, que manifiesta las reglas

---

<sup>30</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 44. *Verdad y justificación*, p. 66.

<sup>31</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 17, p. 175; *Entre naturalismo y religión*, p. 60., *Verdad y justificación*, p. 18 y ss.

<sup>32</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 23. *Pensamiento postmetafísico*, p. 34-35. *Verdad y justificación*, p. 67 y ss.

que regulan el entendimiento entre los sujetos<sup>33</sup>. Pero ha sido K. O. Apel quien ha explicado el giro lingüístico e intersubjetivo con una argumentación más contundente, subrayando la necesidad de asumir los postulados de la Hermenéutica y del pragmatismo americano, en especial de Ch. S. Peirce, sin olvidar al segundo Wittgenstein<sup>34</sup>. En todos esos casos se presenta el lenguaje como lugar de residencia del *logos*<sup>35</sup>, y con ello se percibe la instancia cuasi-transcendental de las estructuras lingüísticas y del acuerdo obtenido dialógicamente, como elementos constitutivos de la objetividad, que posibilitan la apertura de la realidad para su posterior estudio, ya sea científico-natural o sociológico<sup>36</sup>.

El giro lingüístico y pragmático es también decisivo para la elaboración de una nueva Teoría de la Sociedad. Habermas alude específicamente a su importancia metodológica y explica la necesidad de abandonar la perspectiva del observador desinteresado y sustituirla por la del participante en la interacción que investiga<sup>37</sup>. Desde la óptica del sujeto monádico no puede explicarse la constitución de la Sociedad<sup>38</sup>. De ahí la necesidad de contar con un concepto alternativo de acción, que supere la unilateralidad del presupuesto de la acción racional orientada a

---

<sup>33</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 44, p. 56-57; *Israel o Atenas*, p. 139 y p. 157. *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 204. *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. Cotarelo García (Madrid, Trotta, 2008), p. 20.

<sup>34</sup> Vid. K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I y II, respectivamente. Esta perspectiva es asumida por Habermas en un significativo trabajo titulado “Filosofía Hermenéutica y Filosofía Analítica. Dos formas complementarias del giro lingüístico”, recogido en *Verdad y Justificación*, p. 65 y ss.

<sup>35</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 257. *El futuro de la naturaleza humana*, p. 22. Y K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I, p. 210.

<sup>36</sup> K. O. APEL, *La transformación de la filosofía*, vol. I, cit., p. 222. En el mismo sentido, *Pensamiento postmetafísico*, p. 54.

<sup>37</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 68.

<sup>38</sup> Consúltese la crítica a las teorías nomológicas de la Sociedad en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 64 y ss.

finés. La categoría conceptual de la acción comunicativa actúa, pues, como guía en la consumación del giro lingüístico y pragmático de su Teoría de la Sociedad. Siguiendo a G. H. Mead y E. Durkheim, fundamenta el cambio de paradigma y propone una concepción comunicativa y dialógica de la vida social, en la que incluso la constitución y la identidad de los sujetos depende de los procesos de socialización<sup>39</sup>.

Por todas estas razones, Habermas considera necesario obtener un nuevo concepto de “razón”, que elimine, de un parte, los residuos de trascendentalidad, y de otra, descubra núcleos de razón mediante el análisis reconstructivo de la práctica comunicativa e intersubjetiva de los hablantes<sup>40</sup>. Para comprender debidamente la categoría de la racionalidad, habría que tener en cuenta una serie de características. Son éstas:

a) Es una *racionalidad discursiva y lingüística y, por lo tanto, pragmática*. Habermas, en palabras de R. Gabás, lleva a cabo la “radicación de la racionalidad en la intersubjetividad”<sup>41</sup>. Como las estructuras de los procesos comunicativos resultan ser racionales, no es extraño que el análisis realizado remita al lenguaje como vehículo de la racionalidad, ya que a cualquier tipo de racionalidad le es inherente su nexo con el lenguaje, ya sea en su uso comunicativo o no comunicativo<sup>42</sup>. Al subrayar la relevancia originalmente comunicativa del lenguaje, la razón se puede situar en el contexto del diálogo, que por naturaleza es

---

<sup>39</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 59. Cfr. *Pensamiento postmetafísico*, p. 188 y ss, donde se analiza parte de la obra de Mead.

<sup>40</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 53.

<sup>41</sup> Cfr. R. GABÁS, o. c., p. 27.

<sup>42</sup> *Verdad y justificación*, p. 106 y ss.

interpersonal<sup>43</sup>. Destaca además el carácter racional de la cultura, del lenguaje, del conocimiento y de la praxis humana<sup>44</sup>. Se ha dicho al respecto que esta tipificación de la razón tiene menos que ver con el conocimiento que con la forma de utilizarlo<sup>45</sup>.

b) Es una *racionalidad social y a la vez individual y reconstruible*. La racionalidad es predicable tanto de los individuos como de las Sociedades y complejos comunitarios. También las imágenes del mundo y las culturas pueden ser racionales. Lo mismo que los individuos, las Sociedades evolucionan hacia formas nuevas de racionalidad, conforme a esquemas evolutivos; y el proceso de racionalización es básicamente un proceso de aprendizaje que puede ser reconstruido<sup>46</sup>.

c) Se trata además de una *racionalidad universal y normativa*. La categoría de racionalidad que Habermas elabora a partir de los procesos de entendimiento no se corresponde con una determinada forma de vida de carácter contingente; su modelo de racionalidad tiene carácter universal. Al fundamentarse en las claves y reglas de la argumentación discursiva, Habermas presupone ciertas condiciones ideales o contrafácticas para que la racionalidad pueda actuar como criterio normativo y que permita identificar y enjuiciar procesos sociales, formas de vida y culturas desde un punto de vista procedimental, sin incurrir en peligros

---

<sup>43</sup> *Perfiles filosófico-políticos*, p. 257. *Israel o Atenas*, p. 158., *Entre Naturalismo y religión*, p. 23 y p. 60. *Pensamiento postmetafísico*, p. 49.

<sup>44</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 33. Cfr. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 101.

<sup>45</sup> Cfr. A. GIDDENS, “¿Razón sin revolución?” en AA.VV, *Habermas y la modernidad*, cit., p. 158.

<sup>46</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 99 y ss. Cfr. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 60 y ss. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 379.

fundamentalistas<sup>47</sup>. La racionalidad así entendida obtiene el contenido normativo de la praxis argumentativa de los hablantes<sup>48</sup>.

d) Es una *racionalidad ampliada*. La racionalidad discursiva es un concepto comprensivo porque ofrece argumentos sólidos para rescatar los aspectos cognitivos y la posibilidad de fundamentar racionalmente la Moral, la Política e incluso la crítica estética<sup>49</sup>. Por ello, también con el nuevo concepto de racionalidad logra superar la visión positivista y sistémica<sup>50</sup>. Pese a que se reconoce la disolución de la razón, su proceso de formalización y especialización, así como la división discursiva, no obliga a otorgar primacía a la racionalidad cognitivo-instrumental. Pues la racionalidad discursiva muestra que no sólo las cuestiones científicas, sino también las prácticas y las estéticas son susceptibles del valor de verdad, aunque las reglas y factores específicos sean diferentes en cada discurso.

El carácter omnicomprendivo de racionalidad defendido por Habermas ha provocado algunas críticas. A este respecto, por ejemplo R. Bubner critica las veleidades idealistas de un programa que refunde las diferentes formas de racionalidad en un modelo único; a su juicio esto, entre otras cosas, destruiría el modelo de praxis que en sus inicios desarrolló, puesto que la racionalidad se puede predicar, aunque de diferente modo, del trabajo y de la interacción<sup>51</sup>.

e) Por último, es una *racionalidad formal*. En el contexto posmetafísico de la Filosofía actual, Habermas es consciente de que no

---

<sup>47</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 71 y ss.

<sup>48</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 87.

<sup>49</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 393. *Pensamiento postmetafísico*, p. 61. Cfr. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 67. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 180.

<sup>50</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 402.

<sup>51</sup> Cfr. R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, cit., p. 239, p. 247.

pueden admitirse ni referencias a la totalidad ni contenidos vinculantes de carácter material<sup>52</sup>. De ahí que hable de cierto “encogimiento” de la razón y la califique a la vez de procedimental y discursiva<sup>53</sup>. Explica que “como racional no puede valer ya el orden de las cosas con que el sujeto da en el mundo, o que el propio sujeto proyecta, o que nace del propio proceso de formación del espíritu, sino la solución de problemas que logramos en nuestro trato con la realidad, atendido a procedimientos. La racionalidad procedimental no puede garantizar ya una unidad previa en la diversidad de los fenómenos”<sup>54</sup>.

## 2. *La Teoría de la racionalidad entre la Ciencias reconstructivas y la Filosofía*

Ya en *La Lógica de las Ciencias sociales*, Habermas se percató de la necesidad de llevar a cabo reconstrucciones válidas de competencias generales con el fin de fundamentar las ciencias. En su etapa intermedia, como se aprecia en *La reconstrucción del materialismo histórico*, estuvo trabajando en un programa reconstructivo que, con el tiempo, dará lugar a su Pragmática universal<sup>55</sup>, programa que oponía a los procesos de autorreflexión; a diferencias de éstos, como el psicoanálisis, las reconstrucciones racionales no poseen relevancia práctica, sino sólo teórico-científica, porque transforman un *know how* en *know that*<sup>56</sup>. Las

---

<sup>52</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 15-17; *Israel o Atenas*, p. 93, p. 128.

<sup>53</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 107.

<sup>54</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 45.

<sup>55</sup> Vid. J. RECAS BAYÓN, *Hacia una Hermenéutica crítica* (Madrid, Biblioteca Nueva, 2006), p. 196.

<sup>56</sup> Hacen explícito un saber implícito, como señala en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 311. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 357.



reconstrucciones tienen como objetivo “aprehender sistemas anónimos de reglas que pueden ser seguidos por cualesquiera sujetos en tanto que estos últimos hayan adquirido la correspondiente competencia en el uso de reglas”<sup>57</sup>. Poseen carácter científico porque se ofrecen como hipótesis que requiere de ulterior validación empírica<sup>58</sup>. Ciencias de tipo reconstructivo son, pues, la Lógica y la Lingüística Generativa y en general aquellas que “tienen el objetivo común de dar cuenta del conocimiento pre-teórico y del dominio intuitivo de los sistemas normativos, que se encuentran en la base de la producción y enjuiciamiento de expresiones y producciones simbólicas, ya se trata de conclusiones correctas, buenos argumentos, descripciones acertadas, explicaciones o predicciones, oraciones gramaticales, actos de habla conseguidos, acciones instrumentales eficaces, valoraciones ajustadas, autodescripciones auténticas, etc.”<sup>59</sup>.

Habermas está en condiciones de adoptar la perspectiva de las Ciencias reconstructivas para la reformulación de su Teoría de la Sociedad. Teniendo en cuenta que ésta adopta el paradigma intersubjetivo de la comunicación de los hablantes, su reconstrucción buscará sistematizar el saber que los hablantes ponen en juego de forma implícita en el uso de sus competencias. Con ello queda fundamentado el papel que Habermas había deseado para el sociólogo. En efecto, si “el intérprete intenta aclarar el significado de un producto simbólico recurriendo a las reglas conforme a las que el autor ha tenido que producirlo”<sup>60</sup>, no tiene

---

<sup>57</sup> *Teoría y Praxis*, p. 33.

<sup>58</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 43. Vid. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 307. Th MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 143.

<sup>59</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 42.

<sup>60</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 310.

más remedio que penetrar y sistematizar desde la actitud del participante la formación del símbolo dentro de un contexto general de sentido.

Las reglas por las que los sujetos se relaciona con el mundo objetivo o físico, el social o el subjetivo, dependen de la adquisición de competencias, por lo que Habermas rechaza la tesis de Chomsky, para quien las competencias gramaticales poseen carácter innato. Para Habermas, la adquisición de competencia comunicativa es un proceso paulatino de aprendizaje, en el que sirve como modelo la Teoría evolutiva de Piaget y de Kohlberg<sup>61</sup>. Estima más bien que la pericia para hablar es de carácter universal, por lo que la reconstrucción es de una competencia universal de la especie<sup>62</sup>. La Ciencia reconstructiva de la Pragmática formal tiene más interés que aquellas que tienen por objeto competencias particulares. Con todo ello, la Teoría de la acción comunicativa, y más en concreto la Pragmática universal, se presenta como una reconstrucción de los procesos de comunicación que se producen en el mundo social de los individuos, habida cuenta de que la comunicación es el presupuesto del resto de competencias<sup>63</sup>.

La relevancia de las reconstrucciones racionales se manifiesta en sus tres funciones principales<sup>64</sup>, a las que hay que añadir previamente su propio carácter científico. En primer lugar, *la función crítica*. Al explicitar las condiciones de validez de determinadas prácticas, las Ciencias reconstructivas asumen un papel normativo, supliendo el transcendentalismo de la Filosofía del sujeto, porque enjuician las

---

<sup>61</sup> Ibidem, p. 177 y p. 319.

<sup>62</sup> Ibidem, p. 313.

<sup>63</sup> Cfr. R. BERNSTEIN, "Introducción" en AA.VV, *Habermas y la Modernidad*, cit., p. 37.

<sup>64</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 42-43.

desviaciones y permiten enderezarlas<sup>65</sup>. A juicio de H. Schnädelbach, es cuestionable afirmar la científicidad de las reconstrucciones y el normativismo<sup>66</sup>. En segundo lugar, las reconstrucciones poseen una *función reconstructiva* al alumbrar nuevas pautas analíticas. En tercer lugar, adquieren una *función trascendental* del conocimiento teórico siempre que pretendan describir universales, esto es, elementos y presupuestos irrenunciables de las prácticas que tratan de explicitar<sup>67</sup>. Pero si las Ciencias reconstructivas asumen la función crítica, la función constructiva y la función trascendental del saber teórico, una teoría de ese tipo tendría el estatus de rama principal del saber<sup>68</sup>. Pero entonces surge el interrogante: ¿Para qué seguir entonces con la Filosofía?.

Habermas nunca ha pretendido renunciar a la reflexión filosófica<sup>69</sup>; su obra puede entenderse como una camino de ida y vuelta a la Filosofía desde la Teoría de la Sociedad, en momentos que casi parecen indistinguibles<sup>70</sup>. Pero consciente del contexto en el que se mueve la filosofía contemporánea, una vez decretada la disolución de la teorización filosófica<sup>71</sup>, supone que el continuar reflexionando requiere una nueva legitimación. Por otro lado, comprende que la Teoría de la Sociedad ha de

---

<sup>65</sup> *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 335.

<sup>66</sup> Cfr. H. SCHNÄDELBACH, “The transformation of Critical Theory”, en A. HONNETH & H. JOAS (Eds.), *Communicative Action*, cit., p. 22.

<sup>67</sup> *Verdad y justificación*, p. 20 y ss.

<sup>68</sup> *La Lógica de las Ciencias sociales*, p. 494.

<sup>69</sup> Significativamente, uno de sus textos se titula “¿Para qué seguir con la filosofía?” Establece las nuevas funciones de la reflexión. Cfr. *Perfiles filosófico-políticos*, p. 16 y ss.

<sup>70</sup> En el prólogo a *Verdad y justificación*, publicado en 1999, Habermas señalaba que había permanecido un largo tiempo separado de la filosofía teórica; en cierta manera, puede entenderse que estuvo separado de realizar teorizaciones sistemáticas, pero no por completo de cuestiones relativas a filosofía teórica, p. 10.

<sup>71</sup> En este sentido se plantea el debate entre Habermas y los posmodernos. Para una introducción, cfr. TH. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 23 y ss.

estar conformada científicamente<sup>72</sup>. A pesar de todo, Habermas no decide seguir senda del pensar antifilosófico, sino que sostiene que la crisis de la reflexión debe llevar a repensar el nuevo papel de la filosofía, partiendo de que “todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía primera han fracasado”<sup>73</sup>.

Ante el panorama alumbrado por el desarrollo científico y la disolución de la racionalidad en esferas de valor no se puede seguir manteniendo un concepto enfático de teoría. La Filosofía ha de abandonar su posición clásica y evitar desempeñar, como antaño, la función de acomodador de las ciencias y juez crítico de la cultura<sup>74</sup>. Pero tampoco ha de renunciar a su papel de “guardiana de la racionalidad”<sup>75</sup>. Debe ser un “comodín para las teorías empíricas con grandes pretensiones universales”<sup>76</sup>. Así se reconoce la división del trabajo propia de la organización contemporánea de la ciencia: las hipótesis más generales que se consideran filosóficas no pueden prescindir en la actualidad de las disciplinas científicas, que serán las encargadas de que los análisis empíricos las confirmen o refuten. Existe, por tanto, una compatibilidad entre Ciencias reconstructivas y saber filosófico. La Filosofía se adscribiría a esa conciencia falibilista de la ciencia actual y sometería sus resultados a comprobaciones indirectas, disolviendo pretensiones

---

<sup>72</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 401.

<sup>73</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 17. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 424.

<sup>74</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 23.

<sup>75</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 18. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 15, p. 28. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 567-570. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 53.

<sup>76</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 36. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, 563.

fundamentalistas incompatibles con el pensamiento postmetafísico<sup>77</sup>. Lo que tampoco quiere decir que la Filosofía haya de perder el contacto con lo incondicionado, pues, al descubrir las estructuras de la racionalidad, la Teoría de la acción comunicativa como saber filosófico permite “salvar sin metafísica el sentido de lo incondicionado”<sup>78</sup>.

Pero: ¿Tiene sentido una Filosofía sin pretensión de totalidad?. Habermas sostiene que no puede plantearse una imagen de la realidad con intenciones totalizadoras, pero es al mismo tiempo consciente de que el pensamiento filosófico ha de seguir apostando por la totalidad<sup>79</sup>. Aceptando la deriva de la Modernidad y la disolución de la unidad de la razón en distintas esferas de valor, la Filosofía tiene que solucionar, desde su perspectiva de protectora de la racionalidad, los problemas de mediación. En la praxis comunicativa se interpenetran los momentos de la razón disociados y la Filosofía como intérprete del mundo de la vida entraría, precisamente, en contacto con esa totalidad perdida de la razón. Como contrapartida, en una tarea de traducción y retraducción, la Filosofía tendría que servir para transformar las culturas especializadas de la Ciencia, el Arte y el Derecho en móviles dinamizadores del mundo de la vida con el fin de revitalizarlos<sup>80</sup>. Dos tareas de mediación, en cualquier caso, que se basan en una concepción de la Filosofía como guardiana o protectora de la racionalidad comunicativa, descubierta en un proceso de reconstrucción del saber pre-teórico de los hablantes o, como él dice

---

<sup>77</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 15-16. Y *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 566. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 26.

<sup>78</sup> *Israel o Atenas*, p. 131-132. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 28. *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 53.

<sup>79</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 60, p. 155 y ss.

<sup>80</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 438. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 251 y ss.

plásticamente, reconociendo la unidad de la razón en la multiplicidad de sus voces<sup>81</sup>.

## II

### **Un programa de Ciencia reconstructiva: La Pragmática universal**

Descubierto el potencial teórico de las Ciencias reconstructivas y determinado el papel de la Filosofía en el contexto postmetafísico, Habermas se entrega a desarrollar el programa de la Pragmática universal. Este proyecto es consecuencia necesaria de una serie de supuestos y trabajos previos, y demuestra que su labor investigadora se orienta decididamente a ampliar la base sustentadora de su Teoría de la Sociedad. Dice gráficamente: “La Pragmática formal surgió de las necesidades de una Teoría sociológica de la acción”<sup>82</sup>. Aspira a construir una teoría con pretensiones científicas, que trata de aclarar normativamente las condiciones necesarias para que las emisiones sean consideradas válidas. Pero a la vez ayuda a ampliar el horizonte de la racionalidad<sup>83</sup>. Mediante ella, ensaya una Teoría de la racionalidad que actúa como garante de la Teoría de la Sociedad basada en procesos de entendimiento<sup>84</sup>.

La Pragmática universal ha conseguido grandes resultados como Ciencia reconstructiva. Revela la doble estructura del habla, ya que en los

---

<sup>81</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 28 y 29. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 567-570.

<sup>82</sup> *Verdad y justificación*, p. 15.

<sup>83</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 182. D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p 195.

<sup>84</sup> *Verdad y justificación*, p. 10.

procesos de comunicación es tan necesario el momento constatativo como el del establecimiento de una relación interpersonal. Además descubre que el uso normal del lenguaje se orienta al entendimiento, con lo que la relación comunicativa entre los sujetos que actúan adquiere primacía en la Teoría de la Sociedad. Por último, la tarea de reconstruir los procesos de entendimiento desvela que los hablantes que intervienen en el trato comunicativo entablan pretensiones de validez y asumen implícitamente el compromiso de desempeñarlas discursivamente llegado el caso. No en vano Habermas entiende la razón como la posibilidad de defender con argumentos determinados actos de habla en un discurso.

### *1. Caracterización inicial de la Pragmática universal*

La Pragmática, como disciplina lingüística, tiene por objeto la reconstrucción del saber implícito de los hablantes que se manifiesta en reglas. Habermas explica al respecto que “el saber implícito –un saber de ‘reglas’- se apoya sobre el conjunto entrelazado de aquellas prácticas y rendimientos fundamentales de una comunidad” por lo que remite al saber de fondo, aporético y dado por supuesto, que E. Husserl incluyó en la categoría de “*Lebenswelt*”<sup>85</sup>. Si bien es cierto que el objeto de estudio habrá de estar constituido por el lenguaje, como su intención es desentrañar los procesos de entendimiento, la disciplina más adecuada para ello será la Pragmática. En un texto de 1976, titulado “¿Qué significa Pragmática universal?”, se inspira en las investigaciones semióticas de K. O. Apel, quien explicó cómo, con la obra de Ch. S. Peirce, se había producido la transformación lingüística de la filosofía trascendental

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 20-21.

kantiana<sup>86</sup> y se había privilegiado la función pragmática del lenguaje, del conocimiento y de la ciencia en cuanto insertos en la praxis vital humana<sup>87</sup>, después de un largo proceso en el que aquella había sido preterida en favor, sobre todo, de la Semántica y la Sintaxis<sup>88</sup>. La Pragmática tiene por objeto el acto de comunicación o acto de habla entre hablante y oyente. Habermas señala que tanto el habla como el lenguaje son susceptibles de análisis formal<sup>89</sup>. Por otro lado, como sugiere J. Bengoa siguiendo a Habermas, “la Pragmática tiene que ser una disciplina filosófica que trate de las condiciones subjetivo-intersubjetivas de la concertación sobre el sentido y la formación de consenso en la comunidad”<sup>90</sup>, es decir, posibilita el cambio de paradigma hacia un modelo intersubjetivo.

En cualquier acto comunicativo pueden distinguirse claramente cuatro elementos fundamentales. El emisor es quien efectúa la emisión lingüística: es el sujeto hablante que emite un mensaje con el fin de comunicarse. El sujeto receptor es el destinatario del acto comunicativo, pero no es un elemento pasivo, ya que en sus manos está interpretar el mensaje que se le dirige y reaccionar ante a él. El mensaje, para la Pragmática, es el contenido del acto de habla. Por último, el acto comunicativo tiene lugar en un contexto más amplio, en un entorno o situación desde los cuales se realiza el acto; este contexto posee también su relevancia a la hora de interpretar el acto de habla, porque gracias a un

---

<sup>86</sup> Cfr. K. O. APEL, *La Transformación de la Filosofía*, vol. II, cit., p. 155.

<sup>87</sup> Ibidem, p. 170. La influencia del pragmatismo americano, especialmente de Peirce, es visible también en Habermas, cfr. *Conocimiento e interés*, p. 97 y ss.

<sup>88</sup> Ibidem, p. 169.

<sup>89</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 304.

<sup>90</sup> Cfr. J. BENGEOA, o. c., p. 36.



trasfondo común –inscrito en la categoría de *Lebenswelt*- es posible que el acto llegue a realizarse<sup>91</sup>.

La Pragmática da por supuesto, sin embargo, que los hablantes poseen competencia comunicativa o interactiva<sup>92</sup>. En este sentido, Habermas se refiere a la competencia comunicativa de un sujeto adulto y sugiere que el desarrollo de las capacidades lingüísticas y comunicativas es explicable como un proceso de aprendizaje reconstruible. Como Ciencia reconstructiva, la Pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible, esto es, los presupuestos universales necesarios para que quepa hablar de procesos comunicativos, que tienden al entendimiento en base a un saber o contexto común<sup>93</sup>; de ahí que, dada su pretensión universalista, pueda ser considerada un antídoto contra el relativismo<sup>94</sup>. En este sentido Habermas se reconoce tributario de diversas disciplinas, además de la Pragmática, como son la Semiótica, la Lógica deóntica, la Lógica de la argumentación, la Lingüística general y de la Teoría de los actos de habla de Austin y Searle, entre otras. Sin embargo, la síntesis y el desarrollo doctrinal que de todas ellas hace, le permite presentar una visión peculiar.

La Pragmática cultivada por Habermas es a la vez una ciencia formal y normativa. Una Pragmática meramente empírica no dispondría de los instrumentos conceptuales necesarios para descubrir los fundamentos racionales de la comunicación insertos en la confusión y en la distorsión

---

<sup>91</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 333.

<sup>92</sup> Véase en este aspecto su trabajo “Notas sobre el desarrollo de la competencia interactiva”, de 1974, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 161 y ss.

<sup>93</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 279, p. 299.

<sup>94</sup> *Ibidem*, p. 417.

de la práctica comunicativa cotidiana<sup>95</sup>. La reconstrucción que se pretende no remite a la singularidad de la experiencia sino a un saber categorial. Como ya hemos indicado, al tratarse de una competencia que se presupone en los hablantes adultos de forma general, se puede entender que tiene como objeto de reconstrucción una competencia que se manifiesta de forma universal en la especie humana, con independencia de la lengua particular y de la contingencia contextual en la que está inserta. En resumen, “la Pragmática universal plantea, por tanto, la pretensión de reconstruir la capacidad de los hablantes adultos para insertar de tal suerte oraciones en referencias a la realidad, que esas oraciones puedan asumir las funciones pragmáticas de exposición, autoexposición y establecimiento de relaciones interpersonales”<sup>96</sup>.

## *2. La doble estructura del habla y el entendimiento como telos del lenguaje*

La Pragmática universal tiene por objeto el estudio de las unidades elementales del habla, de los llamados, desde J. Austin, “actos de habla”. No le interesa la construcción válida de los elementos sintácticos sino “el empleo de oraciones en procesos de comunicación y entendimiento entre sujetos”<sup>97</sup>. Austin conectó las emisiones lingüísticas con las acciones y sostuvo que el lenguaje no cumple únicamente funciones de carácter enunciativo; también el lenguaje equivale a actuar, como ocurre en el caso de las emisiones realizativas o performativas<sup>98</sup>. Profundizando más en esta

---

<sup>95</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 424.

<sup>96</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 332.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 330-331.

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 334.

distinción, señala que en el acto de decir es posible distinguir analíticamente el acto locutivo, el ilocucionario y el perlocucionario.

La diferenciación de los aspectos locutivos e ilocutivos desvela para Habermas la doble estructura del habla, un elemento central de la *Teoría de la acción comunicativa*. Las emisiones comunicativas pueden estudiarse desde dos planos de comunicación distintos: primero, en el plano del contenido, es decir, en el plano de las experiencias y estados de cosas en que el hablante y el oyente tratan de entenderse; en segundo lugar, en el plano de la intersubjetividad porque el acto de habla sirve como medio para establecer una relación personal mediante la ilocución. El contenido proposicional y el ilocucionario siempre se han de dar conjuntamente para hacer posible el entendimiento entre los hablantes. Por ello el esquema o modelo básico de la comunicación es el de dos hablantes que se entienden entre sí sobre algo que pertenece al mundo.

La doble estructura del habla también desvela la autorreferencialidad o la reflexividad inmanente al lenguaje natural. El propio lenguaje se convierte así en un objeto tematizable, pero no según el modelo construido con metalenguajes de lenguajes formalizados. Los participantes en una comunicación tienen la posibilidad de objetivizar todo acto de habla que hayan realizado como contenido de un acto de habla posterior. A partir de la doble estructura del habla se pueden distinguir dos usos del lenguaje: el cognitivo y el comunicativo, una distinción básica para comprender su Teoría de la acción comunicativa. El uso cognitivo subraya los aspectos constataivos del lenguaje, de forma que los contenidos proposicionales conforman el tema. El uso comunicativo privilegia el momento de la relación interpersonal que hace posible el lenguaje; en ese caso, los contenidos proposicionales “sólo se mencionan para producir, en términos

realizativos, una determinada relación intersubjetiva entre hablantes / oyentes”<sup>99</sup>.

Los dos usos del lenguaje se corresponden con los niveles estructurales de comunicación y se exigen mutuamente: “El uso comunicativo del lenguaje presupone el uso cognitivo mediante el cual disponemos de contenidos proposicionales; y, a la inversa, el uso cognitivo del lenguaje, presupone el comunicativo”<sup>100</sup>; pero siempre es posible pasar de uno a otro: “En el uso comunicativo tematizamos las relaciones que hablantes y oyentes contraen [...], mientras que el contenido proposicional nos limitamos a mencionarlo. En el uso cognitivo del lenguaje tematizamos el contenido de la emisión como un enunciado acerca de algo que tiene lugar en el mundo (o que podría ser el caso), mientras que expresamos sólo de paso la relación interpersonal”<sup>101</sup>. Precisamente con la Pragmática universal y la Teoría de la racionalidad comunicativa Habermas quiere recuperar el sentido esencialmente comunicativo del habla, incluso supone que la función comunicativa es la principal y originaria<sup>102</sup>, pese a ser un aspecto que ha sido olvidado por la tradición, más decantada hacia los análisis cognitivos del lenguaje.

Como Ciencia reconstructiva, la Pragmática formal tiene que analizar los elementos requeridos en los procesos de comunicación. ¿Qué es lo que se pretende cuando se entabla una relación de carácter comunicativo? Emisor y receptor buscan “entenderse”, es decir, iniciar “un proceso de obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e

---

<sup>99</sup> Ibidem, p. 87.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 77.

<sup>101</sup> Ibidem, p. 173. *Pensamiento postmetafísico*, p. 71.

<sup>102</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 23. Cfr. también *Pensamiento postmetafísico*, p. 70.

interactivamente competentes”<sup>103</sup>. En otras palabras, la “meta del entendimiento es la producción de un acuerdo, que termine en la comunidad intersubjetiva de la comprensión mutua, del saber compartido, de la confianza recíproca y de la concordancia de unos con otros”<sup>104</sup>. Se ha dicho que Habermas es en ocasiones ambiguo al referirse al entendimiento. En otra obra posterior, diferencia al respecto un uso débil del concepto y otro fuerte<sup>105</sup>. Sin entrar en la polémica, cabe decir que la Pragmática investiga la base de validez del habla, esto es, descubre la estructura lingüística inmanente al habla que provoca el entendimiento o, lo que es lo mismo, la base del acuerdo comunicativo<sup>106</sup>.

Si Habermas tuviera razón, habría que demostrar que el entendimiento es el *telos* o la finalidad inmanente del lenguaje<sup>107</sup>, un postulado del que no se percató en su primera versión de la Pragmática universal<sup>108</sup>. Gracias a la triple diferenciación de actos de habla que hace Austin, puede justificar que los efectos perlocucionarios exigen siempre la consecución de fines ilocucionarios<sup>109</sup>. Según él “si el oyente no entendiera lo que el hablante dice, ni aun actuando teleológicamente podría el hablante servirse de actos comunicativos para inducir al oyente a

---

<sup>103</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 368.

<sup>104</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 205 y p. 301.

<sup>105</sup> *Verdad y justificación*, p. 112 y ss. Así diferencia entre acuerdo y entendimiento.

<sup>106</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 300 y ss., p. 359.

<sup>107</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 369. Véase también *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 385. *Pensamiento postmetafísico*, p. 70, p. 71 y p. 79-80. *Verdad y justificación*, p. 11.

<sup>108</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 359. Añadido de 1983.

<sup>109</sup> En función de la doble estructura del acto de habla, los locucionarios son un requisito también para los ilocucionarios: emisor y receptor se entiende sobre algo. Su distinción obedece a razones analíticas.

comportarse de la forma deseada”<sup>110</sup>. Es fácil concluir que entonces el uso del lenguaje orientado al acuerdo entre los hablantes es el uso originario.

### 3. *Las pretensiones universales de validez*

La relevancia del efecto ilocucionario permite estudiar el acto de habla a partir de la relación entablada entre emisor y receptor, es decir, del vínculo o relación interpersonal, interpretable en términos de oferta, que puede ser aceptada o rechazada por el oyente<sup>111</sup>. El acto de habla logra su objetivo precisamente cuando el receptor no solamente se detiene en el entendimiento del contenido proposicional, sino cuando decide aceptar la oferta interpersonal del emisor y contraer, como ha indicado Searle, un compromiso<sup>112</sup>.

Pero las matizaciones hechas hasta ahora no deberían desviar la atención del objeto propio de la Pragmática universal: la identificación de las condiciones o requisitos que necesariamente ha de cumplir un acto de habla para que se logre el entendimiento y el acuerdo<sup>113</sup>. Se trata en definitiva de determinar las condiciones que hacen aceptable un determinado acto de habla, teniendo en cuenta que el entendimiento depende de ellas<sup>114</sup>. Partiendo del vínculo que ejerce la fuerza ilocucionaria, Habermas sostiene que en toda emisión comunicativa el hablante plantea cuatro pretensiones de validez, que son universales, frente a las cuales el oyente resuelve tomar postura con un sí o con un no a

---

<sup>110</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 375.

<sup>111</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 361.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 362.

<sup>113</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 79-80. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 382.

<sup>114</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 361.

la oferta que se le hace. En el caso de que el oyente reconozca las pretensiones de validez, se habrá logrado el entendimiento (en el sentido de acuerdo). En el caso de que la postura del oyente sea un “no” a la pretensión del hablante, o bien se pondrá fin al acto de habla (que habrá fracasado), o bien podrá exigir que el hablante desempeñe en el discurso, es decir, pruebe, una determinada pretensión de validez de la que se duda.

El modelo de las pretensiones de validez está tomado de la práctica jurídica: según ese esquema, un hablante, A, sostiene que puede, llegado el caso, justificar la oferta comunicativa que ha realizado a otro, B<sup>115</sup>. Ahora bien, una pretensión de validez es algo que se presenta como susceptible de comprobación intersubjetiva<sup>116</sup>. Inicialmente, en su artículo “¿Qué es pragmática universal?”, distinguió cuatro pretensiones de validez, a saber: la inteligibilidad, la verdad, la veracidad y la rectitud normativa. Aunque las pretensiones de carácter universal se plantean simultáneamente en todo acto de habla, su tematización discursiva no puede ser conjunta por razones obvias: depende de la pretensión dominante<sup>117</sup>. Más tarde, y en función de las tres referencias presentes en todo acto habla –realidad exterior, Sociedad y mundo interior-, redujo las pretensiones universales a las tres últimas, porque llegó a la conclusión de que la inteligibilidad del acto de habla, que hace referencia al dominio de las reglas de un idioma, actúa más bien como condición posibilitante que

---

<sup>115</sup> Ibidem, p. 115.

<sup>116</sup> Ibidem, p. 124.

<sup>117</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 176. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 365.

está ya desempeñada fácticamente desde un principio<sup>118</sup>. Sin ella, el proceso de entendimiento se vendría abajo.

A partir de estas aclaraciones, es posible distinguir los actos de habla que tienen como finalidad decir algo de una realidad objetivada y que presuponen una pretensión de verdad (actos de habla constataivos), de aquellos otros que se asocian con manifestaciones normativas y que implican una pretensión de rectitud (actos de habla normativos); y, por último, aquellos actos de habla que consisten en una manifestación expresiva de la interioridad y que implican una pretensión de veracidad (actos de habla expresivos)<sup>119</sup>. En todos ellos, las pretensiones universales de validez se presuponen en los actos de habla y constituyen las garantías de los mismos; en principio su tematización discursiva se produce cuando el consenso o la suposición de su validez se ha roto, es decir, cuando el oyente exige al hablante que explique y justifique su acto de habla. Como ha precisado A. Wellmer, lo importante es subrayar que no existen criterios extradiscursivos de validez: la validez es conceptualmente inseparable de los actos de habla<sup>120</sup>. Pretensiones de validez y desempeño discursivo otorgan, en este sentido, un punto de vista universalista<sup>121</sup>.

---

<sup>118</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol.I, p. 50 y ss. Cfr. también *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 73, p. 101.

<sup>119</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 75., p.98

<sup>120</sup> Cfr. A. WELLMER, "Razón, utopía y crítica de la razón instrumental", en AA.VV, *Habermas y la modernidad*, cit., p. 91-92.

<sup>121</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 69.



### III

#### Implicaciones filosóficas de la Pragmática universal

Desde el la perspectiva filosófica, la Pragmática universal ha provocado ciertas consecuencias importantes para la reflexión filosófica que, como ya hemos indicado, son imprescindibles para valorar su Teoría de la Sociedad, toda vez que en Habermas Sociología y Filosofía son inescindibles<sup>122</sup>. Hay que tener en cuenta que las implicaciones filosóficas de la *Teoría de la acción comunicativa* son tan importantes que la revisión de algunas de ellas exigiría una investigación independiente. Nos referimos, por ejemplo, al desarrollo de la Teoría consensual de la verdad, en la que critica el concepto de verdad basado en la percepción sensible; la verdad resulta predicable en la argumentación y de ahí que se entable en los actos de habla y, en su caso, a partir de los discursos, en los que ha de corroborarse con el asentimiento de los participantes y según los presupuestos pragmáticos señalados<sup>123</sup>. Sin embargo, se ha señalado que establecer la verdad en función de pretensiones de validez supondría pensar que cada individuo posee un saber ilimitado; como ha destacado M. Kriele, no se puede exigir ninguna pretensión de validez a un saber que no se comprende. Una Teoría consensual de la verdad conduciría, o bien a la

---

<sup>122</sup> De ahí que Habermas haya indicado que la Teoría de la racionalidad es menester elaborarla desde la sociología, *Teoría de la acción comunicativa*, vol.I, p. 15 y ss. Esta es una de las críticas que hace al planteamiento habermasiano M. SEEL, en “The two meanings of ‘Communicative’ Rationality”, recogido en A. HONNETH Y H. JOAS (eds.), *Communicative Action*, cit., p. 37 y ss. También J. E. RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, *La perspectiva sociológica*, cit., p. 201.

<sup>123</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 133 y ss. *Entre naturalismo y religión*, p. 82.

afirmación de verdades triviales, o bien a imposiciones violentas o autoritarias<sup>124</sup>. Ciertas críticas y discusiones especializadas, entre las que destacan las A. Wellmer y C. Lanfont, han llevado a Habermas a replantearse su Teoría discursiva de la verdad; en particular, ha aceptado la necesidad ontológica de una realidad no dependiente de la mente, es decir, el realismo, si bien matizando con un concepto discursivo de verdad falibilista y no epistémico<sup>125</sup>.

En el marco de estudio estudio, es interesante resaltar algunos de los supuestos filosóficos que tienen relación con la conformación de las categorías conceptuales de la Teoría de la Sociedad que propone Habermas. En primer lugar, la Teoría pragmática del significado y la necesidad de partir de presupuestos ontológicos para que los hablantes puedan emitir los actos de habla. En segundo lugar, la Teoría de la racionalidad discursiva, teniendo en cuenta las correcciones posteriores encaminadas a explicar en qué medida los procesos sociales o las cuestiones práctico-morales pueden ser racionales también. Por último, en tercer lugar, la categoría conceptual de la situación ideal de habla, que se configura como un modelo social ideal.

### *1. La teoría pragmática del significado*

El programa de la Pragmática universal se ha desarrollado hasta el punto de convertirse en una propuesta filosófico-lingüística alternativa<sup>126</sup>. Entre otras cuestiones, Habermas propone la transformación de la teoría

---

<sup>124</sup> Cfr. M. KRIELE, *Liberación e Ilustración*, cit., p. 93.

<sup>125</sup> *Verdad y justificación*, p. 49.

<sup>126</sup> Cfr. P. FABRA, *Habermas: Lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas* (Madrid, Marcial Pons, 2008), p. 93.

del significado al percatarse de las insuficiencias de la Semántica intencional y veritativa<sup>127</sup>. Si en un primer momento su intención era explicar los procesos comunicativos, más tarde su objetivo será la elaboración, al menos provisional, de una Teoría pragmática del significado, sobre la que se han vertido bastantes críticas. Esta teoría se basa en la identificación de significado y validez, que constituía la conclusión principal a que había llegado al analizar los actos de habla. “Entendemos un acto de habla cuando sabemos qué lo hace aceptable”, si se tiene en cuenta que la aceptabilidad dependerá del cumplimiento de las condiciones necesarias para que el oyente tome postura con un sí frente a la pretensión del hablante<sup>128</sup>. Para C. Lafont, la teoría pragmática habermasiana se sitúa en el centro del “giro pragmático-lingüístico” que pretendía aportar una nueva luz a los análisis del lenguaje evidenciando el punto de vista pragmático sobre la función designativa; pero lo cierto es que en estas propuestas puede denunciarse una misma unilateralidad: la de olvidar la función designativa del lenguaje para privilegiar su uso comunicativo; pero la solución pasa obviamente por combinar ambos<sup>129</sup>.

Otra implicación filosófica de la Pragmática universal hace referencia a la ontología de los mundos. El lenguaje adquiere una gran importancia porque a través del habla quedan accesibles a los sujetos las diferentes regiones de la realidad: la naturaleza externa, el mundo social y

---

<sup>127</sup> Un resumen de las mismas puede verse en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 353 y ss. Para un análisis y crítica del modelo monológico en el que se basa la semántica intencional, cfr. “Semántica intencional”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 284 y ss. Cfr. también “Crítica de la Teoría del significado”, recogido en *Pensamiento postmetafísico*, p. 108- 137. *Verdad y justificación*, p. 92. Todavía no ha llegado a establecerla; simplemente su intención es señalar la dirección correcta.

<sup>128</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 382., p. 404.

<sup>129</sup> Cfr. C. LAFONT, *La razón como lenguaje : una revisión del ‘giro lingüístico’ en la filosofía del lenguaje alemana* (Madrid, Visor, 1993), p. 255.

la naturaleza interna, además del propio lenguaje, susceptible por tanto de reflexividad. Habermas afirma que no tenemos un acceso directo a la realidad, como pretendía el realismo ingenuo. Por ello intenta ofrecer una fundamentación lingüística de la realidad y sustentar la referencia lingüística en la triple consideración de los actos de habla<sup>130</sup>. En este momento ofrece la consideración del habla como acción: las acciones son las manifestaciones simbólicas por mediación de las cuales el actor entra en relación con la realidad: la acción toca la realidad<sup>131</sup>. Mediante los actos lingüísticos los sujetos realizan una operación de deslinde frente al entorno de los hechos, de la vida social y frente a su propia subjetividad<sup>132</sup>. Los tres mundos constituyen los presupuestos ontológicos que delimitan el sistema de referencia de los hablantes y que éstos admiten cuando emprenden procesos de comunicación. Son, por emplear sus propias palabras, presupuestos pragmático formales<sup>133</sup>.

En primer lugar, la naturaleza física o externa está constituida por el fragmento objetivado de la realidad que el hablante, en actitud objetivante y aunque sea de manera indirecta, puede percibir y manipular. La naturaleza externa es pues todo aquello que puede ser afirmado explícitamente como contenido de los enunciados. Llega al habla bajo la forma de objetividad y su pretensión de validez es la verdad. En segundo lugar, la Sociedad o el mundo social remiten a aquel fragmento de la realidad simbólicamente preestructurada en la que el agente actúa

---

<sup>130</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol.I, p. 416.

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 141. A diferencia de la acción, los movimientos corporales y las operaciones se co-realizan con la acción, pero no se consideran estrictamente acción; para una diferenciación de conceptos.

<sup>132</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 366. *Entre naturalismo y religión*, p. 51-54.

<sup>133</sup> *Entre naturalismo y religión*, p 38. *Verdad y justificación*, p. 94.

comunicativamente, como un participante en la comunicación. La realidad social está constituida por valores y normas que se revelan en el habla bajo el signo de la normatividad. La pretensión aquí es la de rectitud. En tercer lugar, el mundo subjetivo hace referencia a todas las intenciones del hablante, a aquello que se puede manifestar como vivencia. Las vivencias aparecen en el habla bajo la forma de subjetividad. La pretensión en este caso es la veracidad.

Los conceptos ontológicos que aquí maneja no deben ser entendidos según los esquemas de una propuesta sustancial. No los utiliza en el sentido de realidades con contenido determinado, sino más bien como esquemas formales o marcos de referencia sin ninguna intención sustancialista. Como él mismo explica, el concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí<sup>134</sup>, pero “el significado de mundo es completamente formal: no prejuzga en absoluto ninguna definición conceptual para los objetos”<sup>135</sup>. Sin embargo, la referencia a estas regiones de la realidad es un requisito necesario de los procesos comunicativos, es decir, para que un hablante y un oyente se pongan de acuerdo sobre algo. Aunque no haya previsto estas implicaciones, su intención es adoptar una postura intermedia entre el antirrealismo y el realismo metafísico<sup>136</sup>.

---

<sup>134</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 30.

<sup>135</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 38.

<sup>136</sup> Cfr. P. FABRA, o. c., p. 123.

## 2. La racionalidad discursiva y el concepto de situación ideal de habla

La *Teoría de la acción comunicativa* establece un concepto hipotético de racionalidad fundamentado pragmático-lingüísticamente. No obstante, desde la óptica genética puede decirse que la racionalidad discursiva se despliega a partir de los procesos de comunicación. Pero en esa obra, el concepto no quedaba del todo claro. Eso obligó a hacer posteriormente ciertas matizaciones. Habermas había extremado el punto de vista comunicativo y la racionalidad del entendimiento no estaba suficientemente explicada como un tipo específico de racionalidad, sino más bien como la única forma de racionalidad; pero, observa al respecto: “La racionalidad comunicativa no constituye una estructura omniabarcante”<sup>137</sup>. A raíz de las críticas de H. Schnädelbach, se propone aclarar la cuestión. Por un lado, la racionalidad conecta con la posibilidad de dar razones y, en un sentido más amplio, con la posibilidad de crítica y de fundamentación de nuestras emisiones, acciones y creencias. Teniendo en cuenta que en los actos de habla los hablantes plantean pretensiones universales de validez, Habermas basa el concepto de racionalidad en su convergencia, porque constituyen una red que puede llamarse racionalidad<sup>138</sup>. Las pretensiones que un hablante entabla en un determinado acto de habla remiten precisamente a la justificación racional del mismo. De ahí que, generalmente, cuando predicamos la racionalidad nos referimos precisamente a ese momento de validez universal que se pretende para las emisiones, una pretensión que se manifiesta en la posibilidad de dar razones de nuestras emisiones y nuestros actos. En

---

<sup>137</sup> *Verdad y justificación*, p. 101.

<sup>138</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 94, p. 121.

principio, la racionalidad se presupone en las pretensiones de validez; sólo cuando se duda de ellas –y por tanto, se requiere una fundamentación expresa– se exige su demostración por medio de procedimientos discursivos<sup>139</sup>. De todo ello puede concluirse que la racionalidad es inherente a los discursos<sup>140</sup>.

Habermas distingue tres nociones de racionalidad, que tienen una raíz común, de forma que quedan entrelazadas en la racionalidad discursiva; en efecto, la racionalidad se mide en función de las pretensiones de validez y en la actitud reflexiva e integradora de aquel núcleo de racionalidad que aflora en los discursos<sup>141</sup>. Precisamente el núcleo de racionalidad de la totalidad de las emisiones, saberes y creencias otorga la unidad a una razón fragmentada<sup>142</sup>. Así distingue la racionalidad epistémica, la teleológica y la comunicativa. La epistémica es la propia del saber; en este sentido, se afirma que una creencia es racional cuando se puede considerar justificadamente verdadera. La racionalidad teleológica remite al plano de la acción; en este sentido, decimos que la acción es racional si el sujeto ha logrado su propósito. Por último, la racionalidad comunicativa indica la razón que opera en los procesos de entendimiento, esto es, cuando nos comunicamos con alguien sobre algo en el mundo en base a un horizonte compartido<sup>143</sup>.

La racionalidad epistémica del saber, la racionalidad teleológica de la acción y la racionalidad comunicativa están entrelazadas en el medio que representa el lenguaje; de ahí que las tres compartan un núcleo común

---

<sup>139</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 107.

<sup>140</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>141</sup> *Verdad y justificación*, p. 103.

<sup>142</sup> *Pensamiento postmetafísico*, p. 155 y ss.

<sup>143</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 107.

en la práctica discursiva y se sitúan en el plano de la argumentación<sup>144</sup>. De esa forma se obtiene un concepto ampliado de la razón; puesto que, si bien es cierto que con los actos de habla constatativos se evidencia una pretensión de verdad, también existen pretensiones relativas a las funciones expresivas y práctico-morales<sup>145</sup>. El redescubrimiento de la matriz lingüística de la racionalidad es obvio: en el dinamismo del lenguaje se perfila el aliento de la razón que se materializa en los contextos de entendimiento y acuerdo y, de forma general, en los discursos.

Esta concepción de la razón no supone volver al modelo idealista de una razón absoluta, sino que resulta compatible con la conciencia falibilista de la Ciencia contemporánea. Aunque en las emisiones y manifestaciones cotidianas se presupone el reconocimiento de las pretensiones de validez, lo cierto es que la inmanencia racional exige que se desarrollen, cuando sea preciso, ulteriores esfuerzos de fundamentación frente a las críticas: es lo que Habermas denomina la posibilidad de desempeño discursivo de las pretensiones de validez, que tiene lugar en el contexto del discurso<sup>146</sup>.

El discurso constituye una práctica racional de fundamentación de pretensiones de validez, que se inicia cuando algunas de ellas ha sido sometida a crítica en los procesos de entendimiento o bien se ha tematizado y se exige su desempeño discursivo<sup>147</sup>. Habermas diferencia

---

<sup>144</sup> *Verdad y justificación*, p. 125.

<sup>145</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 34. El modelo de las pretensiones de validez ha cambiado a lo largo del tiempo. De las cuatro inicialmente admitidas, en “¿Qué significa pragmática universal?”, se mantiene a finales de los noventa, sólo dos: la verdad y la corrección normativa. Cfr. *Verdad y justificación*, p. 95-96.

<sup>146</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 37.

<sup>147</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 98-99.



los niveles de la acción y del discurso: en el primero se presupone la validez, en el segundo se exige su desempeño<sup>148</sup>. El discurso fluctúa gracias a la argumentación, en la que, aduciendo razones, el hablante justifica y solventa el acuerdo. Los discursos remiten necesariamente a una lógica de la argumentación, entendiendo que el argumento es la razón que impulsa a reconocer la correspondiente pretensión de validez y obtener el entendimiento y el consenso<sup>149</sup>. El discurso teórico constituye una forma de argumentación en la que se tematiza la pretensión de verdad cuestionada por el oyente. Por su parte el discurso práctico es la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de rectitud normativa<sup>150</sup>. Ahora bien, al tratarse de pretensiones universales de validez y al intentar justificarlas racionalmente, en los discursos se pretende que éstas merezcan el reconocimiento general de cualquiera que pudiera participar en el discurso. Cuando las pretensiones que se entablan no tienen esa universalidad inserta, propone el tipo de la crítica estética<sup>151</sup>. Lo mismo ocurre en el caso de las pretensiones de veracidad; según él, éstas sólo es posible desempeñarlas en la práctica, esto es, si el individuo se comporta según lo manifestado; a este tipo especial lo denomina crítica terapéutica<sup>152</sup>.

Con la diferenciación de discursos y del consenso obtenido basado en el reconocimiento intersubjetivo de la correspondiente pretensión de

---

<sup>148</sup> *Verdad y justificación*, p. 94.

<sup>149</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos previos*, p. 141. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 43.

<sup>150</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 38.

<sup>151</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 40. Muchos son los autores que han lamentado que Habermas no desarrollara su Teoría estética. Cfr. R. BERNSTEIN, Introducción en AA.VV., *Habermas y la modernidad*, cit., p. 54. En el mismo libro lo hace M. JAY en su artículo "Habermas y el modernismo", p. 197.

<sup>152</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 40.

validez, se generan conocimientos o saberes. “Los argumentos son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber”<sup>153</sup>. Se admite así un concepto pragmático de conocimiento, que concibe los procesos cognoscitivos como un proceso de aprendizaje continuo<sup>154</sup>. Mediante los actos de habla constatativos y la pretensión de verdad, se materializa un saber teórico-empírico que se transmite como teorías. A su vez, en los actos de habla regulativos y en los discursos prácticos se materializa un saber práctico-moral que se transmite como ideas morales y jurídicas. En el caso de la esfera de la subjetividad, la crítica terapéutica y estética se materializa en un saber de ese tipo que se transmite en obras de arte<sup>155</sup>.

La única fuerza admisible en los discursos es la del mejor argumento. Pero el fin acordado de éstos exige disponer de un criterio normativo con el fin de diferenciar entre acuerdos válidos y consensos ideológicos; a él se refiere Habermas con la categoría de situación ideal de habla. “Llamo ideal a una situación de habla en que las comunicaciones no solamente no vienen impedidas por influjos contingentes, sino tampoco por las coacciones que se siguen de la propia estructura de la comunicación. La situación ideal de habla excluye las distorsiones sistemáticas de la comunicación”<sup>156</sup>.

---

<sup>153</sup> Ibidem, p. 47. Nótese la analogía que existe entre esta afirmación y el concepto acumulativo y discursivo de saber propio de la comunidad científica.

<sup>154</sup> *Verdad y justificación*, p. 36.

<sup>155</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 428.

<sup>156</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 153.

La situación ideal de habla es el momento contrafáctico que permite deslindar la estructura formal de un consenso normativamente válido. En ella se presupone una distribución simétrica de las oportunidades de elegir y ejecutar actos de habla. A la hora de determinar su estatuto, Habermas señala que evidentemente la situación ideal de habla no es un concepto empírico, aunque tampoco se muestra escéptico respecto a las posibilidades de realización de la idea; mucho menos es una simple construcción teórica ni un principio regulativo exclusivamente. Actúa de manera crítica<sup>157</sup>. Es una ficción anticipadora constitutiva de la comunicación, por lo que puede ser calificada de trascendental, con todas las matizaciones que veremos a continuación. Ahora bien, para salvarse de las acusaciones de utopismo, le otorga carácter constitutivo: el elemento contrafáctico de la situación ideal de habla aparece en la acción cotidiana, querámoslo o no<sup>158</sup>.

### 3. *El trascendentalismo débil. Entre la necesidad y la contingencia*

La pregunta por las condiciones del entendimiento posible remite al problema de la trascendentalidad<sup>159</sup>. De lo que Habermas duda es que, tras los procesos de destrascendentalización y resituación de la Filosofía contemporánea, se pueda mantener un concepto incuestionable de lo

---

<sup>157</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 59.

<sup>158</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 420. De utopismo ha sido acusado por R. Bubner, quien cree que la situación ideal de habla resulta superflua, R. BUBNER, *La filosofía alemana contemporánea*, cit., p. 234. También sostiene que el diálogo puede ser sofisticado, R. BUBNER, "Habermas's Concept of Critical Theory", en J. B. THOMPSON & D. HELD, *Habermas. Critical Debates* (London, McMillan, 1982), p. 51. A juicio de M. Álvarez, se trata de un ejemplo del platonismo de toda filosofía, que advierte de la necesidad de tener criterios para discriminar los conceptos de la realidad, art. c., p. 40.

<sup>159</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 320., p. 423. Cfr. *Verdad y justificación*, p. 20 y ss.

trascendental<sup>160</sup>. En primer lugar, porque con el cambio pragmático-lingüístico y la sustitución de la Filosofía de la conciencia por la Filosofía de la comunicación, ya no es posible el análisis trascendental de la “conciencia”. Las Ciencias reconstructivas ocupan el puesto de la Filosofía trascendental en la época del pensamiento postmetafísico<sup>161</sup>. La Pragmática universal reconstruye el saber implícito que se pone de manifiesto en las estructuras “que se encarnan en las prácticas y rendimientos de los sujetos capaces de lenguaje y acción”<sup>162</sup>. En segundo lugar, porque si las reglas que posibilitan constitutivamente los procesos de entendimiento surgen de los contextos concretos y variables del mundo de la vida social, no pueden exigir pretensiones de universalidad y necesidad, esto es, no pueden pretender ser trascendentales en sentido tradicional<sup>163</sup>; en este caso, la inexcusabilidad de los requisitos pragmático-formales no constituyen su cumplimiento efectivo<sup>164</sup>.

Los procesos de entendimiento y de práctica del discurso requieren elementos idealizantes; y aquí entra en juego la presuposición pragmática de los mundos formales, como hemos visto<sup>165</sup>. También se presupone la racionalidad de los participantes y el desempeño discursivo de las pretensiones de validez que se sostienen<sup>166</sup>. Por último, Habermas diferencia varios tipos de presuposiciones pragmáticas necesarias en el ejercicio de la argumentación, como son el carácter público y la

---

<sup>160</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 193. Y *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 321.

<sup>161</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 335.

<sup>162</sup> *Verdad y justificación*, p. 21.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 27.

<sup>164</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *La Teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000), p. 69.

<sup>165</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 35.

<sup>166</sup> *Ibidem*, p. 45, p. 54.

inclusividad, la igualdad en las posibilidades de comunicación, la exclusión del engaño y de las ilusiones y, por último, la carencia de coacción. Estas presuposiciones operan de forma universal en los procesos de entendimiento y de discurso, pero Habermas no se atreve a llamarlas transcendentales. Más bien, para evitar las implicaciones del término transcendental, propone una conceptualización débil, en línea con la caracterización cuasitranscendental que hizo sobre los intereses, admitiendo cierto idealismo pero sin renunciar a observar y a tener en cuenta la realidad de las prácticas sociales<sup>167</sup>. Aunque no evita el término, es consciente de que puede ocultar la ruptura de su Filosofía con el apriorismo y provocar confusiones. Por eso precisa que califica de transcendental a toda estructura que se repita en la experiencia, sin necesidad de que sea considerada un a priori<sup>168</sup>. Porque las estructuras regladas, que posibilitan la apertura del mundo y la concertación de entendimientos, son siempre “estructuras constituidas”: están en el mundo y pertenecen al mundo<sup>169</sup>. Es más, las condiciones que posibilitan el entendimiento son un resultado de la Historia natural de la especie humana y tienen, por tanto, un estatuto derivado: “Las estructuras que posibilitan en términos transcendentales los procesos de aprendizaje de nuestra especie aparecen como resultado de procesos de aprendizaje naturales”<sup>170</sup>.

Por otro lado, el pensador alemán opina que esta concepción es compatible con el descubrimiento de estructuras repetitivas de carácter universal que se nos muestran como “presuposiciones sin alternativas”. De ahí que la contingencia de condiciones semi-trascendentales, que

---

<sup>167</sup> Cfr. Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 14.

<sup>168</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y trabajos previos*, p. 321.

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 323. *Verdad y justificación*, p. 29-30.

<sup>170</sup> *Verdad y justificación*, p. 37. *Entre naturalismo y religión*, p. 33-34.

dependen del contexto histórico-biológico, se presenta a los sujetos capaces de lenguaje y de acción como un marco irrebasable al que, con las limitaciones que hemos señalado, puede muy bien aplicarse el concepto de trascendental<sup>171</sup>. Es en ese sentido en el que Habermas también contesta a las críticas de A. Heller, en cuanto advierte que la racionalidad discursiva y la comunicativa no son meras tomas de postura; y es que “no podemos evitar tomar partido por la implantación de la racionalidad comunicativa”<sup>172</sup>.

## IV

### **La categoría de racionalidad en la Teoría de la Sociedad**

¿Qué implicaciones trae consigo la categoría de la racionalidad para las Ciencias sociales? Habermas no elude esta pregunta, porque en su solución está el punto de engarce que permite la transición de la Filosofía *tout courte* a la Sociología. Además es decisiva la respuesta para fundamentar una Teoría Crítica que, sin dejar de ser Teoría, pueda adquirir relevancia práctica y posibilite cambios en la Sociedad; algo que, sin lugar a dudas, pretendió siempre la Escuela de Frankfurt. Pero sus teóricos no encontraron el punto arquimédico para poder anclar su crítica. Habermas intenta superar a la primera Teoría Crítica porque, con su proyecto de Pragmática universal, descubre núcleos de racionalidad perdida en los intersticios de la práctica comunicativa de los hablantes.

---

<sup>171</sup> *Verdad y Justificación*, p. 39.

<sup>172</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y trabajos previos*, p. 409.

En un contexto filosófico caracterizado por la invalidez de las propuestas metafísico-ontológicas<sup>173</sup> y por el abandono, como hemos indicado, de nuevos tipos de racionalidad, Habermas se percató de que es en las Ciencias sociales donde el tema de la razón resulta de importancia, y esto en tres niveles. En un plano metateórico, el problema de la racionalidad surge, en efecto, con las implicaciones que conlleva para un justo entendimiento de la Teoría de la Sociedad. En él los sociólogos se deben plantear la cuestión de la acción social y qué aspectos de la misma son susceptibles de racionalización. En el plano metodológico, ya hemos señalado al analizar la categoría de comprensión cómo Habermas había llegado a elaborar una Pragmática universal que se ocupara de la práctica racional y comunicativa de los hablantes. Por último, en el plano empírico, la racionalidad desempeña un papel relevante en la Sociología científica en cuanto ésta pregunta cómo la modernización cultural puede ser descrita en términos de racionalización social y cultural<sup>174</sup>.

*1. La racionalidad de la acción. La categoría de la acción comunicativa o del trato comunicativo*

Partiendo de la racionalidad discursiva y de la Pragmática universal, Habermas hace una clasificación analítica de la acción social. Se trata de “explicar las fuerzas vinculantes –sociointegradoras- de los actos de habla mediante los cuales el hablante sostiene pretensiones de validez criticables

---

<sup>173</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 15-16. Cfr. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 101.

<sup>174</sup> *Verdad y justificación*, p. 22.

e induce a su oyente a adoptar una posición racionalmente motivada”<sup>175</sup>. No es la primera vez que lleva a cabo una distinción de tipos de acción; ya lo había hecho en ensayos anteriores, basándose en el dualismo de trabajo e interacción, aunque era consciente de que estas categorías requerían de mayor reflexión<sup>176</sup>. Ahora, en *Teoría de la acción comunicativa*, reivindica un concepto de acción radicado en la comunicación y en la racionalidad. Como explica en otra de sus obras, “que la razón comunicativa –pese a su carácter puramente procedimental, descargado de toda hipoteca religiosa y metafísica- queda directamente entrelazada con el proceso de la vida social merced al hecho de que los actos de entendimiento adoptan el papel de un mecanismo de coordinación de la acción”<sup>177</sup>.

Se ha indicado que Habermas intenta recuperar el concepto de acción social desde una postura equilibrada<sup>178</sup>. Apoyado en ésta, ensaya una clasificación categorial de la acción y distingue diferentes tipos de racionalidad. Las acciones, como actos conscientes, son diferentes de las simples operaciones y de los movimientos corporales; ambos sirven para actuar, pero no son de por sí mismos acción porque no están conectadas con la realidad y, por tanto, en ellas los actores no abrigan ninguna pretensión universal de validez<sup>179</sup>. Define la acción en cuanto categoría conceptual sociológica como una manifestación simbólica en la que el actor entabla intencionalmente una relación con uno de los mundos formalmente diferenciados, ya sea el de la naturaleza externa física, el de

---

<sup>175</sup> Ibidem, p. 15.

<sup>176</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 32.

<sup>177</sup> *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 374-375.

<sup>178</sup> Cfr. J. IGLESIAS DE USSEL y M. HERRERA GÓMEZ (coords.), *Teorías sociológicas de la acción* (Madrid, Tecnos, 2005), p. 13-14.

<sup>179</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 253.



la Sociedad o el de su propia subjetividad. La acción es acción porque está en el mundo y toca el mundo<sup>180</sup>. Por otro lado, el pensador alemán diferencia cuatro conceptos de acción según partan de modelos monológicos o intersubjetivos<sup>181</sup>. Preferimos centrar la atención en la acción estratégica y eludir la referencia a la acción dramaturgica, teniendo en cuenta que la categoría más importante de todas es la acción comunicativa. En conjunto, las categorías conceptuales de la acción son básicamente reductibles a cuatro:

a) *La acción teleológica*. Es la denominada con anterioridad acción racional con arreglo a fines. En cierto modo, coincide con el concepto clásico de acción. Se basa en una relación de medios y fines, de tal forma que el actor actúa en el mundo con la finalidad de obtener el resultado deseado. Su punto neurálgico es la opción entre diversas alternativas, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación. La acción teleológica, en cuanto instrumental, es también la de la ciencia y la técnica. Se trata de una acción monológica, en la cual lo que se busca es el éxito en la realidad en base a reglas que permiten hacer pronósticos<sup>182</sup>. La actitud de los sujetos es objetivante.

b) *La acción estratégica*. Esta es, según Habermas, una ampliación de carácter social de la acción teleológica, porque en ella la consecución

---

<sup>180</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 141. Vid. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 235.

<sup>181</sup> De acuerdo con su propia trayectoria, se percibe una evolución hacia posturas más sistemáticas para analizar la acción social. En una de sus obras más representativas, *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas identifica acción social con la acción comunicativa y con acción regulada por normas (*Ciencia y técnica como ideología*, p. 68); más tarde también lo hará en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 27, en el entorno de las Christian Gauss Lectures. El motivo es que todavía está pensando bajo las categorías de trabajo e interacción.

<sup>182</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 27, p. 421. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 122.

del éxito del agente –es decir, el que consiga o no el fin propuesto- está condicionada por la decisión de otro sujeto. Es la categoría utilizada por la Teoría de la Decisión y por la Teoría de los Juegos<sup>183</sup>. La actitud de los sujetos es también objetivante.

c) *La acción regulada por normas*. En este caso el actor no se orienta según el modelo de un sujeto solitario, es decir, nomológicamente, sino que parte de la intersubjetividad. En este sentido, lo decisivo es que tiene en cuenta el marco de orientaciones y valores comunes que guían la conducta de los miembros de la Sociedad. El punto central es la observancia de una norma que fundamenta la expectativa de comportamiento del resto de los actores, quienes tienen derecho a esperar que en un determinado contexto se ejecuten o no determinadas acciones. Aquí la actitud de los sujetos es social.

d) *La acción comunicativa*. Desde que habló por primera vez de la categoría de acción comunicativa, siempre ha estado, de una manera u otra, presente en todas sus consideraciones, si bien es cierto que hasta 1981 no fue debidamente precisada. Con ella se refiere a “la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal”<sup>184</sup>. La acción comunicativa constituye así un modo de acción de carácter dialógico, en el que los participantes quieren llegar a un entendimiento y coordinar sus diferentes planes de acción utilizando el lenguaje. Así pues, cuando los agentes actúan comunicativamente, sus planes de acción no quedan determinados por cálculos egocéntricos sino por un acuerdo. Para conseguir este acuerdo es preciso recurrir a la

---

<sup>183</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 123.

<sup>184</sup> *Ibidem*, p. 124.

Pragmática universal, y con ella determinar qué es lo que constituye un acuerdo racional<sup>185</sup>.

La tipología de la acción se relaciona con cada uno de los mundos formalmente diferenciados. En el caso de la acción instrumental, el sujeto entra en relación con el mundo de la naturaleza física; en el caso de la acción estratégica se exige “un mundo más”, el de otros sujetos hablantes y actuantes, aunque sean utilizados como meros medios para conseguir el objetivo de la acción. Pero aunque la acción estratégica requiera un elemento más, éste es contemplado desde un prisma objetivante<sup>186</sup>. En ellas, el actor busca la eficacia y plantea pretensiones de verdad. Por su parte, la categoría de la acción comunicativa es aquel tipo de acción en la que los sujetos persiguen exclusivamente fines ilocucionarios, pues si persiguiesen fines perlocucionarios, la acción sería estratégica<sup>187</sup>. Y, por último, en la acción regulada por normas se supone que el actor entra en relación con dos mundos: el mundo objetivo y el mundo social, considerado éste desde un punto de vista normativo que legitima las interacciones. El actor plantea pretensiones de validez, esto es, pretensiones de que la norma que sigue merece el asentimiento de todos los afectados<sup>188</sup>.

En la acción comunicativa, el medio lingüístico aparece en su totalidad; aunque los actores persiguen sus propios fines, lo hacen bajo la condición de que éstos puedan armonizarse entre sí sobre la base de una situación común de partida<sup>189</sup>. Tanto la acción instrumental –y su

---

<sup>185</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 385.

<sup>186</sup> *Ibidem*, p. 418.

<sup>187</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 367-368.

<sup>188</sup> *Ibidem*, p. 128.

<sup>189</sup> *Ibidem*, p. 367.

modalidad estratégica- como la interacción normativa, utilizan el lenguaje unilateralmente: en la primera, el lenguaje es un medio para influir en el otro sujeto estratégicamente manipulado; en la segunda, el lenguaje es además una correa de transmisión de valores culturales y normas. “Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de Pragmática formal”<sup>190</sup>.

A partir de estas conclusiones, Habermas señala la originalidad y la completitud de la acción comunicativa. Porque si lo característico de ésta es conseguir un vínculo lingüístico de los sujetos actuantes con cada uno de los tres mundos, puede deducirse que el resto de las acciones representa un caso límite de aquella, en la que se tienen en cuenta todas las funciones del lenguaje. La acción comunicativa dará paso al discurso, ya sea teórico o práctico, o en su caso a uno de los procesos críticos. Lo importante es descubrir que, con el medio lingüístico, los sujetos coordinan su acciones<sup>191</sup>.

Esta tipología de la acción revela la importancia de algunos aspectos para una comprensión global de su Teoría de la Sociedad. Son los

---

<sup>190</sup> Ibidem, p. 137-138.

<sup>191</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 422. Más tarde Habermas ha incluido una diferenciación ulterior: la de acción comunicativa débil y acción comunicativa fuerte, según las razones sean intersubjetivas o no lo sean. De esa forma se solucionan algunos problemas de los que se había percatado con posterioridad a la *Teoría de la acción comunicativa*. Cfr. *Verdad y justificación*, p. 17 y ss.

siguientes: el primero, que no se debe confundir la acción comunicativa con el discurso; éste aparece cuando la acción comunicativa fracasa. El discurso es una instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo<sup>192</sup>. Segundo, que la clasificación de la acción muestra el papel mediador del lenguaje y su doble cara: como mecanismo de coordinación, el lenguaje tiende al entendimiento; como medio de interacción, puede servir a fines estratégicos y a provocar servidumbres y usos instrumentales de los sujetos. Pese a ser manipulable, en el caso de la acción comunicativa el lenguaje es originariamente un medio de entendimiento; el resto de sus usos es espurio. Tercero, la acción comunicativa constituye, por su atención a la práctica argumentativa y racional de los hablantes, el núcleo de la racionalidad comunicativa. No sólo la acción instrumental depende de la razón sino también la comunicativa, con lo que se amplía el foco de la racionalidad de los agentes y de los sistemas sociales. Si siempre se ha considerado que lo racional era la consecución de metas que monológicamente los sujetos se habían propuesto, a partir de este hallazgo, la racionalidad implica la consecución de un acuerdo intersubjetivo mediante el lenguaje. Por último, y en cuarto lugar, el hecho de que en la acción comunicativa los sujetos busquen orientarse en función del entendimiento, no significa que en ese tipo de acción no se deba tener en cuenta también la intención de conseguir fines, puesto que “la estructura teleológica es fundamental para todos los conceptos de acción”<sup>193</sup>.

---

<sup>192</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 36.

<sup>193</sup> *Ibidem*, p. 146.

## *2. El enfoque de la racionalidad desde la perspectiva de la categoría de la comprensión en las Ciencias sociales*

Metodológicamente se plantea también en las Ciencias sociales el problema de la racionalidad. Cuando los teóricos de la Sociedad buscan descubrir el objeto específico de su ciencia – desde Max Weber, la comprensión de sentido de la acción es la categoría conceptual central de la Ciencia de la Sociedad- analizan la acción de los agentes, no sólo descubriendo la racionalidad inserta en la propia estructura de acción, que correspondería con el nivel metateórico, sino preguntándose hasta qué punto son racionales y objetivas la interpretación científicas que proponen. En este aspecto, Habermas reconduce el problema de la comprensión a los procesos de entendimiento que los científicos tienen que realizar para la aprehensión de su objeto. Intenta mostrar que en los procesos de comprensión se plantea ineludiblemente la cuestión de la racionalidad<sup>194</sup>.

Nos encontramos de nuevo con algunas observaciones metodológicas presentes ya en otros escritos anteriores. Habermas subraya que el científico social se encuentra con su objeto de estudio de manera peculiar: no trata con hechos brutos de la naturaleza, sino con objetos estructurados simbólicamente. Procede por ello a una reducción en términos lingüísticos –quizá se podría decir semióticos- del sentido de la acción social. El objeto de las Ciencias sociales se presenta en forma lingüística y simbólica, como un saber pre-teórico del que los sujetos no son del todo conscientes, pero con cuya ayuda dan sentido a sus relaciones

---

<sup>194</sup> Ibidem, p. 152, p. 190.

con el mundo, esto es, a sus acciones<sup>195</sup>. La peculiaridad del objeto de la Ciencias sociales no puede estudiarse sólo con la observación, como pretendía el positivismo. A la hora de estudiar lo simbólico, el investigador social tiene que “entender”, “comprender”, “*verstehen*”, y no sólo percibir. Pero esa intelección resulta imposible de todo punto sin el concurso del participante: el científico, en cierto sentido, tiene que pertenecer ya al mundo de la vida social que trata de describir. Por eso Habermas reitera aquí una advertencia suya anterior: “La comprensión de un significado es una experiencia imposible de hacer solipsísticamente por tratarse de una experiencia comunicativa. La comprensión de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de entendimiento”<sup>196</sup>.

Si el sociólogo se introduce en procesos de entendimiento para acceder a su ámbito específico de estudio, lo lógico será que, de acuerdo con el análisis de esos procesos de la Pragmática universal, y como participante en los mismos, el intérprete tome postura frente a las manifestaciones de carácter simbólico que se ofrecen como sentido de la acción social de un determinado actor. El científico social debe actuar en los procesos de entendimiento como un sujeto participante: tanto al científico como al no experto, se les exige implicarse en el proceso interpretativo. De la misma forma que los sujetos actuantes, el científico posee la posibilidad de criticar las pretensiones de validez, frente a las cuales puede exigir el desempeño discursivo. Y es que en las Ciencias sociales, como en la práctica comunicativa de los hablantes, está siempre presente también el fundamento crítico-pragmático.

---

<sup>195</sup> Ibidem, p. 154.

<sup>196</sup> Ibidem, p. 159.

La estructura del entendimiento lingüístico, desvelada merced a la Pragmática universal, ofrece una respuesta definitiva al problema de la objetividad en las Ciencias sociales. Y al reconocer la base racional del habla, Habermas no se abandona al terreno del puro contextualismo. Ciertamente es que el científico penetra en ámbitos culturales y en mundos de la vida social que pueden resultarle ajenos, pero esto no significa que haya de estar de acuerdo o que otorgue un fundamento a-crítico a las vinculaciones culturales. Como dice en su polémica con la Hermenéutica, “entender una expresión simbólica no significa asentir a su pretensión de validez”<sup>197</sup>.

Este planteamiento nos remite de nuevo a la Pragmática universal como camino reconstructivo que facilite la objetividad del conocimiento social mediante la pretensión universalista de la racionalidad. La pregunta, en este contexto, es la siguiente: ¿Cómo compatibilizar el hecho de que el sociólogo acceda a su objeto de estudio, esto es, a mundos culturales distintos del suyo, y al mismo tiempo mantenga la objetividad de la comprensión? Para responder a esta doble pregunta Habermas se refiere a la estructura racional de los procesos de comunicación, no ligados contextualmente a una determinada expresión cultural. Existen, en definitiva, reglas y presupuestos necesarios y universales que hacen posible los procesos de entendimiento en todo contexto y en toda cultura.

---

<sup>197</sup> Ibidem, p. 189.



### 3. *El planteamiento empírico de la racionalidad y su universalidad.* *Teoría evolutiva de la racionalidad*

Desde un punto de vista empírico, el problema de la racionalidad es ineludible en el proceso de racionalización de la Modernidad. Habermas es consciente de que los conceptos de razón y de racionalidad parten de pre-comprensiones. Cuando pregunta por los procesos de racionalización, no trata simplemente de dilucidar aspectos hasta el momento ocultos, sino que pretende saber si la nueva categoría de racionalidad discursiva corresponde a una determinada concepción histórica y, por tanto contingente, o si por el contrario se presenta como postulado de un núcleo racional universal.

Con este problema se sitúa, nuevamente, en el centro de una disputa que ha preocupado a la Antropología y a la Sociología desde hace tiempo, aunque en realidad fue a mediados de siglo XX cuando se convirtió en un debate permanente. La cuestión de la universalidad y el contextualismo es más acuciante en los momentos actuales, sobre todo debido a la conformación de Sociedades multiculturales. Habermas data el punto álgido del debate en 1959 con la publicación de *La idea de la Ciencia social* de P. Winch<sup>198</sup>, en la que, aplicando la imagen wittgensteniana de los juegos de lenguaje, afirma la inconmensurabilidad de las concepciones culturales. Así pues la cuestión de la racionalidad desde un punto de vista empírico sirve para abordar el problema de la universalidad del concepto de razón discursivamente establecido.

---

<sup>198</sup> Ibidem, p. 89.

La pretensión de racionalidad vinculada a la cosmovisión occidental debe ser explicada comparativamente con otras comprensiones del mundo, incluidas las históricas, de las que nos habla la Antropología Cultural. Nótese que Habermas no elabora propiamente una Teoría de la evolución de las Sociedades, sino solamente de los marcos culturales o comprensiones históricas, en particular la moderna y la mítica. Lo importante es el análisis de las diversas comprensiones del mundo para cerciorarse de hasta qué punto la que se propone como racional puede ser considerada una forma universalmente válida<sup>199</sup>.

La caracterización de la imagen del mundo mítica por parte del pensador alemán es bastante concreta. La comprensión de las Sociedades mitológicas se basaba en dos puntos: uno de carácter cognoscitivo y otro de tipo organizativo, ambos sometidos al principio de la homología y de la unión. En la organización, por ejemplo, se utiliza el sistema de parentesco como medio de diferenciación social. Esta idea de la semejanza y de la unidad penetra en lo cognitivo. Las imágenes míticas no lograron desentrañar ni distinguir los conceptos de mundo a los que nos hemos referido con las pretensiones universales de validez: es decir, existía una confusión de Naturaleza y Cultura. De una parte, el mundo físico-natural era representado con rasgos antropomórficos. De otra, la Cultura quedaba en cierta forma cosificada y naturalizada. Se producía, si puede hablarse así, un cierto trasvase categorial; en efecto, en la prosopopeya de la Naturaleza, el hombre sentía el mundo físico-natural más cercano que el de la Cultura, vista ésta como entramado de poderes anónimos, inaccesibles a la acción del hombre. En esta mezcla de Naturaleza y Cultura no se pueden diferenciar las diversas pretensiones de validez; para

---

<sup>199</sup> Ibidem, p. 71-73.

hacerlo, es menester la desvinculación y la formalización de los mundos que, en un pensamiento dominado por las ideas de semejanza, homología y desdiferenciación, resulta intelectualmente imposible. Tampoco el lenguaje ha llegado a evolucionar hasta el punto de desvincularse convencionalmente del mundo. La imagen mítica coincide con el orden mismo de tal modo que “no puede ser reconocida como tal (como imagen del mundo) en su calidad de interpretación del mundo, es decir, de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica”<sup>200</sup>. Se puede hablar de una “reificación de la imagen del mundo”, tan natural que es percibida como necesaria y absoluta y queda al margen de la crítica.

La comprensión moderna del mundo es fácilmente identificable si se sigue el camino que condujo a un proceso de “desmitologización”. La Naturaleza externa sufre una transformación que la desocializa; a cambio, la Cultura acaba desnaturalizándose. El proceso no sucede, como es lógico, de golpe, sino mediante una paulatina diferenciación formal de los “mundos existentes”: el físico-natural, el sociocultural y el subjetivo, a cada uno de los cuales corresponde una determinada actitud del sujeto y una pretensión universal de validez. El cambio en la comprensión moderna del mundo se produce tras un período de formalización y de abstracción. La comprensión del mundo, su imagen, aparece en su esencia como cultura; de ahí que sea relativo su valor y quede sujeta a la crítica. La imagen de la cultura no es, como sucedía en la concepción mítica, algo dado como realidad natural, sino una construcción derivada y contingente<sup>201</sup>.

---

<sup>200</sup> Ibidem, p. 79.

<sup>201</sup> Ibidem, p. 82.

Habermas considera que sobre las imágenes del mundo no pueden predicarse los calificativos de verdad o falsedad, porque constituyen el marco categorial interpretativo; son, más bien, aproximaciones o perspectivas que nos ofrecen una realidad en sí inaccesible<sup>202</sup>. No obstante, en el contexto de una imagen del mundo existen manifestaciones que sí son susceptibles de verdad, verdad que, como concepto, no puede ser entendida en términos particularistas porque implica una pretensión universal de validez. “Si un enunciado es verdadero es merecedor de un asentimiento universal, cualquiera sea el lenguaje en que esté formulado”<sup>203</sup>. Este punto de vista facilita la comparación de las imágenes del mundo entre sí en función de lo que denomina “adecuación cognitiva”, es decir, teniendo en cuenta que los enunciados verdaderos – universalmente válidos- son posibles en todo sistema cultural concreto. Lo que le permite decir que la racionalidad cognitivo-instrumental y la comunicativa pueden reclamar validez por encima del contexto cultural al que se pertenezca, sin que ello nos lleve a pensar que los ciudadanos occidentales no tenemos nada que aprender de otras culturas.

La caracterización de las imágenes míticas y modernas del mundo posibilita considerar su propia evolución como un proceso de aprendizaje, extremo éste que podría servir de apoyo a las pretensiones universalistas de la racionalidad discursiva<sup>204</sup>. Ya hemos mencionado en alguna ocasión que la categoría del aprendizaje paulatino la tomó Habermas de sus estudios sobre el desarrollo del yo, tanto a nivel cognitivo como moral; en

---

<sup>202</sup> En este sentido, Habermas afirma que por sus dimensiones las imágenes del mundo escapan a una valoración conforme a la verdad porque no son aprehensibles, cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 89. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 133 y ss.

<sup>203</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 90.

<sup>204</sup> *Ibidem*, p. 100. Puede verse también, *Verdad y justificación*, p. 36.

particular, de las teorías de Piaget sobre la evolución del niño y del esquema evolutivo de la conciencia moral de Kohlberg<sup>205</sup>. Por ello, el término “racionalización”, aplicado a la evolución de las Sociedades significa que el tránsito histórico de unas a otras puede ser medido en función de su racionalidad. Y esto ocurre porque las Sociedades, como los individuos, desarrollan procesos de aprendizaje según esquemas que pueden ser reconstruidos. Las Sociedades adquieren capacidades para resolver los problemas que se les presentan en todos los ámbitos, ya sean económicos, culturales o cualesquiera otros. No se trata, pues, de una simple adquisición acumulativa de saber. Se requiere un cambio de lo que podríamos denominar “paradigma cultural”: las interpretaciones culturales resultan devaluadas y, como afirma Habermas, “no es esta o aquella razón que ya no convence: es el tipo de razones el que deja ya de convencer”<sup>206</sup>.

Señalado el núcleo racional de las modernas interpretaciones del mundo, es posible conocer qué caracteres deben tener las consideradas Sociedades racionales. En este sentido, Habermas afirma que “las formas de vida son candidatos para la expresión ‘racional’, pero sólo en el sentido indirecto de que las formas de vida constituyen el trasfondo más o menos ‘favorable’ para el establecimiento de procesos discursivos y para el desarrollo de capacidades reflexivas”<sup>207</sup>. Las características exigibles serían las siguientes:

a) Deben poder llevar a cabo la diferenciación de regiones de la realidad, con sus consiguientes pretensiones de validez en función de las

---

<sup>205</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 123 y ss.

<sup>206</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 101.

<sup>207</sup> *Verdad y justificación*, p. 125.

actitudes básicas que adopten los sujetos. En ese sentido, deben admitir una práctica comunicativa fluida.

b) Las tradiciones culturales han de ser susceptibles de crítica, para lo cual han de permitir una relación reflexiva. Sólo así podrán ensayarse interpretaciones alternativas y dinamizar procesos de aprendizaje en cada uno de los niveles.

c) Deben institucionalizarse formas especializadas de argumentación, como la Ciencia, la Moral, el Derecho o el Arte, que conformen sistemas culturales basados en la especialización y que favorezcan la crítica interna.

d) La tradición cultural debe también posibilitar la formación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines desconectados de la práctica comunicativa por el uso de medios alternativos al lingüístico. En concreto se refiere a la esfera de la Economía y al aparato administrativo del Estado.

#### *4. La Teoría del actuar comunicativo*

Una vez descrito el marco categorial de la *Teoría de la acción comunicativa*, resta ver en qué medida ésta puede constituir una alternativa a la Teoría social clásica. En este sentido, la acción comunicativa desempeña el papel de coordinar las acciones de los sujetos en un contexto social, sobre la base de un entendimiento ligado al acuerdo lingüístico, sin que ello signifique que los sujetos dejen de perseguir metas y objetivos propios<sup>208</sup>. Consciente de que una Teoría como la que propone,

---

<sup>208</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 146.

con tan altas pretensiones, tiene que estar fundamentada, indica que “si [...] pretendemos para nuestro concepto de racionalidad una validez universal [...] estamos asumiendo un considerable *onus probandi*”<sup>209</sup>. De esta forma la ampliación de la categoría de la racionalidad y, por consiguiente, de la Teoría de la acción, le obligan a confrontarse críticamente con las propuestas más importantes que se han realizado en la Teoría sociológica con el fin de demostrar la virtualidad de su propuesta a e intentar una reelaboración crítica de las aportaciones de los clásicos de la Sociología<sup>210</sup>. Lo hará a partir de la Teoría de la racionalización de M. Weber y de algunas propuestas de los integrantes de la primera Teoría Crítica, en especial M. Horkheimer y Th. Adorno.

Con respecto a Weber, puede afirmarse que el diálogo crítico con él es una constante en la obra habermasiana. Además en varias ocasiones ha expresado la disconformidad con la teoría de la modernización social de Weber. Incluso podría decirse que la *Teoría de la acción comunicativa* pretende cerrar definitivamente el debate sobre el proceso de racionalización. Sin entrar de nuevo en generalizaciones siempre equívocas, conviene indicar que Habermas conecta la racionalización de las formas de vida y de las acciones con la racionalización de las imágenes del mundo, en las que se cumplen “las condiciones de partida para una racionalización cultural” y la consiguiente racionalización de los sistemas sociales. Weber describió la evolución de las imágenes del mundo como un proceso de “desencantamiento”, que por su parte Habermas entiende como diferenciación o desestructuración de aquellas en sus componentes cognoscitivos, práctico-morales y estético-expresivos. La diferenciación

---

<sup>209</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>210</sup> Ibidem, p. 194.

de esferas de valor de Weber la utiliza él para distinguir tipos de saber y conectar éstos con su propuesta de pretensiones de validez en términos de Pragmática formal. El desarrollo de la Modernidad puede comprenderse mejor si se tiene en cuenta la lógica interna de cada esfera de valor y los perfeccionamientos y acrecentamiento del saber que ocurren en ellas. Pese a que cada una sigue su dinámica inmanente, en ocasiones también entran en pugna.

A partir de estas consideraciones, resulta claro que en la escenificación del proceso de racionalización de Max Weber sólo siguió un camino: el de la racionalización a partir de las orientaciones respecto a fines, que acentuó la Ética protestante y que, a partir del núcleo de la personalidad, se infiltró cómodamente en el sistema social. Según Habermas, “Weber no vacila en identificar esta forma histórica de racionalidad con la racionalización social *simpliciter*”<sup>211</sup>. Pero con la Pragmática universal es posible modificar esta perspectiva. En efecto, teniendo en cuenta las diferentes esferas de valor y el núcleo discursivo de la racionalidad, el proceso de racionalización puede explicarse de otra forma. Admitiendo la desestructuración de la razón sustancial como característica central de la Modernidad y la constitución de diferentes esferas de valor en función de sus correspondientes pretensiones de validez, un proceso de racionalización diseñado de forma completa y coherente debe cumplir dos exigencias. En primer lugar, debe conectar las esferas de valor con los diferentes sistemas de acción -Ciencia, Moral, Derecho y Arte-, sin otorgar primacía analítica a ninguno de ellos; en segundo lugar, ha de estudiar la manera de realizar el proceso de institucionalización de forma equilibrada, sin privilegiar ninguno de

---

<sup>211</sup> Ibidem, p. 291.



aquellos y cuidando de que unos no queden a merced de otros. Para conseguirlo, la estructura de la racionalidad discursiva ofrece un buen complemento, ya que con su ayuda pueden fundamentarse racionalmente las cuestiones científicas, las práctico-morales y las estético-expresivas<sup>212</sup>.

Habermas concluye señalando que el análisis de Weber resulta reduccionista o unilateral, porque refleja los procesos de modernización exclusivamente desde un punto de vista: el representado por la racionalidad teleológica, equiparando en definitiva la modernización capitalista con los procesos de racionalización social<sup>213</sup>. La admisión en exclusiva de un solo tipo de racionalidad y de un solo foco de racionalización conduce a que una esfera de valor prevalezca sobre las demás, imponiéndolas una lógica que no hace justicia a sus peculiaridades. Con una racionalidad no selectiva, como la que propone en su Pragmática formal, podría lograrse a un entendimiento más equilibrado de los procesos de racionalización contemporáneos que no sólo describiera el estado de los sistemas sociales actuales, sino que propusiera un punto de vista normativo para solucionar sus problemas.

En lo que respecta a la Teoría de la Sociedad de la Escuela de Frankfurt, parte para examinar sus propuestas del núcleo en el que los pensadores críticos convergen con las conclusiones de Weber: el entendimiento de la racionalización desde el punto de vista teleológico y la crítica a la razón instrumental que emprendieron conjuntamente Horkheimer y Adorno, partiendo de la tradición del marxismo occidental revitalizada por Lukács. Pese a las diferencias formativas de uno y otros, lo cierto es que el diagnóstico epocal es compartido: tanto Weber como la

---

<sup>212</sup> Ibidem, p. 311 y p. 429.

<sup>213</sup> Ibidem, p. 430.

Escuela de Frankfurt hicieron suyo el discurso pesimista de una evolución socio-económica orientada a la instrumentalización, que llevaría a la pérdida del sentido y a la pérdida de libertad de los sujetos. La razón, que ha sufrido una subjetivización sin precedentes, termina por incluir también a los individuos en la misma lógica de la dominación: “La razón subjetiva se acomoda a toda”, afirma Horkheimer<sup>214</sup>. Pero lo importante es lo que dice en otro lugar pasaje: “La formalización de la razón tiene consecuencias teóricas y prácticas de vasto alcance. Va de suyo que si la concepción subjetivista es válida y tiene fundamento, al pensamiento no le cabe determinar si un fin determinado es deseable o no. La aceptabilidad de los ideales, los criterios para nuestra acción y nuestras decisiones últimas, en fin, pasan a depender de otros factores, de factores distintos de la razón. Tienen que ser asunto de elección y de gusto, y hablar de verdad a propósito de las decisiones prácticas, morales o estéticas, se ha convertido en algo carente de sentido”<sup>215</sup>.

A la subjetivización de la razón, en términos críticos, o a la instalación de la racionalidad con arreglo a fines con carácter totalizante, le es inherente el abandono de los asuntos prácticos y artísticos al decisionismo irracional<sup>216</sup>. Por eso se produce la pérdida de sentido: no es posible la orientación axiológica con criterios racionales. Ciertamente es que existen diferencias entre la postura de Horkheimer y de Weber: mientras que uno sospecha del carácter irracional de la razón, el otro admite como hecho consumado lo que constituye el destino de su tiempo. Ambos coinciden, repetimos, en el diagnóstico pesimista y ciertamente frustrante:

---

<sup>214</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, cit., p. 62.

<sup>215</sup> *Ibidem*, p. 48-49.

<sup>216</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 441.

la pérdida de sentido amenaza con la identidad de los ciudadanos y, por lo mismo, pone en peligro la solidaridad social.

La tesis de la pérdida de la libertad tiene una explicación parecida. Para Weber, la acción racional con arreglo a fines se va despojando de la orientación individual y se materializa impersonalmente en las estructuras sociales. De ahí que Horkheimer se haya referido a esta deriva como el ocaso del sujeto. Éste queda sometido a la propia dinámica de la racionalización. En Weber la pérdida de la libertad se materializa en el imparable avance de la burocratización económica y administrativa, merced a la cual la racionalidad teleológica de las acciones “ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones ‘racionales con arreglo a valores’”<sup>217</sup>. Para la Escuela de Frankfurt, la pérdida de libertad es resultado del proceso de interiorización de la dominación social, de forma que el sujeto se acomoda a los imperativos de su entorno olvidando sus propias convicciones<sup>218</sup>.

Habermas cree que el paso de la teoría de la racionalización social de Weber a la sustentada por la Escuela de Frankfurt es consecuencia de la intervención de Lukács en la discusión con su teoría de la reificación o “cosificación”. Con ella se refería al proceso por el cual la estructura de la relación de mercancía se extrapola a todos los fenómenos sociales. Cosificación, significa, según Habermas, “una peculiar asimilación de las relaciones sociales y de las vivencias personales a cosas, es decir, a objetos que podemos percibir y manipular”<sup>219</sup>. La generalización de las relaciones de producción, propias del sistema económico capitalista, se

---

<sup>217</sup> Ibidem, p. 448.

<sup>218</sup> Cfr. M. HORKHEIMER, *Crítica de la razón instrumental*, cit., p. 62. Cfr. *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I p. 448.

<sup>219</sup> Ibidem, p. 453.

extiende a la esfera de la Sociedad, del mundo de la vida social, e impone su propia dinámica económica. En este caso, la coordinación de la acción no se producirá por medio de los mecanismos de entendimiento por medio del dinero. De ese modo se elimina la intersubjetividad lingüística y se pierde la orientación valorativa: los sujetos se socializan a través de las relaciones de intercambio. Lukács, en efecto, es consciente del carácter cosificador y al mismo tiempo racionalizador que poseen los procesos de modernización, pero al ampliar su teoría de la cosificación con una teoría de la conciencia de clase, elabora una Filosofía de la Historia que es incompatible con los cánones científicos requeridos por una Sociología que quiera proponer una Teoría científica de la Sociedad<sup>220</sup>.

Ahora bien, en cuanto al tema que nos interesa, lo que Habermas intenta describir con este proceso de asimilación de la teoría weberiana de la racionalización, es la imposibilidad de practicar una crítica de la razón instrumental con los presupuestos de la Escuela de Frankfurt. Siente “curiosidad por saber cuál es el criterio en que basa Horkheimer su propia crítica a la ‘limitada verdad’ del cientificismo”<sup>221</sup>. La Teoría crítica de la racionalidad instrumental debe basarse en un criterio distinto y alternativo de racionalidad, si no quiere sucumbir a la propia deficiencia que los teóricos críticos perciben en la racionalidad sustancial y en la instrumental. Los teóricos críticos terminan elaborando una Teoría que no puede reclamar para sí la categoría de Ciencia<sup>222</sup>. Todo esto pone de manifiesto las “aporías de una crítica que en cierto modo desiste de toda

---

<sup>220</sup> Ibidem, p.465.

<sup>221</sup> Ibidem, p. 478.

<sup>222</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 540.

pretensión de ser conocimiento teórico”<sup>223</sup>. Deficiencias, ciertamente, que la racionalidad comunicativa resuelve con creces.

---

<sup>223</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 493.

## CAPÍTULO VIII

### EL MUNDO DE LA VIDA SOCIAL Y EL SISTEMA COMO CATEGORÍAS NORMATIVAS DE LA TEORÍA DE LA SOCIEDAD Y DE SU DESARROLLO EVOLUTIVO. REELABORACIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA

La *Teoría de la acción comunicativa* es, además de un proyecto filosófico importante, una propuesta de Teoría de la Sociedad. En ella la categoría conceptual de la acción comunicativa, en cuanto aspira a coordinar las acciones en función del acuerdo y del entendimiento, es la piedra angular de gran edificio que se pretende construir. Se trata de una aventura que aspira a presentarse como alternativa válida a los planteamientos sociológicos<sup>1</sup>. ¿Qué puesto ocupa la Teoría de la acción comunicativa en el panorama de la Teoría sociológica de la segunda mitad del siglo XX? La Historia de la Sociología en el último siglo puede ser considerada desde un punto de vista pendular. Tradicionalmente se distinguen dos paradigmas sociológicos. De un lado, las llamadas “Teorías de la acción” en las que se reconoce la importancia de las orientaciones subjetivas a la hora de comprender las acciones de los sujetos. De otro

---

<sup>1</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 15.

lado, se encuentran aquellas Teorías que podemos llamar sistémicas, en las que los sujetos sociales desaparecen y adquiere primacía los resultados estructurales<sup>2</sup>. Tras la primacía del sujeto, presente en los planteamientos de la Sociología comprensiva de principios de siglo, desde los años de la posguerra se dio, merced sobre todo a la obra de Parsons, un cierto predominio de la orientación sistémica. Pero, en los años sesenta, se redescubren las investigaciones de G. H. Mead y fue adquiriendo mayor importancia el análisis fenomenológico; de forma general, de nuevo se consideró que los agentes poseían un papel importante en la definición de las prácticas sociales<sup>3</sup>.

Habermas no aceptaba los planteamientos unilaterales y, como ya hemos señalado, en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, quiso ya combinar la perspectiva sistémica y la perspectiva de la acción al estudiar las crisis sociales. Pero esto no le pareció suficiente. La Teoría de la Sociedad basada en la Teoría de la comunicación supone un avance significativo en la realización del programa que se había propuesto desarrollar singular. Para lograrlo, parte de un modelo de interacción según el cual los sujetos coordinan sus planes de acción por medio de la comunicación orientada al entendimiento, sin olvidar la importancia de la orientación teleológica. Pero a la nueva Teoría de la Sociedad le salían al encuentro dos importantes dificultades. La primera de ellas, explicar en qué medida los sujetos se ven afectados en sus relaciones por la racionalidad instrumental; la segunda, examinar hasta qué punto la razón funcionalista del sistema logra insertarse en la Sociedad. Ello nos remite

---

<sup>2</sup> Cfr. T. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 37-38.

<sup>3</sup> Ibidem, p. 40. Véase también a este respecto J. PICÓ, *Los años dorados de la sociología* (Madrid, Alianza, 2006), p. 49.

de nuevo a las categorías conceptuales de mundo de la vida social y de sistema.

## I

### **La construcción de la categoría conceptual de “mundo de la vida social”**

Habermas es consciente de que las Teorías de la Sociedad de curso corriente no siempre tienen una fundamentación sólida. De ahí que elabore una que amplíe el ámbito de la acción social desde la racionalidad, pero que al mismo tiempo sea aceptable científicamente. De la misma manera que en la Filosofía se impuso un cambio de paradigma, observa que es necesario trasladar ese cambio a las Ciencias sociales. Su Teoría de la Sociedad se fundamenta en una Teoría de la comunicación lingüística, según los cánones de la Pragmática universal, pero también completada con las conquistas de la Teoría de sistemas<sup>4</sup>.

En las *Christian Gauss Lectures*, de 1971, Habermas planteó ya claramente la necesidad de cambiar el paradigma dominante en la Sociología. En su opinión, las denominadas Teorías generativas de la Sociedad –en las que incluía a la fenomenología– no explicaban el paso de la subjetividad a la intersubjetividad, quedando esta última referida a operaciones de la conciencia solitaria o trascendental<sup>5</sup>. Resultaban

---

<sup>4</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 8.

<sup>5</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 31 y ss.



incompatibles con las exigencias de los estudios sociales, caracterizados por la pluralidad y la intersubjetividad<sup>6</sup>. Además estas teorías subjetivas quedaban en entredicho por dos causas: por las incursiones intersubjetivas de la Filosofía analítica del lenguaje y por el desarrollo de la Teoría psicológica del comportamiento. Para hacer frente a estas dificultades, Habermas subraya la necesidad de partir de los actos de comunicación y reexaminar la trascendencia social de los mismos.

### *1. La Teoría de la comunicación como fundamento de la Teoría de la Sociedad*

Aunque él mismo se autocalificó de “behaviorista social”, lo cierto es que la obra de George H. Mead supera con creces el conductismo, ya que explica cómo se constituyen los sujetos mediante la interacción con un entorno social de naturaleza simbólica<sup>7</sup>. Habermas encontró en Mead el núcleo de su Teoría de la comunicación, pero estima que el sociólogo americano no consiguió aprovechar hasta el límite sus intuiciones porque no supo explotar el punto de vista de la integración social. Para realizar una Teoría de la acción comunicativa hubiera sido necesario que se hubiera abierto sin reparo a la Filosofía del lenguaje; en particular de la Teoría de los actos de habla.

La Teoría de la comunicación de Mead se limita a referir cómo se origina el lenguaje desde un primigenio lenguaje gestual. Es necesario comprender el momento en que los símbolos se constituyen en

---

<sup>6</sup> Ibidem, p. 37.

<sup>7</sup> Cfr. A. LUCAS MARÍN, o. c., p 210.

significados idénticos para los participantes en la comunicación<sup>8</sup>. A diferencia de las propuestas del conductismo –particularmente, las de B. F. Skinner- que sostiene que los significados idénticos se originan por la identidad de respuesta a los estímulos, Mead explica esa identidad por el intercambio interactivo de roles: siguiendo a E. Tugendhat, podría decirse que los sujetos aprenden a jugar los roles comunicativos de oyente y de hablante. Así explica que “tenemos [...] un significado cuando *ego* sabe cómo tendría que reaccionar *alter* ante un gesto significante; no basta con la expectativa [...], *ego* puede predecir, esto es, esperar, en el sentido de un pronóstico, cómo actuará *alter* si es que entiende la señal”<sup>9</sup>.

Si bien es cierto que la tesis del origen del lenguaje y el cambio de la comunicación gestual a la comunicación simbólica supera las deficiencias de los conocidos planteamientos behavioristas, también lo es que, aún así, Habermas censura la insuficiencia de la teoría lingüística de Mead. En efecto, ¿cómo puede asegurarse, en cualquier caso, la permanencia y constancia de una identidad significativa? Habermas cree que hay que remitirse para explicar este extremo al segundo Wittgenstein, que, como ya hemos señalado, emparentaba el lenguaje al aprendizaje y uso de reglas. De esa forma, la identidad de un significado sólo puede asegurarse al cabo de cierto tiempo, siempre que quede garantizada mediante la aceptación intersubjetiva de una regla que establece el significado de un signo. Evidentemente, también siguiendo el desarrollo de la filosofía lingüística del Wittgenstein tardío, esto nos lleva a preguntarnos qué significa seguir una regla: de ahí que nos remitamos a su validez intersubjetiva –puesto que se requiere, para poder hablar de regla, que al

---

<sup>8</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 16-17.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 26.

menos dos sujetos la sigan- y a que el comportamiento de alguien que la sigue quede expuesto a las críticas de otro sujeto. Así se deduce el nexo indisoluble entre la identidad de significado de una expresión y su validez intersubjetiva, validez que, en última instancia, permite la crítica.

Por otra parte, la propuesta de Mead depende del punto de vista de la integración social, pero no presta suficiente atención a los procesos de comunicación y de entendimiento. Para Habermas el lenguaje puede ser concebido desde la perspectiva de medio en el que se desarrolla el entendimiento y la comunicación, y desde el punto de vista de medio en el que tiene lugar la coordinación de la acción y la socialización de los individuos. Mead olvida el primer aspecto del lenguaje y se dedica en exclusiva a resaltar las implicaciones del segundo de ellos: el lenguaje penetra en la formación identitaria de los sujetos y en sus motivaciones y comportamientos. Sin embargo, es necesario explicar un paso decisivo que no se encuentra en la obra de Mead: el paso de la interacción simbólicamente mediada a la interacción regulada por normas<sup>10</sup>. Sólo a través de este punto se puede apreciar el lenguaje como medio de coordinación de la acción de los individuos en la Sociedad.

Para dar respuesta a este interrogante, Habermas cree que la Teoría de la acción comunicativa puede explicar cómo un sujeto se vincula a otro para originar la coordinación de la acción. De acuerdo con sus análisis pragmático-formales, sostiene que la coordinación de la acción queda asegurada a través de las tomas de postura –tanto implícitas como explícitas- que los destinatarios de un acto de habla asumen frente al emisor o, en otros términos, frente a las pretensiones de validez que un

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 38.

sujeto emprende con su habla. De esa manera, la coordinación de la acción se lleva a cabo como un momento de razón e inteligibilidad –el acuerdo racionalmente motivado- sin necesidad de “influir sobre los motivos empíricos del otro con coacciones o con la perspectiva de recompensas”<sup>11</sup>. Sin embargo, para que el lenguaje funcione como mecanismo de coordinación racional de la acción social es menester que se haya producido en el plano cultural la diferenciación de los respectivos mundos que, como sabemos, constituye uno de los presupuestos pragmáticos-formales de la acción orientada al entendimiento. Mead, en efecto, no llegó a explorar las diferentes regiones de la realidad en los términos en que lo hace Habermas; pero, al aceptar la teoría pragmática del conocimiento, analizó la estructura cognitiva que subyace al lenguaje. Además en su obra no se refirió al mundo objetivo o físico-natural, sino exclusivamente al mundo social y al mundo subjetivo que aparecen explicados psicológicamente.

El niño se socializa al advertir sus posibilidades de cambiar de posición. La teoría de Mead y sus categorías principales –el *yo*, *mi*, *self*, etc-, parten de la idea de que los sujetos internalizan la estructura social gracias al intercambio posicional, es decir, al contar con la posibilidad de adoptar las posiciones del otro generalizado. En este sentido, el paso a la interacción regulada por normas, se explica por el anclaje del patrón generalizado de comportamiento en el sistema de control interno del sujeto y, al cabo, lo que sólo era una norma externa, adquiere validez normativa y fuerza vinculante. En este proceso se consigue diferenciar el mundo subjetivo y del mundo social: “El tránsito de la interacción mediada simbólicamente a la interacción regulada por normas no sólo posibilita el

---

<sup>11</sup> Ibidem, p. 43.

paso de un entendimiento modalmente diferenciado. No sólo significa la construcción de un mundo social, sino también la reestructuración simbólica de los motivos de acción. Desde el punto de vista de la socialización del niño, este lado del proceso de socialización se presenta como formación de una identidad”<sup>12</sup>.

Pero Habermas piensa que la obra de Mead necesita un complemento. Si bien es cierto que explica la constitución del yo, no logra dar una respuesta sociológica; no en vano, su teoría se sitúa en el plano de la Psicología social. Lo que habría que explicar es cómo se constituye el organismo social a través de la integración normativa; “para que puedan infligirse sanciones en nombre de los grupos, éstos tienen que haberse podido constituir antes como comunidades capaces de acción”<sup>13</sup>. Las investigaciones de E. Durkheim constituyen la mejor explicación del nacimiento y desarrollo de la conciencia colectiva. Se pretende en definitiva completar los análisis ontogenéticos de Mead con la filogénesis. Sólo así puede detectarse la estructura prelingüística de la acción comunicativa y su trasfondo normativo.

Es necesario, entonces, determinar el significado de las acciones morales. Durkheim estudió las formas simbólicas en las que quedan materializadas las representaciones colectivas; el simbolismo religioso antiguo es un medio de integración social. Eso se evidencia en las acciones rituales que ponen en relación comunitariamente a los sujetos miembros de una determinada comunidad. De ahí que Habermas entienda que lo sacro es expresión de un consenso normativo, que queda actualizado y renovado en la práctica de los ritos; en definitiva, la práctica

---

<sup>12</sup> Ibidem, p. 62.

<sup>13</sup> Ibidem, p. 64.

ritual recrea y mantiene la identidad y la unidad del grupo. A partir de la identidad grupal, que mantiene el consenso normativo previo –revitalizada por la práctica ritual-, se constituye la identidad individual de los miembros.

El trasfondo religioso y simbólico actúa como mediador que explica el tránsito de las interacciones mediadas simbólicamente a las interacciones reguladas normativamente, porque el consenso religioso ofrece una base para coordinar las acciones. El trasfondo simbólico y religioso complementa los trabajos de Mead sobre el desarrollo de la interacción regulada por normas, pero las conclusiones de Durkheim precisan a su vez de un complemento adecuado a sus premisas. Habermas opina que Durkheim no logra explicar cómo de la unidad simbólica de la religión han podido surgir las variadísimas instituciones sociales. Este problema sólo puede resolverse si se tiene en cuenta que en la práctica profana existen procesos de entendimiento lingüístico de carácter diferenciado, que se especifican en diversas pretensiones de validez; a partir, pues, de la acción comunicativa se ramifican las energías de la solidaridad social<sup>14</sup>.

Además Durkheim comparte los presupuestos de la Filosofía de la conciencia. Por ejemplo, en su consideración última de la conciencia colectiva como una representación religiosa de un ser divino. Lo mismo hace a la hora de explicar la dualidad y la tensión entre el individuo y la Sociedad y el antagonismo con que esa relación se manifiesta. En cambio, Mead parte de la formación de la identidad individual como un proceso de carácter lingüístico socializador, sin darse cuenta de la tensión contradictoria entre individuo y Sociedad. En este sentido, como ya hemos

---

<sup>14</sup> Ibidem, p. 83.

indicado, en Mead el proceso de socialización es al tiempo proceso de individuación, por lo que en lugar de lucha hay que hablar de complementación. Como explica Habermas, en el proceso de diferenciación con la Sociedad aparecen al mismo tiempo el *Me* y el *I*, con lo que los procesos de socialización tienen un doble efecto: “Mead subraya en la forma en que el agente comunicativo desempeña un papel social, el momento de no previsibilidad y de espontaneidad. La simple estructura de la intersubjetividad lingüística obliga al actor a ser él mismo incluso en el comportamiento conforme a normas. En la acción comunicativa, por regida que pueda estar por normas, a nadie, y ello en un sentido muy básico, se le puede quitar la iniciativa”<sup>15</sup>.

En el desarrollo teórico que hemos expuesto, y en el que, por cierto, Habermas aprovecha su potencial y habilidad interpretativa de manera admirable, se puede percibir cierta pretensión de exhaustividad, que, en ocasiones, olvida el contexto general en el que se inscribe la acción comunicativa. Lo que cabe resaltar de estas discusiones es la idea de un consenso social de carácter básico que facilitará la conceptualización de la categoría de mundo de la vida social en el marco de la comunicación discursiva. Reconsideremos sus propias palabras: “La reproducción material de la Sociedad, el aseguramiento de su existencia física, así frente al exterior como al interior, quedan borrados de la imagen de una Sociedad entendida exclusivamente como un mundo de la vida comunicativamente estructurado. Mead pasa por alto la economía, la estrategia, la lucha por el poder político; sólo atiende a la lógica y no a la dinámica de la evolución social”<sup>16</sup>. De ahí que sea necesario un nuevo

---

<sup>15</sup> Ibidem, p. 88.

<sup>16</sup> Ibidem, p. 159.

concepto de Sociedad, que tenga en cuenta esos aspectos y los desarrolle sistemáticamente.

## *2. El estatuto epistemológico de la categoría conceptual de mundo de la vida social o “soziale Lebenswelt”*

Desde sus primeros escritos, Habermas había utilizado intuitivamente el término husserliano de “*Lebenswelt*” o “mundo de la vida” para referirse a campos de acción práctico-morales. Pero pronto se dio cuenta de la necesidad de ampliar su significado caracterizándolo como “*soziale Lebenswelt*”, es decir, mundo de la vida social, que desde entonces adquiere el rango lógico de categoría central. En la *Teoría de la acción comunicativa*, este concepto consigue su mayor relevancia; pues si en las primeras investigaciones, sus conclusiones eran hasta cierto punto provisionales, a las que ahora llega, se puede decir que son definitivas.

El concepto de mundo de la vida social o “*soziale Lebenswelt*” es imprescindible en una Teoría de la Sociedad basada en el consenso. Pero también Habermas descubre esta categoría gracias a los análisis pragmático-formales de los procesos de entendimiento. Al diferenciar las relaciones que los actores entablan pragmáticamente con cada uno de los tres mundos posibles -el mundo físico natural, el mundo social y el mundo subjetivo-, se observa que en los procesos de entendimiento no siempre es posible deslindar esa triple referencia, porque los mundos se encuentran entremezclados en los correspondientes actos de habla. A efectos ilocutivos, el hablante pueda subrayar una de esas referencias y, consiguientemente, una determinada pretensión de validez. Pero es



menester contar con un marco definitorio y contextual común, con un trasfondo que posibilite los procesos de entendimiento.

Precisamente lo que Habermas denomina “definición de la situación” permite el entendimiento entre los hablantes. Pero unos hablantes no se pueden poner de acuerdo –o, lo que es lo mismo, no pueden llegar a un entendimiento- si no cuentan con una base de definiciones comunes. A la definición de la situación y a sus posibles redefiniciones –en la dinámica del entendimiento- subyace una presuposición de comunidad formada por el mundo objetivo, mundo subjetivo y el mundo social. “Una situación es sólo un fragmento que los temas, los fines y los planes de acción realzan y articulan en cada caso dentro de los plexos o urdimbres de remisiones que constituyen el mundo de la vida”<sup>17</sup>.

El mundo de la vida social constituye el trasfondo que actúa como garante de los procesos de entendimiento, un marco que portan los hablantes. Se trata de una categoría epistemológica. El “*soziale Lebenswelt*” se presenta como un todo y, como Husserl indicó, es el horizonte en el que los sujetos se mueven siempre y que se desplaza con ellos. En él no es posible llevar a cabo diferenciaciones directamente; cuando se inician procesos de entendimiento, los actores pueden, incluso implícitamente, destacar un aspecto particular de su mundo de la vida: a esto es a lo que se denomina “definición de la situación”. Pero las situaciones nunca quedan netamente deslindadas, sino que aparecen entremezcladas y son susceptibles de renovación.

---

<sup>17</sup> Ibidem, p. 174.

El término “*Lebenswelt*” fue acuñado por R. Avenarius y E. Mach en el último cuarto del siglo XIX. Pero Habermas lo recibe directamente de E. Husserl, aunque modifica y amplía su contenido conceptual, porque estima que ni Husserl ni sus seguidores consiguieron explicar con garantía la intersubjetividad<sup>18</sup>. Añade las aportaciones de la Hermenéutica y de la Filosofía analítica para resaltar el papel del lenguaje y la importancia de la Teoría de la comunicación. Desde esta perspectiva es posible entender el mundo de la vida social como un conjunto de modos de interpretación transmitidos culturalmente y lingüísticamente estructurados<sup>19</sup>. U. Ferrer ha señalado que lo novedoso de la presentación que hace Habermas del concepto es que el mundo de la vida social resulta “anticipado en la acción comunicativa para que ésta pueda canalizarse y resolver sus eventuales atascos”<sup>20</sup>. Como en el caso de la categoría de “sistema”, Habermas reelabora un concepto categorial de la tradición y le ofrece una nueva significación. En lugar de remitir a las operaciones subjetivas, adopta un punto de vista lingüístico-culturalista que entiende que el mundo de la vida social está conformado como un saber organizado de forma lingüística, que delimita el horizonte de connotaciones semánticas posibles en un determinado contexto y hace posible intersubjetividad.

---

<sup>18</sup> Estos datos están tomados de un espléndido estudio inédito sobre el origen y el significado del término “*Lebenswelt*” de José Luis Rodríguez Molinero, el malogrado catedrático de Antropología Filosófica de la Universidad de Salamanca, pensado para ser incluido en la edición conjunta de sus artículos dispersos, que no pudo llevar a cabo al verse aquejado por la grave enfermedad que acabó con su vida en plena madurez intelectual y que también le impidió avanzar en la redacción del Proyecto de una Antropología Integral.

<sup>19</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II p. 176.

<sup>20</sup> Cfr. URBANO FERRER, “Opinión pública y Sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.), *Pragmatismo y nihilismo. Claves para la comprensión de la Sociedad actual*, cit., p. 30.

Sin embargo, ese marco no es accesible a la mirada del sujeto en su totalidad. Habermas afirma que el estatuto epistemológico del mundo socio-cultural de la vida está caracterizado por la autoevidencia: “Ni siquiera es algo sabido en sentido estricto, si el saber se caracteriza por poder ser fundamentado y puesto en cuestión”<sup>21</sup>. Como tal, el mundo de la vida social no puede ser cuestionado ni es susceptible de desempeño discursivo. Ahora bien, como en los procesos de entendimiento los sujetos destacan en el horizonte global del mundo de la vida social algún aspecto del mismo –la llamada definición de la situación- hay fragmentos de él que pueden ser tematizados y aparecen, en correspondencia con las pretensiones universales de validez, como origen de un saber fundamentado y racional. En ese caso, el consenso de fondo que permite la reproducción de la Sociedad desde un punto de vista simbólico y que sirve de base al mantenimiento del mundo de la vida, es puesto en cuestión en algún punto concreto<sup>22</sup>.

Se aclaran, de esta forma, las diferencias entre el mundo de la vida social y las presuposiciones pragmático-formales del mundo objetivo, social y subjetivo. Estas diferencias son explicables desde una perspectiva categorial. En efecto, los tres mundos constituyen el armazón que permite clasificar los componentes problemáticos o necesitados de acuerdo del trasfondo común, que no es otro que el mundo de la vida social, por sí mismo inaccesible en su complejidad y globalidad.

Frente al mundo de la vida social, “los agentes comunicativos no pueden adoptar una posición extramundana”<sup>23</sup>, por lo que esta categoría

---

<sup>21</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 176.

<sup>22</sup> *Ibidem*, p. 181.

<sup>23</sup> *Ibidem*, p. 178.

conceptual desempeña un papel importante, ya que posibilita la intersubjetividad de los procesos de entendimiento. Es conceptualizado como el “lugar trascendental en que hablante y oyente salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus disentimientos y llegar a un acuerdo”<sup>24</sup>.

Desde el punto de vista metodológico, Habermas se ha referido en multitud de ocasiones a que los procesos de las Ciencias reconstructivas, que buscan aclarar la estructura de ese saber pre-teórico. En cuanto tales, exigen un cambio en la posición del investigador, que, por otro lado, tiene una significación mayor: también con la dejación que las reconstrucciones exigen en el papel del observador externo a los procesos y de la asunción de la óptica del participante, el mundo de la vida social se le revela al investigador como el “horizonte último” de sentido que posibilita, en efecto, sus procesos de entendimiento. Sin embargo, el propio estatuto epistemológico del mundo de la vida social acarrea problemas para las Ciencias sociales. No resulta directamente utilizable para fines teóricos, porque en sí mismo no es tematizable. De ahí que quepa hablar de otra categoría, la de mundo cotidiano de la vida social.

Con este último término, Habermas encuentra un objeto específico de las Ciencias sociales: es una región del mundo objetivo constituida por la totalidad de los hechos históricos y sociales, accesible en términos hermenéuticos, y que solventa las dificultades atemáticas del mundo social

---

<sup>24</sup> Ibidem, p. 179.

de la vida trascendente. La diferenciación se explica de la siguiente manera: “En la práctica comunicativa cotidiana las personas no sólo se salen mutuamente al encuentro en la actitud de participantes, sino que también hacen exposiciones narrativas de lo que acaece en el contexto de su mundo de la vida”<sup>25</sup>. En estas narraciones, el mundo de la vida social no aparece como un concepto teórico, sino como un saber susceptible de narrarse; el mundo cotidiano de la vida viene a ser la concreción totalizada de los estados de cosas, que pueden quedar reflejados en historias verdaderas. Ese punto es el que el mundo de la vida social adquiere el carácter de una narración histórico-cultural.

### *3. Los componentes estructurales del mundo de la vida social y sus procesos*

La reconstrucción del saber pre-teórico, del mundo de la vida social, que los hablantes tienen en cuenta cuando desarrollan procesos de entendimiento refleja su naturaleza lingüística y sus componentes estructurales, a saber, cultura, Sociedad y personalidad. Habermas lleva a cabo una ampliación sociológica de la categoría conceptual de mundo de la vida social, lo que le permite conectarlo con el materialismo histórico. Al reconocer que las instituciones y las estructuras de la personalidad son partes constitutivas del mundo de la vida social, se está admitiendo también que la Sociedad y el individuo, también con sus connotaciones negativas, pueden incluirse como elementos determinantes de los procesos de entendimiento. Pero las instituciones y la personalidad de los individuos presenta una doble faz porque “pueden adoptar un doble

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 194.

estatus: como ingredientes de un mundo social o de un mundo subjetivo, por un lado, y como componentes estructurales del mundo de la vida, por otro”<sup>26</sup>.

Habermas define la cultura como el acervo común de saber que abastece de interpretaciones a los participantes en los procesos de comunicación y entendimiento para que pueden entenderse sobre algo en el mundo. La Sociedad aparece como elemento estructural del mundo de la vida como el conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes en el entendimiento regulan sus pertenencias a grupos sociales y aseguran la solidaridad. Y la personalidad hace referencia a las competencias que convierten a un sujeto en capaz de lenguaje y acción, es decir, que permiten que tome parte en los procesos de entendimiento para afirmar su personalidad. Estos tres componentes forman lo que Habermas denomina estructuras simbólicas del mundo social de la vida. De ellas hay que diferenciar su sustrato. La Teoría de la Sociedad puede distinguir en la reproducción global del mundo de la vida social tres diferentes procesos: el de reproducción cultural, la integración social y el proceso de socialización<sup>27</sup>. En cuanto a la reproducción material del mundo de la vida social, se consigue con la actividad teleológica, que los individuos realizan para la realización de sus propios fines.

Desde el punto de vista sociológico, Habermas adopta una perspectiva global y universalista que permite superar las concepciones selectivas y unilaterales del mundo de la vida social. La afirmación privilegiada de un mundo de la vida entendido en términos culturalista conduce, según Habermas, a la perspectiva de la Sociología del

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 192.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 195 y ss.

conocimiento, tal y como ha sido elaborada por Berger y Luckmann, según la cual la realidad termina siendo una construcción socio-cultural. También critica la unilateralidad de los “planteamientos institucionalistas”. En ellos, la cultura y la personalidad quedan convertidos en complementos funcionales de la Sociedad, de forma que la cultura ofrece valores, que la sociedad utiliza, mientras los individuos contribuyen con sus motivaciones. Por último, la perspectiva de la personalidad ha sido subrayada por el interaccionismo simbólico que concibe la cultura y la sociedad como medios en los que tienen lugar los procesos de socialización.

En concreto, Habermas distingue los siguientes procesos de reproducción en el mundo de la vida social:

a) *La reproducción cultural*. Con ella, el mundo de la vida social mantiene una línea de continuidad, que posibilita el entrelazamiento de la tradición y la coherencia en los diferentes saberes. Se mide por su racionalidad. Cuando se perturba, se produce una crisis de sentido, porque el actor no puede cubrir la necesidad de entendimiento apelando al acervo común de saber cultural.

b) *La integración social*. Gracias a ella, las acciones de los individuos quedan coordinadas por medio de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y se ofrece también la integración en una identidad grupal común. El grado de integración social se mide por la solidaridad social. Cuando se perturba la integración social, se producen estados de anomia y crecen los conflictos: en esos casos, los actores no pueden sustituir la necesidad de coordinar sus acciones con las regulaciones existentes.

*c) La socialización.* En este caso, el mundo de la vida social es el encargado de asegurar que las futuras generaciones adquieran competencias generales de acción y de habla, sintonizando las vidas individuales con las formas de vida colectivas. El grado de socialización se mide por la autonomía, esto es, por la capacidad de los individuos de responder de sus propios actos. Cuando se perturban los procesos de socialización, aparecen psicopatologías y alienaciones.

Los diferentes procesos de reproducción provocan sinergias y entrelazamientos. Cada uno de ellos aporta su cuota al resto de los componentes estructurales. En primer lugar, el proceso de reproducción cultural ofrece legitimaciones a la Sociedad y, en el caso de la personalidad, patrones de comportamiento eficaces; en segundo lugar, la integración aporta a la cultura regulaciones de carácter moral u obligaciones, y a los individuos pertenencia legítima a los grupos sociales; por último, en tercer lugar, el proceso de socialización ofrece interpretaciones y motivaciones para las actuaciones conforme a normas<sup>28</sup>.

#### *4. La acción comunicativa y los procesos de racionalización del mundo de la vida social*

¿Cómo se relaciona la categoría del mundo de la vida social con la de la acción comunicativa? Según Habermas ambas se complementan necesariamente. La acción comunicativa es el medio funcional que hace posible el mantenimiento y reproducción del mundo de la vida social y su renovación. Obviamente, no realiza esas funciones desde un punto de vista global, porque el mundo de la vida social no aparece como tematizable en

---

<sup>28</sup> Ibidem, p. 202 y p. 204.



la acción comunicativa. Pero el mundo de la vida social está también sometido a procesos de racionalización. El entendimiento, en función del cual los agentes se orientan en la interacción, persiguiendo al mismo tiempo sus fines, se sustenta sobre el trasfondo compartido del mundo de la vida social, sin cuestionarlo. De ahí que el entendimiento sea necesario para su mantenimiento y reproducción.

A partir de las ideas de Mead y Durkheim, Habermas afirma que los procesos de modernización o racionalización, en lo que atañe al mundo de la vida social, pueden comprenderse como diferenciaciones estructurales; de la misma manera que las pretensiones de validez se diferencian según las categorías de verdad, veracidad y rectitud, también en las transformaciones históricas se produce una distinción paulatina de los componentes estructurales del mundo de la vida. Ésta no está exenta de problemas; así, lo que en un momento quedaba sometido al logro de un consenso tácito y normativamente adscrito, da paso a una consideración más racional. Los contextos de interacción quedan sometidos a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, “a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento”<sup>29</sup>.

Es posible, a partir de aquí, diferenciar tres tipos de modificaciones. En primer lugar, se produce una diferenciación estructural. La Sociedad y la cultura quedan diferenciadas cuando se desacoplan las imágenes del mundo o interpretaciones globales del sistema institucional, de forma que dejan de formar un todo global y unitario. En el caso de la diferencia entre Sociedad y personalidad, aparecen nuevas formas de relación social que

---

<sup>29</sup> Ibidem, p. 206.

no se encuentran reguladas: se amplía, en palabras de Habermas, el espacio de contingencia. En lo que respecta al individuo y la cultura, la renovación de la tradición depende en mayor medida de la crítica y se advierte una mayor capacidad innovadora en los individuos. En este sentido, se ofrecen puntos de fuga a través de los cuales la racionalidad comunicativa queda liberada: se revisa reflexivamente la cultura, las regulaciones de la Sociedad pasan a depender de procedimientos formales de creación y justificación; en el campo de la personalidad las identidades se autoestabilizan en proyecciones abstractas.

En segundo lugar, se desencadena un proceso que separa forma y contenido. La diferenciación estructural de personalidad, Sociedad y cultura obliga a una reformulación de la unidad contenido y forma, que se disocian. En el plano cultural los elementos quedan sometidos a la comprensión formalista: diferenciación de mundos que se entienden como presupuestos de la comunicación, sin contenido. En el plano de la Sociedad, cristalizan principios universales, y se establecen requisitos formales en el Derecho y la Moral, sin atender a formas de vida concretas; por último, en la personalidad, las estructuras cognitivas, resultantes del proceso de socialización, se emancipan de los contenidos culturales en las que aparecían integradas.

En tercer lugar, se produce una especificación funcional de los correspondientes procesos de reproducción del mundo de la vida social. La racionalización de éste se origina la formación de sistemas de acción especializados en función de los tres componentes estructurales. De un lado, se habla de sistemas culturales de acción (Ciencia, Moral, Derecho y Arte), como había indicado Weber; y, en el plano de la Sociedad, se instalan procedimientos de formación discursiva de la voluntad política –

democracia-; por último, en el caso de la socialización, se produce la conformación de los sistemas educativos y la emancipación de la enseñanza respecto de la Iglesia y de otras instituciones.

En última instancia, Habermas amplía la comprensión de la categoría de la racionalización y explica cómo desde la perspectiva del mundo de la vida social estos procesos se han de entender como una manifestación de la racionalidad comunicativa. Cada uno de los componentes estructurales quedan pues problematizados, sometidos a procesos de entendimiento y remitidos a la argumentación discursiva<sup>30</sup>.

## II

### **La dimensión sistémica como complemento categorial del mundo de la vida social**

La necesidad de unir la perspectiva del sistema con la del mundo de la vida social hay que entenderla como un requisito ineludible de una Teoría de la Sociedad que, como la de Habermas, se postula como global. Pero hay que recordar que era también una necesidad metodológica<sup>31</sup>. No obstante conviene destacar algunas diferencias entre Teoría de la acción y la Teoría de sistemas. La primera afirma que los individuos, en la conformación de su planes de acción, se orientan por intenciones que son accesibles a la comprensión hermenéutica en función de la categoría del sentido; por el contrario, la perspectiva de la Teoría de sistemas destaca el enlazamiento funcional de las consecuencias de la acción sin atender al

---

<sup>30</sup> Ibidem, 209 y ss.

<sup>31</sup> *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 379 y ss.

sentido. Para entendernos, la primera postura contempla acción *ex ante* y atendiendo a la persona, y la segunda, *ex post* y desde un punto de vista no subjetivo<sup>32</sup>. La unión paradigmática de estos planes de investigación, según Habermas, se desarrolló con la teoría del valor establecida por K. Marx; a partir de este hecho, toda la Historia posterior de la Sociología puede entenderse como un disyunción ininterrumpida de esos extremos. A este respecto señala Habermas que “la vieja Sociología alemana que sigue a Dilthey, a Husserl y (con Max Weber), sobre todo, al neokantismo alemán, plantea sus conceptos básicos en términos de Teoría de la acción. Pero por la misma época se sientan las bases de una Teoría económica que recoge de Hobbes y del utilitarismo la idea de un orden instrumental, idea que desarrolla hasta convertirla en el concepto de sistema regido a través del medio dinero”<sup>33</sup>.

### *1. La complementariedad de las categorías sociológicas de mundo de la vida social y sistema*

La identificación de la Sociedad, en exclusiva, con el mundo de la vida social comporta fuertes idealizaciones, con lo que es imposible percibir la complejidad y unidad de la Sociedad en su conjunto. En contra de esa identificación, cabe decir que, cuando el agente actúa socialmente, no sólo lleva a cabo una coordinación de la acción por procesos de entendimiento; al mismo tiempo, se ocasiona efectos que no son pretendidos y que superan el horizonte del “*soziale Lebenswelt*”: son los efectos sistémicos de las acciones sociales. En conclusión, al menos provisionalmente, Habermas sostiene que la Sociedad es un “sistema que

---

<sup>32</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 289.

<sup>33</sup> *Ibidem*, p. 287.

tiene que cumplir las condiciones de mantenimiento propias de los mundos socioculturales de la vida” o bien como “plexos de acción sistemáticamente estabilizados de grupos integrados socialmente”<sup>34</sup>.

Ya en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, había propuesto la unión de la Teoría de la acción con la Teoría de sistemas. En aquel momento, llegó a esa imbricación gracias al estudio de las crisis sociales. Se habría de procurar, como en su momento intentó la Teoría marxista, una concepción de las crisis sociales que tuviera en cuenta la perspectiva objetiva y la subjetiva. La conservación de las Sociedades depende de la integración de sus miembros; de otra forma, es imposible hablar de unidad social. Pero es necesario distinguir la integración sistémica de la integración social: “La una se centra en las orientaciones de acción atravesando las cuales opera la otra. En un caso el sistema de acción queda integrado, bien mediante el consenso asegurado normativamente, o bien mediante un consenso comunicativamente alcanzado; en el otro, por medio de un control no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación”<sup>35</sup>. Si entendiéramos la Sociedad sólo como mundo de la vida social, su reproducción se manifestaría como mantenimiento de las formas simbólicas; si entendiéramos la Sociedad como un sistema autorregulado, se haría referencia al poder de dominación del sistema sobre el entorno, y quedaríamos vinculados a la perspectiva del observador externo, debiendo optar por hacer dejación del sentido, ya que “las estructuras que los sistemas de acción exhiben, no resultan accesibles a la observación y hay

---

<sup>34</sup> Ibidem, p. 215.

<sup>35</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 213. Cfr. también *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 144. *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 23.

que abrirse paso hasta ellas hermenéuticamente”<sup>36</sup>. Además “el mantenimiento de un sistema social no es posible si no se cumplen las condiciones de mantenimiento de sus miembros”<sup>37</sup>.

Sistema y mundo de la vida social son categorías conceptuales que aparecen en una implicación recíproca. Los sistemas evolucionan por medio de crecimientos en el grado de complejidad; el mundo de la vida social lo hace mediante procesos de racionalización propios. Las exigencias sistémicas pueden penetrar en el mundo de la vida social, pero éste actúa también como una estructura que somete a restricciones internas el mantenimiento del sistema<sup>38</sup>. Esa interpenetración explica que Habermas pueda partir de la formación de sistemas desde el mundo de la vida. La diferenciación funcional surge de las necesidades de reproducción de éste, que generan especificaciones funcionales requeridas de tratamientos sistémicos.

La necesaria vinculación entre estas dos categorías tiene también implicaciones metodológicas: “De ahí que la cuestión metateórica de la relación entre Teoría de la acción y Teoría de sistemas no pueda decidirse con independencia de la cuestión metodológica de cómo articular un esquema categorial objetivista con el esquema conceptual reconstructivo desarrollado a partir de la perspectiva interna de los participantes”<sup>39</sup>. Eso explica también que Habermas elabore una Teoría evolutiva de la Sociedad en función de estos dos componentes.

---

<sup>36</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 214-215.

<sup>37</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 106.

<sup>38</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 216.

<sup>39</sup> *Ibidem*, p. 289.

## 2. La Sociedad integrada. Críticas a la Teoría de la Sociedad de T. Parsons

Con estos elementos teóricos, Habermas puede proporcionar ya un concepto unívoco de Sociedad, como unión de sistema y mundo de la vida social, hasta el punto de que, a partir de este momento, su problema principal es diseñar una Teoría Crítica de la Sociedad en la que se combinen ambos enfoques<sup>40</sup>.

El dilema y la dualidad de sistema y mundo de la vida social plantea algunos interrogantes de cierta relevancia en la Teoría sociológica. Por ejemplo, ¿cómo conciliar la acción de los individuos con la problemática del orden social? Si se mantiene la perspectiva de que los individuos actúan siguiendo arbitrariamente sus intenciones orientativas, es decir, sus propios intereses, el orden social sería visto, en última instancia, en función de la espontaneidad<sup>41</sup>. Este dilema fue uno de los principales en la primera parte de la producción de T. Parsons, para solventar el cual introdujo una teoría normativista de la acción, según la cual los sujetos se orientan por valores y normas institucionalizadas en la Sociedad. Según Habermas, Parsons mantenía un concepto de acción teleológica, con el cual es imposible explicar el orden social porque, en última instancia, el modelo sigue siendo el arbitrio privado de autores espontáneos.

El concepto de acción comunicativa evita estas aporías. Porque si se tiene en cuenta que lo importante de la acción social son las labores de interpretación que los participantes llevan a cabo en las interacciones, se

---

<sup>40</sup> Cfr. Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 168.

<sup>41</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 290 y ss.

puede explicar el consenso que permite la existencia del orden social. Así tanto la coordinación de la acción como el orden social resultante, se perciben como fruto de un consenso alcanzado comunicativamente mediante procesos de entendimiento que dependen, en última instancia, del marco de una cultura común y de la participación en el contexto de un mundo de la vida compartido. Las aporías de la primera parte de la producción de Parsons explican que este diera un paso más en la formulación de un Sistema Social; el problema de la coordinación de las acciones quedaría solventado si se mantuviera la perspectiva intersubjetiva representada por la orientación de los sujetos en función de pretensiones de validez que remiten a un entendimiento común en un horizonte común.

El siguiente paso de Parsons consiste en entender la orientación de las acciones como resultado conjunto de la cultura, la Sociedad y la personalidad. Obtiene así el concepto de Sistema de acción, con el trata de explicar cómo los patrones culturales quedan anclados en normas sociales, mediante la institucionalización, o en motivos de la acción, por la vía de la socialización. Sin embargo, desde esta misma perspectiva, Habermas no acepta el objetivismo cultural; la razón es que, con la pretendida objetivación de los valores, se suprime el marco comunicativo del que depende la coordinación de la acción<sup>42</sup>. La cultura aparece como objeto, sin que Parsons entienda que una cosas son los objetos culturales y otra los significados; estos últimos, de acuerdo con el giro pragmático-lingüístico “sólo pueden ser entendidos, es decir, sólo pueden ser generados o sólo se puede tener acceso a ellos por la vía de una participación, a lo menos virtual, en procesos de comunicación”<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Ibidem, p. 310.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 312.



Las dificultades surgidas al intentar explicar la coordinación de la acción a partir de la estructura monológica de las orientaciones individuales, obligó a Parsons a dar un giro radical en sus planteamientos, lo que le llevó a entender la Sociedad como un sistema en un medio o entorno que puede independizarse mediante la capacidad de autorregirse a lo largo de su existencia, en analogía con los organismos vivos. De ahí que, de ahora en adelante, ya no percibe la acción como centro neurálgico de su Teoría sino que da la primacía a la estabilización autodinámica del sistema.

Al estudiar la obra de Parsons, Habermas subraya las deficiencias de lo que considera un planteamiento monológico. Parsons no tuvo más remedio que reducir las formas de integración social a integración sistémica, de modo que las estructuras de la subjetividad generadas lingüísticamente son formuladas en términos de intercambio y organización, en los que la cohesión del sistema prima por encima de los actores. Si la Teoría de la Sociedad no quiere fracasar a la hora de explicar el orden social, la Sociedad ha de ser concebida en su estructura comunicativa.

### III

#### **La Teoría de la evolución social a la luz del paradigma comunicativo**

Habermas es consciente de que una Teoría de la Sociedad con pretensiones científicas tiene que ocuparse de elaborar un esquema de la evolución social, que no prejuzgue el alcance de las categorías estudiadas,

mundo de la vida social y sistema, sino que las entienda en sincronización. Partiendo de los modelos de racionalidad reconstruidos, la evolución social puede entenderse como un proceso de aprendizaje que colectivo que se realiza tanto en la dimensión del mundo de la vida social como en la sistémica. Asimismo, la Teoría de la evolución social le ofrece la oportunidad de reformular la Teoría de la racionalización weberiana y, en particular, la tesis sobre la burocratización, lo que demuestra que la Teoría de la acción comunicativa constituye una alternativa seria a las teorías clásicas de la evolución social.

*1. La evolución de las Sociedades como desacoplamiento de “Lebenswelt” y sistema. La diferenciación sistémica*

La elaboración de una nueva Teoría de la evolución social tiene que partir necesariamente de la consideración dual de la Sociedad apuntada, porque el desarrollo paulatino de las sociedades pivota sobre esos dos órdenes estructurales: por un lado, el sistema habrá de evolucionar conforme aumenta el grado de complejidad; por otro, el mundo de la vida social sufrirá un proceso de racionalización. Habermas entiende que el desarrollo de las sociedades depende de un proceso de aprendizaje, en función del cual los sistemas sociales adquieren mayor capacidad de la que antes tenían<sup>44</sup>. Desde esta perspectiva, una de sus contribuciones más importantes es el haber reconocido la existencia de homologías entre el desarrollo individual y la evolución de las sociedades, como se ha estudiado en el capítulo VI. Su intención de completar el punto de vista materialista con la Teoría de la comunicación parte de la evidencia de que

---

<sup>44</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 41.

la estructura de la intersubjetividad lingüística resulta esencial tanto para los sistemas sociales como para los procesos de socialización y construcción de la personalidad individual<sup>45</sup>.

Lo relevante es percatarse de que la evolución sistémica complementa la racionalización del mundo de la vida social. Las etapas evolutivas parten de una institucionalización previa de las estructuras de racionalidad presentes en el mundo de la vida social, que posibilitan la solución de los problemas sistémicos que se presentan. Es decir, las Sociedades mantienen un potencial que actúa sólo cuando se evidencia su necesidad sistémica, dando lugar a una nueva etapa evolutiva<sup>46</sup>. En este sentido, puede decirse que los problemas sistémicos movilizan las estructuras de racionalidad existentes en el mundo de la vida social.

A partir de estos datos, en *Teoría de la Acción Comunicativa* contempla el desarrollo de las Sociedades desde la perspectiva del desacoplamiento de los órdenes sociales. Sistema y mundo de la vida social se diferencian y deslindan uno del otro, lo que torna problemática la evolución<sup>47</sup>. Ambos evolucionan como procesos que “se influyen mutuamente, pero que con frecuencia discurren también en sentidos opuestos”<sup>48</sup>. El término “desacoplamiento” tiene un significado más amplio de una mera diferenciación, pues el mundo de la vida social queda degradado a un sistema más entre otros.

A medida que las Sociedades se modernizan, los mecanismos sistémicos se desligan de las estructuras que aseguran la integración

---

<sup>45</sup> *La reconstrucción del materialismo histórico*, p. 13.

<sup>46</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 445 y ss.

<sup>47</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 216. Vid. también *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 37.

<sup>48</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 404.

social, se independizan, por decirlo así, de la perspectiva de los sujetos agentes, aumentan cualitativamente y pasan a depender de otros medios que no están vinculados al lenguaje. Como término, en las Sociedades modernas se generan estructuras exentas de contenido normativo.

Estas consideraciones que Habermas propone como criterio normativo no están exentas de problemas; entre otras cuestiones, resultan demasiado abstractas. Por este motivo, se propone en *Teoría de la acción comunicativa* una aplicación a las diferentes formaciones sociales que han existido históricamente. Las Sociedades primitivas sólo pueden entenderse desde la perspectiva del mundo de la vida social; las estructuras de las interacciones regidas por normas coincide en ellas con la propia estructura social, en un todo indiferenciado. Tampoco pueden diferenciarse pretensiones de validez: el mundo sociocultural de la vida “confluye con el mundo en su totalidad y adopta la forma de un orden objetivo del mundo”<sup>49</sup>. El sistema social, basado en el parentesco, lleva a cabo la integración social de los individuos y permite la socialización y la transmisión cultural. Las normas sociales extraen su obligatoriedad, como bien supo ver Durkheim, del contexto religioso que toman las imágenes del mundo. Este tipo de Sociedades poseen una pretensión de totalidad no desgajada. Pero en un momento aparece la necesidad de implantar formas de división del trabajo social; la irrupción de sistemas económicos exige diferentes formas de cooperación. Se institucionalizan las relaciones de poder y las relaciones de intercambio, y lo que desde la perspectiva del mundo de la vida se presenta como nuevas tareas a las que se han de enfrentar los individuos con mecanismos de división del trabajo, desde el

---

<sup>49</sup> Ibidem, p. 224.

punto de vista del sistema puede ser percibido como un aumento de la complejidad.

Las Sociedades intermedias son Sociedades estatalmente organizadas, configuradas ya como sistemas autorregulados. En ellas, el aumento de la complejidad se produce “o bien por la formación de subgrupos dentro de los grupos sociales ya dados, o bien por la fusión de unidades sociales similares en unidades mayores de la misma estructura”<sup>50</sup>. El aumento de la complejidad puede explicarse horizontalmente, con el matrimonio y la formación de unidades en igualdad; pero también verticalmente, porque se produce una estratificación de la Sociedad, que determina la aparición del Poder, y con él, un esquema de organización jerarquizado. Pese a esta correspondencia inicial, se encuentra ya en germen la diferenciación progresiva y el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida social. Por parte del sistema, se configuran dos estructuras distintas: la del Poder y la del intercambio, vinculadas por el momento al mundo de la vida social. El Poder de organización se desarrolla y cristaliza en una nueva institución: la organización política, que de por sí es incompatible con la estructura de parentesco. El intercambio queda organizado con el mercado de bienes regido por el dinero. Paulatinamente, tanto el Poder como el dinero pierden su vinculación con el mundo de la vida social y se desarrollan autónomamente.

Por otra parte, la especificación funcional afecta de lleno a la organización de los grupos sociales. Desaparecido el sistema de parentesco, las Sociedades reclaman una nueva organización: surgen, por

---

<sup>50</sup> Ibidem, p. 227.

un lado, los grupos de poder dominantes y, por otro, la masa de la población. El paso siguiente consiste en que la Sociedad aparece estructurada en clases económica, con la llegada de la Sociedad capitalista moderna. En términos de evolución social, la Modernidad es explicada por la aparición de problemas organizativos cada vez mayores y por la renuncia a la acumulación de funciones en el marco exclusivo de la organización de Poder. En ellas, el Estado asume el control y la promoción de los fines colectivos; pero renuncia a otras funciones que terminan despolitizándose y desplazándose a los subsistemas no estatales. “El sistema económico capitalista marca la eclosión de este nuevo nivel de diferenciación sistémica; debe su nacimiento a un nuevo mecanismo, al medio de control sistémico que es el dinero. Este medio se especializa en la función que [...] representa la actividad económica [...] y se convierte en base de un sistema emancipado de contextos normativos”<sup>51</sup>. Lo decisivo es que Economía y Estado se constituyen como subsistemas regidos por medios (dinero, poder), autónomos y con su propia lógica de desarrollo. Se separan definitivamente del mundo de la vida social.

## *2. La evolución de las Sociedades como racionalización del mundo de la vida social. La importancia de los medios de comunicación*

Es preciso combinar la diferenciación sistémica descrita hasta ahora con el análisis de la evolución del mundo de la vida social. El desarrollo funcional de los subsistemas sociales arrebató algunos fragmentos del mundo de la vida, y el desacoplamiento con el sistema puede apreciarse como objetivación. “El mundo de la vida se encoge y se convierte en un

---

<sup>51</sup> Ibidem, p. 242.

subsistema más”<sup>52</sup>. Este desajuste producido explica que la Sociedad, al desvincularse de la práctica comunicativa, sólo sea concebible como sistema por las Ciencias sociales objetivantes.

Pero la lógica del desarrollo sistémico no es autónoma. Paradójicamente, la racionalización del mundo de la vida social constituye un presupuesto necesario de la diferenciación sistémica. Además entre el sistema y el mundo de la vida social existen, como ya dijimos, implicaciones recíprocas. El aumento de la complejidad sistémica y, por tanto, la evolución social entendida como diferenciación sistémica, se puede hacer a costa del mundo de la vida, pero no con independencia de él: los mecanismos sistémicos adecuados a cada nivel de complejidad sólo pueden introducirse si se institucionalizan y quedan anclados en el mundo de la vida. Por eso los cambios sistémicos se traducen en reestructuraciones en el ámbito prácticos del mundo de la vida social. Es lo que ocurre concretamente con el Derecho y la Moral. Aceptando que su objetivo principal es evitar que se produzcan perturbaciones que afecten a la integración social, y garantizar un consenso último, incluso forzado, cuando los procesos de entendimiento no han actuado felizmente, establecen normas de acción de segundo orden que permiten estudiar cómo se lleva a cabo la integración social.

El desacoplamiento de los subsistemas y el mundo de la vida social se refleja no sólo en la distinción de la acción orientada al éxito y la acción orientada al entendimiento, sino también en la formación de distintos mecanismos de coordinación de la acción. Si los subsistemas de acción racional quedan paulatinamente desconectados del mundo social de la

---

<sup>52</sup> Ibidem, p. 245.

vida, es necesario recurrir a otras formas de coordinar la acción, aunque se haga por vías distintas a las del entendimiento. Esta tarea la cumplen los “medios de comunicación”. Habermas se ocupa de ellos partiendo del análisis realizado por Parsons, rechaza la perspectiva sistémica del sociólogo americano. En este sentido, cuando Parsons concibe su “*Teoría como sistema de la condición humana*” se vio obligado a desdeñar el punto de vista subjetivo; por ello, la intersubjetividad generada lingüísticamente pasó a ser concebida en términos de intercambio y organización sistémica, gracias a la aplicación del medio dinero al resto de los subsistemas. Pero Habermas duda de que esto sea posible<sup>53</sup>.

Desde su punto de vista, con la evolución de las Sociedades se eleva la necesidad del acuerdo, pero se generan también mayores posibilidades de desacuerdo. Esto es así porque la evolución social activa el potencial de la acción comunicativa: “Cuanto más dependen de sus propias aportaciones interpretativas, tanto más se desata el potencial de racionalidad del entendimiento lingüístico, potencial que se expresa en que el acuerdo alcanzado comunicativamente (y el disenso comunicativamente regulado) dependen del reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez”<sup>54</sup>. Frente al aumento del disenso y de los problemas de coordinación de la acción, es necesario contar con medios de descarga, que salven la reproducción del mundo de la vida social. Éste es el papel que desempeñan los medios de comunicación que informan, pero también coordinan la acción y neutralizan los riesgos de disenso. Su función es garantizar la continuidad y estabilidad de la vida social.

---

<sup>53</sup> Ibidem, p. 370.

<sup>54</sup> Ibidem, p. 375.



Habermas explica la conformación de los medios de comunicación mediante una historia genealógica en la que el prestigio y la influencia originan la disponibilidad para seguimiento. Un sujeto puede seguir las indicaciones de otro por la fuerza física que manifiesta (criterio empírico), o por una motivación racional y fundada en un acuerdo. En un nivel evolutivo superior la generalización de prestigio y la influencia generan estructuras; se forman entonces los medios de comunicación, en los que hay que distinguir los de motivación empírica y los de motivación racional: “Medios como el dinero y el poder arrancan de vinculaciones motivadas empíricamente, mientras que las formas generalizadas de comunicación como son, por ejemplo, la reputación profesional o el ‘compromiso valorativo’, es decir, el liderazgo práctico-moral, se basan en determinadas clases de confianza de motivación básicamente racional”<sup>55</sup>. Esta diferencia permite distinguir los medios de las formas de comunicación. Los medios de comunicación actúan como instrumentos de control y dejan de lado al lenguaje como mecanismo de entendimiento; mientras que las formas generalizadas de comunicación simplifican el complejo contexto de la acción orientada al entendimiento, pero dependen esencialmente del lenguaje y del mundo de la vida.

La diferenciación de medios de comunicación y formas de comunicación es resultado de la negativa de Habermas a aceptar las implicaciones de la teoría de Parsons, es decir, su oposición a generalizar el medio que representa el dinero. Por eso compara las características de éste con el medio del Poder. “Las diferencias existentes entre el dinero y el poder en las propiedades de mensurabilidad, capacidad de circulación y depositabilidad no son tan grandes que impidan por entero aplicar al poder

---

<sup>55</sup> Ibidem, p. 258.

el concepto de medio. Pero sí que está justificada la afirmación comparativa de que el poder no puede calcularse tan bien como el dinero”<sup>56</sup>. La relación de Poder necesita de institucionalizarse y exige un anclaje normativo precisamente porque se ampara en una relación entre desiguales; por eso, el Poder exige legitimación, cosa que el intercambio de dinero no requiere, porque no va en detrimento de ninguna parte: “Sólo la referencia a fines colectivos susceptibles de legitimación crea en la relación de poder el equilibrio con que la relación típico ideal de intercambio cuenta ya de antemano”<sup>57</sup>. De ahí que el Poder tenga que seguir, en cierta forma, anclado en el mundo de la vida social, mientras que el dinero puede desconectarse de él.

Sin embargo, la configuración de los medios de comunicación tiene un doble efecto. Si bien es cierto que desconectan la coordinación de la acción de los acuerdos comunicativos alcanzados en el mundo de la vida social, por otro lado terminan reemplazando la comunicación lingüística. Con lo cual el mundo de la vida social se desvaloriza y resulta superfluo para la coordinación de la acción. “De ahí que desde la perspectiva del mundo de la vida aparezca, lo mismo como un alivio de la necesidad de comunicación y una reducción de los riesgos que la comunicación comporta, que como un condicionamiento de las decisiones en un espacio de contingencias ampliado, y en este sentido como un tecnificación del mundo de la vida”<sup>58</sup>. Pero los medios de comunicación basados en motivos racionales no poseen ese efecto perverso. Dependen en sí mismos de un saber compartido, del mundo de la vida social, porque se sirven de los recursos que caracterizan la formación del consenso. Esos medios –

---

<sup>56</sup> Ibidem, p. 385.

<sup>57</sup> Ibidem, p. 388.

<sup>58</sup> Ibidem, p. 259 y p. 400.

como la reputación científica y la reputación práctico-moral-, surgidos también al racionalizarse el mundo de la vida social, no lo transforman porque siguen dependiendo de él, conectados a una red de contenidos comunicacionales<sup>59</sup>.

### *3. Revisión de los procesos de racionalización modernos desde el nuevo paradigma normativo*

Al explicar el proceso de racionalización contemporáneo, Habermas parte del concepto de Sociedad articulado en función de las categorías de “*soziale Lebenswelt*” y sistema, y de su desacoplamiento. Con esas categorías puede completar ya la concepción weberiana de la racionalización desde una perspectiva normativa. Si la modernización supone un devastador incremento de las exigencias del sistema frente a las exigencias de la racionalización del mundo de la vida social, las patologías sociales dependen de cierta unilateralización y puede proponerse como solución a las mismas la rectificación del proceso evolutivo. La Modernidad será considerada un “proyecto inacabado”, que todavía puede fructificar y conducir a la emancipación de las Sociedades.

La explicación que propone de la Modernidad se basa en tres presupuestos que desarrolla hasta sus últimas consecuencias, contando con avales socio-históricos que refuerzan sus tesis. En primer lugar estima que el nacimiento de las Sociedades capitalistas modernas exige la materialización institucional de ideas jurídicas y morales de carácter posconvencional; exigen, por tanto, la racionalización de las estructuras del mundo de la vida social. En segundo lugar afirma que la

---

<sup>59</sup> Ibidem, p. 261.

modernización capitalista obedece a un patrón evolutivo en el que la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la Economía y del mercado, introduciéndose en ámbitos estructurados comunicativamente y engullendo la racionalidad práctica y la estético-expresiva. Como consecuencia de todo ello, se producen perturbaciones y patologías en la reproducción simbólica del mundo de la vida social.

Como Weber, también Habermas pretende explicar el nacimiento de las Sociedades modernas apelando al factor de la burocratización, porque uno de los elementos característicos de las Sociedades capitalistas es la irrupción de un nuevo tipo de organización, la empresa o instituto, que subsume formalmente tanto al subsistema económico como al administrativo y estatal. De ahí que se haya podido decir que las Sociedades modernas son Sociedades de organización. En sí misma, la burocratización puede evaluarse de dos maneras: en función de la organización o del sistema, se perfila como una creciente autonomía respecto del mundo de la vida social; pero en función de éste, toma la forma de autonomización desintegradora<sup>60</sup>.

Por lo que respecta a la personalidad, las organizaciones, como por ejemplo, la empresa capitalista, se rigen por el principio de la adscripción voluntaria y, para no bloquear su propia dinámica, se independizan de las acciones y de los fines de sus integrantes. Es significativo que, con la consolidación de los sistemas capitalistas, la empresa se haya desvinculado de la hacienda familiar y deje de estar incardinada en la vida privada<sup>61</sup>. Pero también las organizaciones se independizan de la cultura y asimilan las necesidades internas de legitimación por medio de su

---

<sup>60</sup> Ibidem, p. 441.

<sup>61</sup> Ibidem, p. 437.

instrumentalización; es lo que ocurre, por ejemplo, con la Iglesia, que deja de tener el monopolio interpretativo. En último lugar, los ámbitos de organización sistémicos tratan de evitar la presión de los mecanismos de entendimiento, para lo cual establecen medios de control que, como ya hemos indicado, sustituyen la formación lingüística de consenso.

En cualquier caso, los medios de control que se utilizan en el nivel organizativo-sistémico han de quedar anclados en el mundo de la vida social. La pregunta que surge es qué mecanismo especializado utilizan los ámbitos sistémicos: para Habermas, no es otro que el Derecho formal que aparece con la Modernidad. El Derecho moderno actúa como elemento diferenciador de ámbitos en los que las personas pueden ejercer su arbitrio, y ámbitos de autoridad para quien ocupa el cargo. En efecto, el Derecho moderno, formalizado y positivizado, queda desconectado de la Moral y de la Ética, esto es, independizado del mundo de la vida social; el Derecho formal constituye la espina dorsal que estructura las relaciones entre sistema y mundo de la vida, con lo cual es inevitable la juridificación de las relaciones.

La nueva Sociedad separa sistema y mundo de la vida social en función de los límites entre Economía y Estado, por un lado, y la esfera de la vida privada (familia doméstica) y la esfera de la publicidad, por otro. Los ámbitos sistémicos se independizan de las formas de comunicación orientadas al entendimiento y establecen sus propios medios de control (dinero, poder). Pero la autonomía respecto de la práctica comunicativa no es total. Se pueden dar también en el seno de las organizaciones ciertamente procesos de entendimiento, pero el actuar comunicativa pierde su base de validez, ya que los integrantes de la organización no están obligados a llegar a un acuerdo, toda vez que la cuestión puede

reconducirse y solventarse sin recurrir al consenso. Asimismo, la independencia de la organización respecto a los procesos de entendimiento no es completa porque “toda organización formal necesita de organización informal. La organización informal comprende todas aquellas relaciones internas legítimamente reguladas que [...] pueden seguir siendo moralizadas”<sup>62</sup>.

Este proceso de burocratización se produce en las Sociedades modernas con el desarrollo del capitalismo, teniendo en cuenta que, como hemos indicado al referirnos a la evolución de las Sociedades, se entiende como un paulatino proceso de aprendizaje que afecta tanto al sistema como al mundo de la vida social. La juridificación de las relaciones sociales que se produce en esa etapa exige, previamente, una generalización de valores, la desconexión de la acción respecto de contenidos normativos y la separación de moralidad y legalidad. El mundo de la vida social se ha tenido que desarrollar y racionalizarse en la diferenciación estructural de sus componentes, para poder anclar en su seno ámbitos de acción neutrales y regulados procedimentalmente.

#### *4. La colonización del mundo de la vida social en las Sociedades contemporáneas como nueva categoría básica de la evolución social*

Sobre la base de estas consideraciones, se puede reformular la Teoría de la racionalización weberiana como un proceso de desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida social, que puede resultar evolutivamente patológico en el momento en que se impongan las exigencias sistémicas frente al mundo de la vida social, hasta el punto de

---

<sup>62</sup> Ibidem, p. 441.

quedar éste mediatizado por los imperativos funcionales. Es lo que Habermas ha denominado “colonización del mundo de la vida social”. Con el fin de analizar precisamente esta nueva categoría es necesario examinar las relaciones que en las Sociedades capitalistas se establecen entre los dos ámbitos mencionados.

La Sociedad burguesa diferencia los ámbitos integrados sistémicamente (Estado, Economía) de los ámbitos integrados socialmente (vida privada y publicidad). Los subsistemas Estado y Economía se relacionan con el mundo de la vida social mediante intercambios, en función de *inputs* y *outputs*. El subsistema económico cambia salario por trabajo (*input*) y bienes y servicios (*output*) por demanda de consumidores. El Estado lleva a cabo recaudaciones de impuestos (*input*) y decisiones políticas (*output*) a cambio de la lealtad legitimante de la población.

Las relaciones de intercambio cristalizan en el mundo de la vida social con los roles sociales de trabajador y consumidor, por un lado, y con los de cliente de la burocracia estatal y ciudadano por otro<sup>63</sup>. Los individuos al asumir sus roles de trabajador y cliente, respectivamente, se independizan del mundo de la vida social, en el sentido de que actúan en función de ámbitos de organización formalmente organizados: se adaptan a la acción instrumental, porque, o bien reciben un salario, o bien una prestación estatal en función de sus contribuciones. La modernización capitalista –caracterizada por la monetarización de las relaciones laborales y por la burocratización- afecta al “*soziale Lebenswelt*”, al desgajar la actividad de los participantes de su contexto. La evolución fue posible a

---

<sup>63</sup> Ibidem, p. 453.

costa de destruir formas de vida tradicionales, como puso de manifiesto la tentativa antimoderna y como recordaron también los movimientos obreros en el siglo XIX. Sin embargo, la evolución puede considerarse racional en el sentido de que los subsistemas de Economía y Estado cumplen mejor las tareas de reproducción material del mundo de la vida social.

En las otras relaciones de intercambio, la de consumidores y ciudadanos, la dirección es inversa. En este caso, las regulaciones adquieren la forma de relaciones contractuales y derechos subjetivos; el papel de consumidor y de ciudadano remite al contexto del mundo de la vida. Habermas se refiere a la conformación cultural de los patrones de consumidor y a las legitimaciones políticas; orientaciones que se deciden en la esfera privada o en la de la publicidad, y que no son tan susceptibles como las otras relaciones de ser compradas o recaudadas; precisamente porque en ellas se basan las exigencias comunicativa del mundo de la vida social y remiten a procesos culturales.

Sin embargo, el desarrollo de la Modernidad puede entenderse como colonización del mundo de la vida precisamente porque ataca sistémicamente las exigencias mundo-vitales que hasta el momento permanecían indemnes. Los componentes de la vida privada y de la formación de la publicidad son arrancados del mundo social de la vida y sometidos a un proceso de redefinición sistémica, que resulta patológico. Y deviene precisamente patológico porque los medios sistémicos, como poder y dinero, “fracasan en los ámbitos de reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; en estas funciones no pueden sustituir al mecanismo del entendimiento como mecanismo coordinador de la acción. A diferencia de lo que ocurre con la reproducción material del



mundo de la vida, su reproducción simbólica no puede quedar asentada sobre la integración sin que se produzcan efectos laterales patológicos”<sup>64</sup>.

La colonización del mundo de la vida social puede entenderse como la situación en la que éste queda sometido a los imperativos sistémicos en aquellos reductos práctico-morales no susceptibles de racionalización sistémica, en concreto la vida familiar y privada y la esfera de la publicidad, un proceso que Habermas explica a partir de la monetarización y burocratización de la práctica comunicativa cotidiana.

Las consecuencias de introducir los imperativos sistémicos en cada uno de los componentes del mundo de la vida son obvias. En el subsistema económico, la introducción de sus imperativos en el ámbito privado familiar se lleva a cabo por el medio de la “monetarización” y provoca: que socialmente, la práctica comunicativa quede sustituida por orientación en función de fines; que, en el plano de la personalidad, se instale el individualismo posesivo; y que, en el plano de la cultura, surja el fenómeno del consumismo. Por parte del subsistema administrativo y estatal, la vigencia de los imperativos en el ámbito de la publicidad se lleva a cabo mediante la “burocratización” y provoca: que, en el plano cultural, se desconecten las decisiones políticas de la legitimación; que, en el plano de la personalidad, se planifique la lealtad de las masas; y que, en el plano de la Sociedad, la burocratización se apodere de los procesos de formación de la voluntad y vacíe a ésta de contenido.

“La instrumentalización del mundo de la vida por las coacciones sistémicas hace que la práctica comunicativa adolezca de una unilateralización hacia orientaciones de acción cognitivo-instrumentales y

---

<sup>64</sup> Ibidem, p. 457.

tienda a las correspondientes formas reactivas”<sup>65</sup>. Ahora bien, este déficit práctico-moral y estético-expresivo, que es consecuencia de la unilateralización, no coincide con otro fenómeno importante, que Habermas diferencia de la categoría de colonización: se refiere al empobrecimiento cultural del mundo de la vida social. Éste es consecuencia, en efecto, del desarrollo de la racionalización cultural en el sentido de que con los procesos de profesionalización especializados en diferentes esferas de valor (Ciencia, Derecho y moral, Arte), el mundo de la vida social resulta devaluado en su configuración tradicional y amenaza con empobrecerse. Y no se devalúa por la propia dinámica de la racionalización cultural, sino porque “por la ruptura elitista de la cultura de expertos con los contextos de la acción comunicativa”<sup>66</sup>.

Una prueba empírica que demuestra que en las Sociedades contemporáneas se producen fenómenos de colonización la encuentra Habermas en la juridificación de ámbitos de acción esencialmente estructurados en función de la comunicación entre individuos. En concreto se refiere al Derecho de familia y al Derecho escolar, dos claros ejemplos de la juridificación que trae consigo el Estado Social de Derecho, la última hornada de la juridificación. Se trata de una juridificación que tiene efectos cosificadores para el mundo de la vida social y, por tanto, el Derecho que trata de servir como garantía de la libertad de los individuos, termina siendo nocivo. “La estructura dilemática de este tipo de juridificación consiste en que las garantías de que el Estado Social comporta habrían de servir a la integración social y, sin embargo, fomentan la desintegración de aquellos contextos del mundo de la vida

---

<sup>65</sup> Ibidem, p. 462.

<sup>66</sup> Ibidem, p. 469.

que a consecuencia de la forma jurídica que la intervención del Estado adopta, quedan desligados del entendimiento como mecanismo de coordinación de la acción y acomodados a medios como el dinero y el poder”<sup>67</sup>.

## IV

### Reelaboración de la Teoría Crítica

En multitud de ocasiones, Habermas alude a la imposibilidad de reivindicar sin más la Teoría Crítica, tal y como fue formulada en los años veinte del pasado siglo. La Escuela de Frankfurt dirigió su mirada principalmente a la Sociedad y desarrolló una serie de investigaciones con potencial emancipatorio, que sin embargo no llegaron a cuajar en una Teoría normativa de la Sociedad que pudiera ser una alternativa a la racionalidad instrumental. Pero su ambicioso plan de renovación de la Teoría de la Sociedad y de las Ciencias sociales quedó condicionado por el contexto histórico y cultural en que fue propuesto. Había comenzado su difícil trayectoria en los años críticos de la primera posguerra europea, cuando estaba a punto de estallar la primera gran recesión económica mundial y cuando el régimen político de la República de Weimar empezaba a dar muestras de debilidad e incapacidad para reconducir la situación y remediar el descontento creciente de grandes sectores de la población, sobre todo de las clases sociales menos privilegiadas. En cualquier caso, su programa teórico seguía estando condicionado por las exigencias de la Filosofía de la Historia.

---

<sup>67</sup> Ibidem, p. 514.

La *Teoría de la acción comunicativa*, como parte sustancial de una Teoría de la Sociedad más amplia, pretende ser una alternativa seria a la Teoría Crítica. En el fondo es una Teoría Crítica asentada sobre el paradigma de la comunicación que, por un lado, ofrece una visión científica –como Ciencia reconstructiva- y, por otro, no abandona la perspectiva normativa que permite a la crítica enjuiciar la realidad social existente y proponer caminos de mejora y de emancipación. Resulta una Teoría Crítica optimista, frente a la negatividad adorniana y a las aporías de la primera generación de la Escuela de Frankfurt. Porque, contando con la necesaria reconstrucción científica de las competencias de la especie, Habermas puede afirmar que hay razones para esperar que los procesos de comunicación sean ampliados y con ellos el potencial de la razón<sup>68</sup>.

Teniendo en cuenta las categorías conceptuales establecidas y el modelo de Sociedad propuesto, Habermas revisa los principales temas que ocuparon la atención preferente a la primera generación de teóricos críticos. Se refiere, en concreto, a los problemas de integración social, al desarrollo de la identidad del yo, a los medios de comunicación, a la cultura en la Sociedad de masas y al significado político-social de los movimientos de protesta.

En primer lugar, en relación con los problemas de integración social, Habermas diferencia las crisis de las patologías sociales. Para abordar consecuentemente el problema de las crisis sociales, sostiene que los desequilibrios sistémicos se manifiestan como crisis cuando los rendimientos de la economía quedan por debajo de lo esperado, menoscabando la reproducción simbólica del mundo de la vida social. En

---

<sup>68</sup> De esta forma, Habermas supera la visión del marxismo y de la Escuela de Frankfurt. Cfr. R. BERNSTEIN, “Introducción” en AA.VV., *Habermas y la Modernidad*, cit., p, 49.

cuanto a las patologías, se producen cuando se logran interceptar las crisis sistémicas mediante recursos del mundo de la vida social, de forma que se mantiene el sistema, aun a costa de la reproducción simbólica del mundo de la vida. Las patologías sociales resultan ser, por tanto, las consecuencias de la colonización del mundo de la vida social, que salvaguardan el sistema y evitan la producción de crisis. Pero al evitar las crisis –ya sea la pérdida de legitimación, desde el punto de vista cultural, las situaciones de anomia, desde el punto de vista de la Sociedad, y las crisis de motivación, desde la perspectiva de la personalidad-, se explotan en demasía los recursos del mundo de la vida social. Para Habermas las patologías toman la forma de alienaciones y desestructuraciones de las identidades colectivas, dependiendo de la Sociedad<sup>69</sup>.

En segundo lugar, aparece el desarrollo de la identidad del yo. La estructura familiar burguesa era considerada mera ideología por los teóricos críticos, que consideraban que con ella el sistema económico capitalista encontraba un medio para introducir los imperativos de la economía en el ámbito privado. La familia burguesa, sin embargo, es un fruto de la racionalización del mundo de la vida y constituye un ámbito estructurado comunicativamente, aunque es cierto que, como núcleo estructurado de forma comunicativa, tiene que hacer frente a las amenazas que derivan de la colonización sistémica<sup>70</sup>.

En tercer lugar, Habermas examina y discute el papel que desempeñan en la Sociedad los medios de comunicación y la cultura de masas. La *Teoría de la acción comunicativa* le permite reconsiderar seriamente las formulaciones de la Teoría Crítica sobre estos puntos.

---

<sup>69</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 546.

<sup>70</sup> *Ibidem*, p. 549.

Mientras que para ésta, los medios eran instrumentos ideológicos de la racionalidad instrumental, Habermas diferencia tajantemente los medios de control sistémico y las formas generalizadas de comunicación. Los medios de comunicación pertenecen a las formas generalizadas de comunicación pero las mejoran, porque superan su provincianismo y las limitaciones espacio-temporales, multiplicando los contextos comunicativos. “Estos espacios públicos creados por los medios jerarquizan el horizonte de las comunicaciones posibles a la vez que le quitan sus barreras; el primer aspecto no puede separarse del segundo, y en ello radica la ambivalencia de su potencial”<sup>71</sup>.

En cuarto lugar, la atención de Habermas para renovar la Teoría Crítica se concreta en el estudio de la “psicología de la protesta”. En los tiempos actuales han aparecido nuevas formas de protesta y, aunque el capitalismo avanzado se sustente sobre una pacificación o latencia del conflicto de clases, lo cierto es que esto no ha inmovilizado la contestación, como suponían los teóricos críticos. “Ya no se desencadenan en los ámbitos de reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Los nuevos conflictos surgen más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en forma de protestas subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias; y en los déficits subyacentes a esos conflictos se refleja una cosificación de ámbitos de acción estructurados comunicativamente a la que ya no se puede hacer frente a través de los medios dinero y poder [...] Los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la

---

<sup>71</sup> Ibidem, p. 552.

gramática de formas de vida”<sup>72</sup>. Se trata sobre todo de movimientos a favor de la igualdad de derechos, de la autorrealización personal, de la participación, de los derechos humanos; en general, todos los movimientos de protesta contraponen la realidad del mundo de la vida social a las exigencias de los subsistemas, que perciben como instrumentos de control y sumisión. Existen asimismo tendencias que ponen de manifiesto la necesidad de revivificar la expresión y las formas de comunicación, en la actualidad sepultadas por el sistema; con ello Habermas se refiere a las reivindicaciones de lo viejo, lo provinciano, lo rural. Se han creado así contrainstituciones que tratan también de enfrentar el mundo de la vida y sus representaciones a las coacciones sistémicas. Por ejemplo, formas de intercambio no lucrativas, política personalista y radical, etc., etc.

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 555-556.

## CAPÍTULO IX

### LA ÉTICA DISCURSIVA, EL DERECHO Y LA POLÍTICA COMO GARANTES DE LA ESTABILIDAD DE LAS SOCIEDADES DEMOCRÁTICAS

Con el eco que sus investigaciones y propuestas de renovación de la Sociología tuvieron en la comunidad científica mundial, en concreto desde 1981, con la publicación de la *Teoría de la acción comunicativa*, se podía pensar que Jürgen Habermas dejaba conclusa y cerrada su Teoría de la Sociedad, sólidamente asentada en tres soportes: la Teoría de la comunicación y la racionalidad discursiva, la Teoría de la evolución social y la reelaboración de la Teoría Crítica de la primera Escuela de Frankfurt. Lo único que se suponía que le podía preocupar en los años venideros era aclarar y completar algunos puntos y ciertas cuestiones que no habían quedado satisfactoriamente expuestas o resueltas en su extensa obra. Y



esto lo hizo ciertamente al publicar en los años casi siguientes dos nuevas obras de gran utilidad para perfilar su pensamiento: la primera en 1983 con el título de *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln*, es decir, *Conciencia moral y acción comunicativa*, y la segunda al año siguiente, en la que se recogen una serie de trabajos previos y complementarios de su obra cumbre, *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, traducido con el nombre *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, que ya hemos examinado y comentado ampliamente. Del mismo año son sus lecciones en el curso 1983-1984 en la Universidad de Frankfurt, a la que había regresado, ahora como Profesor ordinario de Filosofía, y que publicó en 1985 con el título *El discurso filosófico de la Modernidad - Der philosophische Diskurs der Moderne-*, que versaron sobre la misma temática y preludian el posterior desarrollo de su pensamiento moral y ético, que culminará en su nueva colección de estudios *Erläuterungen zur Diskursethik* (1991), esto es, *Aclaraciones a la Ética del discurso*. De estos estudios que conforman definitivamente la Ética del discurso, otro centro neurálgico de su Teoría de la Sociedad, conviene ocuparse ahora detenidamente, pues con ellos se inicia la cuarta y última etapa de la larga trayectoria intelectual, docente e investigadora del maestro de Düsseldorf.

Durante estos años de transición, la década de los ochenta del pasado siglo, entre la tercera y la cuarta etapa de su fecunda producción científica, Habermas cultivó con asiduidad y entusiasmo otros de sus campos de investigación predilectos, el de la Política, con sus inevitables e imponderables implicaciones éticas. Sus numerosos artículos y ensayos fueron también recopilados y publicados con el título de *Kleine politische Schriften*, es decir, *Pequeños escritos políticos*, cuyos cuatro primeros

tomos de reducido tamaño vieron la luz pública en 1981, coincidiendo con *Teoría de la acción comunicativa*. En 1985 apareció el tomo V y en 1987 el VI, continuando la serie con el VII (1990), el VIII (1995), el IX (2001), el X (2004) y el XI, publicado en 2008 con el título *Ach, Europa. Kleine politische Schriften*. Pero aparte de estos escritos menores, que se refieren a cuestiones actuales, se le abrió un nuevo y extenso campo de investigación, que apenas había hollado, pero que desde hacía cierto tiempo se había dado cuenta de que, por ser vecino de sus anteriores campos de investigación y por ser en el que principalmente se cultivaba la Teoría de la Justicia, al menos en su vertiente pública, no tenía más remedio que adentrarse en él con pie firme, si no quería correr el riesgo de que su Teoría de la Sociedad quedara incompleta e incomprensiblemente cercenada. De esta preocupación surgió otro de sus grandes proyectos de investigación, en este caso de cinco años de duración, financiado por el programa *Leibnitz* de la “*Deutsche Forschungsgemeinschaft*”, cuyo objeto era el estudio del Derecho y del Estado democrático de Derecho, contando con las grandes aportaciones de la Filosofía del Derecho, la Sociología del Derecho y la Filosofía Política, sin olvidar por supuesto los principios de la Ciencia del Derecho positivo. El resultado de una serie de trabajos, dados a conocer en parte separadamente, dio lugar a la publicación en 1992 de otra de sus grandes obras, *Faktizität und Geltung*, cuyo título enuncia dos nuevas categorías conceptuales destinadas a desempeñar un papel principal e insustituible en su compleja y omnicomprensiva Teoría de la Sociedad.

En el prefacio a la primera edición de esta gran obra, Habermas ofrece algunos datos importantes acerca de su trayectoria intelectual y científica durante la década de los ochenta, muy dignos de ser tenidos en

cuenta. Afirma, por ejemplo, que los supuestos básicos de su Teoría de la acción comunicativa y, sobre todo, su concepción discursiva de la razón fueron decisivos para descubrir y deslindar los diversos universos del discurso. En especial, la Teoría de la racionalidad por él propuesta es en el fondo una Teoría de la razón práctica, porque incluso las pretensiones de la Teoría dependen de su conformación discursiva. Y en uno de sus últimos ensayos escribe que “la teoría discursiva de la verdad, la moral y el derecho surge de la perplejidad que produce una situación en la que el pensamiento postmetafísico se ha despedido de esos conceptos fuertes que extraen toda la normatividad de la constitución del ente o de la subjetividad [...] Esta teoría obtiene el contenido normativo de la praxis argumentativa”<sup>1</sup>. Lo mismo podría decirse de la Política discursiva. De ahí que una Teoría de la Sociedad que pretenda ser una alternativa seria y sólida desde el punto de vista científico a las que campean en el horizonte, tiene que explorar necesariamente y por sí misma cada uno de esos universos y comprobar en ellos la validez de su programa teórico, aclarando sus supuestos argumentativos y sus especificidades<sup>2</sup>. No otra cosa pretende con su Teoría discursiva de la Moral, el Derecho y la Política.

---

<sup>1</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 87. Véase también *El discurso filosófico de la modernidad*, p. 101.

<sup>2</sup> La traducción que utilizamos es la realizada por M. Jiménez Redondo y publicada con el título *Facticidad y validez. Sobre el Derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de Teoría del discurso* (Madrid, Trotta, 1998), p. 58.

## I

### La pretensión universalista y cognitiva de la Ética discursiva

Ya desde sus primeras obras, Habermas dedicó una especial atención a la comprensión de la razón práctica; no en vano, en *Teoría y Praxis* reivindicaba una Teoría de la Sociedad que tuviera eficacia práctica y propiciara la emancipación del ser humano. Sus escritos posteriores son también ejemplo de esta preocupación fundamental, que lleva a distinguir, sin enfrentarlas, las cuestiones teóricas, las técnicas, las hermenéuticas y las prácticas. Se puede afirmar, como hemos indicado con anterioridad, que fue uno de los primeros de la llamada “rehabilitación de la Filosofía práctica” en los años setenta<sup>3</sup>. Con independencia de las matizaciones y diferencias entre los autores que participan en ella, lo cierto es los representantes de esta tendencia trataban de superar la pérdida de relevancia de la razón práctica y el olvido filosófico de la interacción, sobre todo por la eliminación de la diferencia entre práctica y técnica<sup>4</sup>. Algunos críticos han pretendido catalogar a estos autores como “neoaristotélicos”, advirtiendo que se trata de una corriente en la que coinciden autores con obras y puntos de vista dispares, y que surgió como reacción al positivismo y a las formas técnicas y decisionistas de entender

---

<sup>3</sup> Cfr. M. RIEDEL (ed.), *Rehabilitierung der praktischen Philosophie*, I y II (Freiburg, Rombach, 1972 y 1974). Para apreciar la postura de Habermas en la polémica puede verse el libro de A. de SIMONE, *Tradizione e modernità. Ermeneutica, filosofia pratica e teoria politica nel primo Habermas*, cit., p. 13 y ss.

<sup>4</sup> *Ciencia y técnica como ideología*, p. 99.

la Moral y la Política<sup>5</sup>. No es de extrañar que, en este contexto, Habermas considerara imprescindible elaborar una Teoría de la Moral como base de su Teoría de la Sociedad.

### *1. Los diferentes usos de la razón práctica*

La Ética discursiva se asienta sobre la base de la Teoría de la racionalidad descubierta con la Pragmática universal. Para ser coherente con su programa teórico, debe tener muy en cuenta la estructura de la racionalidad discursiva y aplicar las reglas de la argumentación al ámbito de las normas morales. Habermas sostiene que la racionalidad de un fenómeno puede reducirse a la posibilidad de fundamentación discursiva. En particular, entiende que la racionalidad práctica exige saber fundamentar las normas e imperativos y también las acciones y las decisiones<sup>6</sup>.

La Teoría de la argumentación enseña cuáles son los requisitos y principios que garantizan la validez y la capacidad persuasiva del discurso, también del discurso práctico. Los discursos nacen como una derivación de la acción comunicativa y se inician cuando ésta ya no puede seguirse; por ello, afirma Habermas que el procedimiento discursivo permite resolver el potencial conflicto regenerando el acuerdo y el entendimiento<sup>7</sup>. Es precisamente en este punto concreto cuando se evidencia la necesidad de que la Teoría de la Sociedad complete su planteamiento con la ayuda

---

<sup>5</sup> Así, por ejemplo, F. VOLPI, "Filosofía práctica y neoaristotelismo", *Anuario Filosófico*, (32) 1999, 315-334.

<sup>6</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. J. Mardomingo (Madrid, Trotta, 2000), p. 118.

<sup>7</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. R. García Cotarelo (Madrid, Trotta, 2008), p. 135.

de la Ética discursiva para poder cumplir con su función, puesto que si la conducta ética exige que se cumplan las normas que regulan la interacción y la convivencia social, es evidente que la Ética debidamente entendida reclama el ejercicio del discurso para lograr que la validez deóntica de las normas se imponga y se traduzca en comportamientos reales.

Pero la práctica es un campo mucho más amplio que el normativo, como reconoce Habermas. Toda acción es esencialmente práctica, por lo que el análisis de la racionalidad práctica ha de hacerse en correspondencia con la categoría conceptual de la acción. No se trata de reivindicar sin más la praxis en sentido clásico; es necesario reconocer los cambios producidos desde la Ética aristotélica. Gracias al esquema conceptual de la acción, que Habermas reconstruye a partir de la racionalidad, puede comprenderse asimismo la relación entre razón teórica y razón práctica sin incurrir en un planteamiento reduccionista. De hecho, desde la misma racionalidad discursiva se puede entender que la Historia de la Filosofía Moral ha dado básicamente tres respuestas diferentes al problema de la moralidad de la acción. En unos casos, se ha relacionado la moralidad con la idea de bien, como hicieron, cada uno a su manera, la Ética de Aristóteles, la de Epicuro y, en general, la concepción eudemonista. En otros casos, sobre todo por parte del utilitarismo, del positivismo filosófico y del pragmatismo, se otorga primacía a la utilidad y a la eficacia, reduciendo la esencia de la conducta moral a la tiranía de las reglas técnicas. Por último, al menos desde Kant, se ha impuesto la validez de los imperativos morales. A diferencia de estas y otras posturas doctrinales, la Ética discursiva tiende a superar la unilateralidad y las

deficiencias de todas ellas mediante la diferenciación de los diversos usos de la razón práctica<sup>8</sup>.

La Teoría discursiva de la Ética que Habermas propone integra y hace referencia a las cuestiones morales, las éticas y las pragmáticas, reconociendo sus diferencias y características peculiares<sup>9</sup>. Cada uno de estas ópticas muestra distintos aspectos de la Teoría de la acción. Los sujetos, en efecto, pueden realizar una elección racional de medios atendiendo a determinados bienes o fines; también pueden actuar en función de la utilidad y las consecuencias de una acción; y pueden también hacer una ponderación de objetivos de acuerdo con su marco de preferencias. En todo caso, la voluntad en esos supuestos se encuentra orientada teleológicamente. La reflexión se mueve en los parámetros de la racionalidad teleológica con el objetivo de proponer reglas técnicas, estrategias o programas que consigan alcanzar determinados fines. La perspectiva que adoptan los sujetos es siempre la de un actor egocéntrico que actúa instrumentalmente, es decir conforme a un uso pragmático de la racionalidad práctica.

Pero el uso ético de la razón práctica se mueve en otra esfera. En él las cuestiones a discutir y decidir son más relevantes porque tienen carácter de fin. Se trata de temas que atañen a la identidad de sujetos y colectividades. Son preguntas o desafíos que se refieren a quiénes y cómo somos y a cómo deberíamos ser. La razón apunta a un objetivo que se presenta como un bien. En su determinación se entretajan la perspectiva biográfica, lo que somos, pero también la normativa, lo que deberíamos ser. Este uso se realiza en un contexto de autocomprensión, por lo que es

---

<sup>8</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 119.

<sup>9</sup> *Ibidem*, p. 110.

importante advertir que se refiere a un mundo de la vida social históricamente determinado. Las definiciones sobre la vida buena, al estar contextualizadas, no pueden pretender validez universal<sup>10</sup>.

Siguiendo muy de cerca a Kant, Habermas distingue el uso universalista de la razón práctica, la moralidad. En este caso, la argumentación no puede sostenerse ni por referencia a la vida buena ni a lo útil, porque no se efectúa egocéntricamente, sino universalistamente. A este ámbito pertenecen las cuestiones normativas. La pregunta moral por excelencia es “¿qué debo hacer?” y, como supo ver Kant, la respuesta consiste en invocar normas incondicionadas, imperativos categóricos, que se abstraen del contexto vital en el que se formulan. Su objeto es, por tanto, el puro “deber ser”, -el “*sollen*”-, en contraposición con el ser -el “*sein*”-. Porque la esencia del deber no depende de otros fines ni de representaciones o preferencias subjetivas; lo que se debe hacer “tiene más bien el sentido de que es justo y es un deber actuar así”<sup>11</sup>. Su objeto es la rectitud de la acción o la Justicia.

Hechas estas precisiones, la Ética del discurso debe responder precisamente de la validez normativa de las normas; por esto constituye un paso imprescindible de toda Teoría de la Sociedad aclarar su fundamentación y validez. Como ética filosófica, su objeto es la reflexión y reconstrucción de la validez deóntica de los mandatos y las normas que regula la interacción social<sup>12</sup>. Se trata de un punto de vista estricto y reducido, pero no significa que se deseche la pretensión de racionalidad de las convicciones axiológicas o éticas: éstas también deben aclarar su

---

<sup>10</sup> Ibidem, p. 113.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 117.

<sup>12</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, trad. M. Jiménez Redondo (Barcelona, Paidós, 2003), p. 100. Véase también *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 57.



validez en el discurso, pero en relación con un contexto histórico-vital social o individualmente determinado<sup>13</sup>.

Partiendo de la racionalidad discursiva, Habermas apunta que el fenómeno moral, que la Ética discursiva ha de explicar, no resulta accesible desde la perspectiva del observador, como sugieren las propuestas éticas empiristas. La validez de las normas sólo es posible reconocerla o, en su caso, refutarla desde la óptica de un participante en el discurso práctico<sup>14</sup>. Porque la observación impide ver lo específico de la Moral: el carácter deóntico de sus normas, su incondicionalidad y validez universal, ya que reduce su explicación a mera descripción fáctica; a lo sumo, podría referir la acción de los individuos como respuesta a sus deseos o preferencias. Sólo participando activamente en los procesos discursivos puede el científico o teórico de la Moral percatarse de la validez de los imperativos morales<sup>15</sup>.

Al subrayar el carácter incondicional de las normas morales, Habermas se declara heredero de la Moral del deber y trata de reconstruir la concepción de la Ética de Kant, pero señalando diferencias importantes<sup>16</sup>. Recuerda que en el contexto de la Filosofía postmetafísica no puede mantenerse la dualidad de dos mundos, el inteligible y el fáctico, sobre el que se basaba Kant; de ahí que reduzca o matice el posible alcance trascendental de las condiciones o presupuestos pragmáticos que derivan de la situación ideal de habla. Como ha indicado Th. McCarthy, resitúa “la tensión entre lo real y lo ideal dentro del dominio de la práctica

---

<sup>13</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 224-225.

<sup>14</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 58. También puede verse *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 272.

<sup>15</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 160-161-

<sup>16</sup> *Ensayos políticos*, p. 204.

social”<sup>17</sup>. Por otro lado, siguiendo a Apel, admite la transformación intersubjetiva de la Filosofía, y no le parece aceptable la posición solipsista y monológica del sujeto kantiano; el eje central de la Ética discursiva reside más bien en los procedimientos de argumentación racional<sup>18</sup>. Por último, frente a la tesis kantiana de que el sentirse obligado de los sujetos es un “*factum*” de la razón, Habermas intenta fundamentar el universalismo ético en los principios que rigen la dinámica del discurso.

La Ética discursiva se puede definir, teniendo en cuenta estas premisas, como un programa teórico, que posee los siguientes caracteres: en primer lugar, es una Teoría de la justicia y está relacionada con la posibilidad de fundamentar normas de validez universal; en segundo lugar, se trata de una Ética deóntica porque resalta el deber ser o la validez normativa; en tercer lugar, es una Ética cognitivista porque estima que las normas se pueden fundamentar racionalmente; en cuarto lugar, es una Ética universalista que no obvia la constitución pluralista de las Sociedades actuales; en quinto lugar, es una Ética procedimentalista y formal, porque remite la validez de las normas a los procesos discursivos; por último, en sexto lugar, se trata de una Ética que salvaguarda la autonomía de los individuos porque ellos son autores, reales o hipotéticos, de las normas<sup>19</sup>.

---

<sup>17</sup> Cfr. Th. MCCARTHY, *Ideales e ilusiones*, cit., p. 14.

<sup>18</sup> Cfr. M. BERCIANO, *El problema de la ontología en Habermas* (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 1995), p. 58. Véase también A. CORTINA, “La Ética discursiva” en V. CAMPS (ed.), *Historia de la ética. Vol. III. La ética contemporánea* (Barcelona, Península, 2003), p. 545.

<sup>19</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 153. A juicio de A. Heller Habermas fundamenta un camino exclusivo para la emancipación, en lugar de aceptar varios, cfr. A. HELLER, “Habermas and Marxism”, en J. B. THOMPSON & D. HELD (eds.), *Habermas. Critical Debates*, cit., p. 41.

Conviene hacer algunas aclaraciones sobre el objeto, el método y el nombre de la Ética discursiva. La Teoría moral tiene por objeto la reconstrucción racional de las intuiciones morales cotidianas que utilizan los sujetos para coordinar sus acciones o, en otras palabras, la aclaración de la validez normativa por parte de los participantes<sup>20</sup>. Busca, por tanto, identificar los requisitos procedimentales de las normas válidas, según el programa de la Pragmática universal. Metodológicamente, por tanto, la Filosofía moral ha de aprovechar las aportaciones de las Ciencias reconstructivas para contrastar o, en su caso, refutar las hipótesis empíricamente. Habermas acepta sin reparos, de este modo, la reconstrucción de las etapas de la conciencia moral propuesta por L. Kohlberg. La Ética discursiva adopta así una perspectiva evolucionista de la moral, que entiende que los sujetos y las sociedades se someten a un proceso de aprendizaje con diferentes etapas. Se ha criticado a este respecto que tanto del esquema normativo de Kohlberg como de la apuesta procedimental de Habermas pudiera concluirse, dogmáticamente, que la Ética discursiva es la única posible y coherente en una etapa postconvencional del desarrollo social<sup>21</sup>. En cuanto a la denominación “Ética del discurso”, hay que decir que no expresa bien lo que pretende significar; como ha reconocido el propio autor, en el prólogo de 1991 a sus *Aclaraciones a la ética del discurso*, para ser más precisos se debería haber propuesto la denominación “Teoría discursiva de la Moral”.

---

<sup>20</sup> Se trata de una exigencia de la Teoría de la Sociedad habermasiana a partir de la pragmática formal, cfr. *El discurso filosófico de la Modernidad*, p. 374-375. Véase también *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 54, p. 107. Y *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 133. Asimismo, *Israel o Atenas*, p. 106.

<sup>21</sup> Cfr. A. CORTINA, “La Ética discursiva” en V. CAMPS (Ed.), *Historia de la ética. Vol III. La ética contemporánea*, cit., p. 552.

## 2. *El cognitivismo y el universalismo de la Moral discursiva*

La Ética discursiva tiene pretensiones cognitivas racionales, de acuerdo con la Pragmática universal. La fundamentación reconstructiva del discurso en general, y más específicamente, del discurso moral, permite afirmar que las normas ostentan una pretensión de validez racional y, por tanto universal, sin caer por ello en el objetivismo ético. Según este planteamiento, los enunciados normativos son susceptibles de la verdad, al igual que los enunciados descriptivos. Partiendo de su reconstrucción, Habermas observa que el acceso a la realidad, ya sea la físico-natural, el mundo social o el mundo subjetivo, se produce por mediación del lenguaje y que puede modularse.

Las teorías morales objetivistas, como el intuicionismo de G. H. Moore, no afirman sólo que se puede acceder racionalmente al mundo de las normas, sino que el bien es un predicado de la misma naturaleza que los demás. Pero, al analizar minuciosamente el discurso, se puede concluir la verdad de las proposiciones descriptivas no es aplicable sin más al campo de las normas, entre otras razones porque éstas no son comprobables ni refutables empíricamente<sup>22</sup>. No es de extrañar, por tanto, que la insostenibilidad de la Ética objetivista reafirmara el subjetivismo emotivista, porque si la verdad no es predicable de los enunciados normativos, significa que no puede hablarse racionalmente de la validez universal de las normas. Esto condujo a un planteamiento no cognitivista, apoyado por dos intuiciones fundamentales: por un lado, que no puede hablarse de la verdad en el ámbito de los juicios normativos; y por otro,

---

<sup>22</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 63. Asimismo, *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 139.

que, en consecuencia, los conflictos y las controversias éticas resultan irresolubles<sup>23</sup>.

Sin embargo, Habermas considera que la Teoría de la argumentación, utilizada como complemento de la Pragmática universal, puede servir para mostrar la estructura racional de las cuestiones normativas o éticas. A partir del modelo discursivo de la razón, en todas sus vertientes, se puede advertir que existe una pretensión de validez o rectitud normativa, que actúa de manera análoga a la pretensión de verdad. Se explica así que las normas tengan también un elemento cognitivo, apreciable en la posibilidad de corroboración discursiva, fundándose en el consenso de los participantes en un discurso reglado por postulados pragmáticos<sup>24</sup>.

Como la verdad y la corrección o rectitud normativa remiten al discurso, en ocasiones pueden ser indiferenciables. No ocurre así cuando se comprueba que los hablantes pueden remitirse en sus actos de habla a tres mundos distintos: el mundo físico-natural, el mundo social o el mundo subjetivo. En cualquier acto de habla se produce un compromiso del participante, en virtud del cual garantiza que puede apoyar con razones lo que ha dicho y que, llegado el caso, puede defender su postura en un discurso, tematizando la verdad, la corrección normativa o la veracidad de su emisión<sup>25</sup>.

Por otro lado, verdad y rectitud normativa sirven para la coordinación de los hablantes en la interacción y desempeñan funciones

---

<sup>23</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>24</sup> *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, p. 176.

<sup>25</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 69. Cfr. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p.100-101.

similares. Pero Habermas es categórico en cuanto a la distinción de ambas pretensiones, para evitar el objetivismo. Subraya la asimetría de los actos de habla constataivos y de los actos de habla regulativos. La pretensión de verdad reside única y exclusivamente en el propio acto de habla, mientras que las pretensiones de rectitud o corrección normativa son directamente predicables de las normas objeto de discusión; sólo indirectamente, se refieren al acto de habla. Frente a la naturaleza físico-natural los sujetos adoptan una actitud objetivadora en la que la naturaleza resulta inaccesible o externa; en cambio, en el mundo social las cosas son distintas: de por sí tanto éste como las normas que lo regulan comportan internamente una pretensión de validez.

La vinculación interna de la pretensión de validez normativa con la propia norma posibilita distinguir la validez normativa de la vigencia social y de la validez fáctica; de ahí que seguir o no una norma, cumplir o incumplir un imperativo, no constituya ningún obstáculo para el reconocimiento de su validez normativa universal<sup>26</sup>. Lo primero se inscribe en la región de lo fáctico, empíricamente corroborable y constatable; lo segundo se inscribe en la región de lo normativo. Pues bien, lo que constituye el objeto del discurso práctico no es la acción o el acto de habla enunciado, sino la validez de la normas; de ahí que esto dependa de su “corroboración discursiva” y no del reconocimiento fáctico<sup>27</sup>.

Con el análisis de la base de validez del habla, Habermas había estudiado en *Teoría de la acción comunicativa* que la acción orientada al

---

<sup>26</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>27</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 128. Véase también Th. MCCARTHY, *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, cit., p. 362, nota 3. Y D. INNERARITY, *Praxis e intersubjetividad*, cit., p. 234.

entendimiento se funda en acuerdos implícitos regidos por las normas que regulan la interacción. Los discursos prácticos aparecen para proseguir el entendimiento cuando surge un conflicto en el actuar regulado por normas<sup>28</sup>. Por eso la Pragmática universal es el fundamento lógico del conocimiento moral. Sobre su base, se puede afirmar que existen enunciados normativos racionales con pretensiones de universalidad, ya que la racionalidad de las normas morales remite a su posibilidad de ser defendidas frente a cualquier sujeto que intente refutarlas. Universalista, según él, es toda Teoría moral que no sostiene determinadas convicciones culturales o éticas, sino que se refiere a normas morales que pretenden validez general<sup>29</sup>.

La Ética cognitiva se ha de apoyar sobre un principio de universalización que sea conciliable con la imparcialidad, un requisito imprescindible del “punto de vista moral”<sup>30</sup>; en el caso de la Ética discursiva, el principio de universalización, que Habermas denomina U, permite llegar a un acuerdo motivado, a un entendimiento, cuando surgen discusiones práctico-morales<sup>31</sup>. Pero el principio de universalización debe ser definido; no basta con indicar que las normas morales han de presentar la forma deóntica de incondicionalidad universal. La Ética del discurso exige fundamentar el universalismo en un punto de vista imparcial. E “imparcial es una situación desde la cual son susceptibles de universalización precisamente aquellas normas que, al incorporar de modo manifiesto un

---

<sup>28</sup> *Aclaraciones sobre la ética del discurso*, p. 117.

<sup>29</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 102.

<sup>30</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 86.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 74. Puede verse también *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 68.

interés común a todas las personas, pueden contar con la aprobación general”<sup>32</sup>.

Para Habermas la formación imparcial del juicio moral exige que cada sujeto pueda ponerse en la situación de los otros sujetos, es decir, que sea posible llegar a intercambiar los roles respectivos; una posibilidad que, como ya hemos advertido, fundamentaba el cambio de paradigma en las Ciencias sociales. Estas afirmaciones distinguen su postura de la de aquellos autores que, también desde supuestos procedimentales, buscan fundamentar la imparcialidad del juicio moral en otras instancias; en particular, Habermas critica que J. Rawls trate de retrotraer la fundamentación de la imparcialidad al hipotético estadio de la “situación original”, una ficción que encubre la visión monológica y olvida la intersubjetividad necesaria de todo juicio moral<sup>33</sup>.

La formulación más atinada del principio de universalización que exige la Ética discursiva, combinado con el de imparcialidad, es del tenor siguiente: una norma válida ha de satisfacer la condición de que “las consecuencias y efectos secundarios que se siguen de su acatamiento general para la satisfacción de los intereses de cada persona (presumiblemente) puedan resultar aceptados por todos los afectados (así como preferidos a los efectos de las posibilidades sustitutivas de regulación)”<sup>34</sup>. Esta formulación sitúa a la Ética discursiva por encima de las Éticas orientadas a la vida buena, dependientes del contexto, ya que

---

<sup>32</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 161.

<sup>33</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 77.

<sup>34</sup> Se trata de una aplicación de las ideas sobre las normas de acción señaladas en *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 39. Véase también *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 75 y *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 116.



busca el asentimiento generalizado de cualquier persona como potencial participante en los discursos prácticos.

### 3. *Formalismo y procedimentalismo*

Como puede comprobarse, el principio de universalización supone ya una concepción de las argumentaciones morales de naturaleza intersubjetiva y remite inexorablemente al expediente discursivo. Habermas explica que “sólo bajo los presupuestos comunicativos de un discurso universalmente ampliado, en el que participen todos los posiblemente afectados, y en el que, en actitud hipotética, pudiesen tomar postura mediante argumentos respecto de las pretensiones de validez de las normas y modos de actuar que en cada caso hayan llegado a ser problemáticos, se constituye la intersubjetividad, de más alto nivel, de una imbricación de la perspectiva de cada uno con las perspectivas de todos”<sup>35</sup>.

Es necesario hacer en este punto una observación importante. El principio de universalización es una regla de la argumentación discursiva; en todo discurso, los participantes tienen que ponerse en la situación de otros y asumir sus posiciones. Siguiendo la fundamentación pragmático-transcendental de K. O. Apel, se puede afirmar que ningún participante en el discurso debe negar el principio, salvo que desee incurrir en una falacia o contradicción lógica<sup>36</sup>. En efecto, para Habermas, cualquier persona que participa en los procesos comunicativos generales y necesarios del

---

<sup>35</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 121. *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 78.

<sup>36</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 97. Para J. Muguerza, subrayar en demasía la intersubjetividad puede hacer desaparecer el lugar de la conciencia moral individual, cfr. “De la conciencia al discurso: ¿un viaje de ida y vuelta”, en J. A. GIMBERNAT (Ed.), *La filosofía política y moral de Jürgen Habermas*, cit., p. 96.

discurso argumentativo tiene que dar por buena, incluso implícitamente, la validez del principio de universalidad<sup>37</sup>.

A diferencia del principio de universalidad, el postulado fundamental de la Ética del discurso se formula de la siguiente manera: el denominado principio o postulado D, discursivo, advierte que una norma sólo puede aspirar a ser válida cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo, o pueden ponerse de acuerdo, en cuanto participan en un discurso práctico en el que esa norma es válida<sup>38</sup>. De este modo se subraya la relación existente entre Ética discursiva y Teoría de la acción; el discurso y el acuerdo resultan ser, en tal caso, el término *ad quem* de la Ética del discurso. Pero el postulado D, aunque expresa la idea fundamental de la Ética discursiva como Ética dialogante, no constituye una regla de la argumentación<sup>39</sup>.

Estas precisiones son relevantes si se tiene en cuenta que algunos autores han confundido las reglas de la argumentación con los presupuestos y contenidos de la Ética filosófica. Habermas se opone a la deducción de normas morales a partir de los presupuestos de la argumentación, como sugiere Apel, quien extrae de ellos el contenido de normas morales inmediatas<sup>40</sup>. Habermas no tiene reparos en aceptar que ciertamente algunos presupuestos pragmáticos de los discursos regulan las interacciones; por ejemplo, la publicidad, la participación en iguales condiciones, la ausencia de coacción, la responsabilidad de los participantes, la sinceridad, etc. Pero a la vez diferencia claramente los

---

<sup>37</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 103.

<sup>38</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 77. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 117 y p. 161.

<sup>39</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 103.

<sup>40</sup> *Ibidem*, p. 96. Puede verse también *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 140.

presupuestos pragmáticos del discurso de las normas de acción cuya validez se acredita discursivamente. Aunque en ocasiones pueda reconocerse la validez ética de algunos presupuestos pragmático-discursivos, a su juicio la deducción que lleva a cabo Apel encubre una inversión lógica: no es en la argumentación donde se tiene que fundamentar la acción moral; es la acción moral la que remite a los discursos, sin que ello signifique admitir que las reglas de argumentación no tengan *per se* el carácter de normas de acción<sup>41</sup>. En Apel, en definitiva, se identifican la acción comunicativa y la razón práctica. Pero, aunque los presupuestos pragmáticos de la argumentación posean contenido normativo, eso no significa que expresen una norma prescriptiva de actuación. A lo que se refiere el carácter normativo de los presupuestos pragmáticos de la argumentación es a su inevitabilidad pragmática, al hecho de que cualquier persona que participa en un discurso debe asumirlos<sup>42</sup>.

El postulado discursivo de la Ética supone para Habermas optar por una Ética formalista, que establece procedimientos en función de los cuales los sujetos pueden comprobar la validez normativa de manera imparcial y universal. En cuanto procedimentalista y formal, la Ética del discurso separa la forma del juicio moral de su contenido, como ya había estudiado Kant<sup>43</sup>. El formalismo se impone, de esta manera, como una necesidad exigida por la universalidad que se postula, compatible con la estructura pluralista y multicultural de las Sociedades actuales. La Ética discursiva realiza una operación abstractiva que, “hace saltar por los aires

---

<sup>41</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 98. Cfr. *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 142.

<sup>42</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 197-200.

<sup>43</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 116.

el mundo de la vida social específico de cada cultura<sup>44</sup>. Por otro lado, el principio de universalización, al ser entendido como una regla de los procesos argumentativos, escapa de la falacia etnocéntrica: se refiere a normas que sitúan al hombre en la perspectiva de una comunidad universalista y ante unas presuposiciones pragmático universales cuya validez no depende de una cultura determinada<sup>45</sup>.

Los procedimientos formales de la Ética discursiva someten a un test de validación las normas desde la perspectiva de su justicia. Pero: ¿Y los contenidos normativos? Habermas reconoce que el contenido de las normas viene dado al discurso por referencia a un determinado y concreto mundo de la vida social, pero el proceso discursivo abstrae las normas y las cuestiona asumiendo el punto de vista de los posibles afectados<sup>46</sup>. Por esta razón resulta imprescindible incidir en la diferenciación de las cuestiones de justicia o moral y las cuestiones éticas o de vida buena. Las primeras responden a una visión deóntica y universal, que posibilita el discurso al disolver la unidad de validez normativa y vigencia fáctica existentes en un determinado mundo de la vida social; en este sentido, la Ética discursiva hace referencia a las exigencias de justificación moral. En cambio, las orientaciones valorativas particulares, vinculadas a una determinada concepción de vida buena, se forman en el marco de una identidad individual o colectiva y, por tanto, no resultan susceptibles de universalización<sup>47</sup>. La diferencia es la misma que existe entre el *ser* de las entidades, inscrito en el plano social de la cultura o de la personalidad, y el

---

<sup>44</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 133.

<sup>45</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 89.

<sup>46</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 73-74.

<sup>47</sup> *Ibidem*, p. 79.

*deber ser* de las normas, conformado en el contexto social<sup>48</sup>. El mecanismo de diferenciación se instala en el propio principio de universalización, que “actúa como un cuchillo, que hace un corte entre lo ‘bueno’ y lo ‘justo’, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos”<sup>49</sup>.

A la Ética discursiva le resultan aplicables, con ciertas matizaciones, las objeciones que Hegel planteó a la Ética de Kant<sup>50</sup>. Y es que tanto Kant como Habermas presuponen un procedimiento abstracto, aun reconociendo de antemano los diferentes usos de la razón práctica. La Ética discursiva exige romper con todas las obviedades de la eticidad concreta, “así como el distanciamiento de los contextos vitales con los cuales la propia identidad está entretejida inextricablemente”<sup>51</sup>. No es de extrañar que desde este punto de vista critique a quienes, como los comunitaristas, reivindican una visión ética enfocada según concepciones de la vida buena, definidoras de la identidad. A su juicio una Ética de bienes, como la propuesta por ejemplo por Ch. Taylor, no es posible fundamentarla en el contexto del pensamiento postmetafísico, en el que necesariamente es prioritario lo recto o justo sobre lo bueno<sup>52</sup>. La pregunta es si es posible determinar lo moralmente recto sin compartir una concepción común y previa del bien. Esta separación entre materia y

---

<sup>48</sup> Ibidem, p. 72.

<sup>49</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 114. *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 73-74.

<sup>50</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 117.

<sup>51</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 121.

<sup>52</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 183. También *El futuro de la naturaleza humana*, p. 59.

forma es, tal vez, uno de los postulados más dudosos de la Ética discursiva<sup>53</sup>.

Habermas se cuida mucho de ensamblar el cuadro de la Ética o de la vida buena en el marco de la irracionalidad o de un decisionismo ciego. Los valores culturales comportan también una pretensión de validez intersubjetiva, pero, al estar referidos y conectados con un contexto socio-vital determinado, no pueden aspirar por sí mismos a convertirse en normas de validez universal e incondicionada. Los valores relativos a la vida buena y a las costumbres históricas y culturales, pueden ciertamente ser “candidatos a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general”<sup>54</sup>. Lo que no significa, como ya apuntamos, que la Ética discursiva y procedimental apenas tenga relación con el contexto del mundo de la vida social; las cuestiones prácticas y éticas, que afectan a la orientación de la acción, surgen en situaciones históricas concretas en las que se plantean problemas normativos<sup>55</sup>

En resumen, la Ética discursiva, procedimentalista y formal, es en sustancia una Ética de mínimos; mínimas, en efecto, han de ser las normas en las que se evidencie un interés general de la especie. No obstante, Habermas resitúa la Ética de máximos, que resulta de un concepto omnicomprendivo de bien, en la intersección de auto-comprensiones individuales o colectivas con validez relativa, pero dirimible mediante el discurso ético.

---

<sup>53</sup> Aparece en C. CALHOUN (ed.), *Habermas in the public Sphere*, cit., p. 62.

<sup>54</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 114. Véase también *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 128.

<sup>55</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 70.

#### 4. *El transcendentalismo débil y los límites de la Ética discursiva*

Habermas reconoce en repetidas ocasiones la importancia de las investigaciones de K. O. Apel al desarrollar su propia Teoría de la Moral. Sin embargo, le separan de él algunas opciones de gran relevancia teórica y práctica. Ante todo, la fundamentación ética que ambos proponen es diferente. Apel opta decididamente por la aceptación teórica y la aplicación práctica de las propuestas y soluciones de la pragmática-transcendental; a partir de este programa, las reglas del discurso y la situación ideal de comunicación se imponen como presupuestos trascendentales y necesarios, como un *a priori*, de cualquier argumentación y discurso, pero al mismo tiempo resultan ser el modelo de regulación práctica de la interacción entre los individuos. Habermas aboga en cambio por un transcendentalismo que califica de “débil” y sostiene que la consigna de fundamentación de Apel resulta incoherente e inconcebible con las exigencias que se plantean a partir la transformación intersubjetiva de la Filosofía actual<sup>56</sup>.

¿Qué decir de esta divergencia de opiniones e un tema tan sustancial como éste? Hay que reconocer que los presupuestos de la argumentación son lógicamente necesarios: las reglas del discurso están ahí y con ellas se encuentran los sujetos, sin que esté a su alcance cambiarlas o modificarlas. Las reglas de la argumentación constituyen presupuestos que se han de seguir para que el entendimiento y el acuerdo se logren. De la mano de la Pragmática universal se puede demostrar que en la idealización contrafáctica de una situación ideal de habla existen condiciones o

---

<sup>56</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 106.

postulados normativos, que determinan cuándo un discurso es válido y cuando no<sup>57</sup>. Habermas no duda ahora en calificar a estos presupuestos de trascendentales, siempre que se entienda este término como un adjetivo que resalta su necesidad lógica<sup>58</sup>. Porque, teniendo en cuenta el papel de la Filosofía en el mundo de hoy y su relación con las diversas ciencias, no es posible aplicar simplemente el predicado trascendental en sentido kantiano a los presupuestos que conducen al entendimiento y al acuerdo, ni tampoco es posible llegar a su fundamentación última: ni es posible, ni tampoco es necesario.

Dice al respecto: “El conocimiento intuitivo de las reglas que los sujetos capaces de hablar y de actuar tienen que emplear, a fin de poder participar en argumentaciones en general, en cierto modo no es falible; si lo es, en cambio, nuestra reconstrucción de este conocimiento preteórico y de la pretensión de universalidad que le añadimos”<sup>59</sup>. Frente al simple trascendentalismo, aunque sea intersubjetivo, de Apel, Habermas invoca la cooperación entre Filosofía y Ciencias reconstructivas. Su postura es más bien falibilista, ya que tiene “una clara conciencia reflexiva del carácter hipotético y revisable de todo saber”, al conectar la fundamentación con los procesos de aprendizaje<sup>60</sup>. Ciertamente es que la Filosofía, y en este caso la Teoría moral ha de reflexionar de modo universal e hipotético, aunque con carácter normativo; sin embargo, debe proceder a reconstrucciones, que se han de verificar con la consiguiente constatación empírica.

---

<sup>57</sup> Ibidem, p. 99.

<sup>58</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 200.

<sup>59</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 108.

<sup>60</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *La teoría discursiva del derecho* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 2000), p. 79.



Una Teoría de la Moral que sea coherente con el pensamiento postmetafísico tiene que renunciar a las fundamentaciones últimas y reconocer el carácter falible de sus presupuestos; esto sólo es posible si se enriquece con los programas de reconstrucción de las competencias racionales, que explicitan las intuiciones y las reglas de los sujetos<sup>61</sup>. La Teoría discursiva de la Moral comparte el estatuto filosófico-reconstructivo de la Pragmática: por un lado, es Filosofía, ya que se refiere a las intuiciones morales de los individuos; por otro lado, comparte la visión científica de las Ciencias reconstructivas, fomentando la división del trabajo vigente en la situación filosófica contemporánea<sup>62</sup>. No en vano, la idea misma de discurso es una reconstrucción de la última etapa de la investigación de la conciencia moral realizada por L. Kohlberg.

El trascendentalismo débil que Habermas propone admite ciertas “estructuras cuasitrascendentales” -siguiendo la terminología que utilizó ya en *Conocimiento e Interés*- que se repiten en la experiencia y que son válidas mientras su necesidad y universalidad no sea refutada. “Serán trascendentales los argumentos que se refieran a competencias tan universales que no pueden sustituirse por equivalentes funcionales, de ahí que las reconstrucciones sean falibles, revisables y contrastables: nada puede anticiparse a las ciencias como base segura e inamovible”<sup>63</sup>.

Pero Habermas es consciente de algunas de las debilidades de esta concepción, como ha reconocido al contestar a las objeciones que se le han planteado. La perspectiva filosófico-reconstructiva de la Ética discursiva no es capaz de resolver, por razones de principio, el problema

---

<sup>61</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 85 y p.133.

<sup>62</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p.123.

<sup>63</sup> Cfr. A. CORTINA, “La Ética discursiva” en V. CAMPS (ed.), o. c., p. 547.

de la aplicación de las normas morales ni tampoco explica suficientemente su motivación. Son dos aspectos que se le escapan y que en cierto modo, remiten a la crítica que Hegel hizo a la Moral kantiana<sup>64</sup>. La aplicación de las normas validas en los procedimientos discursivos no está condicionada por presupuestos discursivos; de ahí que las normas justificadas racionalmente sólo pueden ser eficaces si conectan con compromisos parciales y con el llamado principio de adecuación, en función del cual se puede aplicar hermenéuticamente una norma al horizonte de un determinado contexto<sup>65</sup>. La aplicación de una norma válida en el proceso discursivo depende, en gran parte, del grado de evolución de cada Sociedad y de la institucionalización y los procesos de aprendizaje que se lleven a cabo; en la medida en que las Sociedades se acomoden a formas de vida postconvencionales y se institucionalicen las ideas universalistas del Derecho y de la Moral vigente, las normas justificadas se harán “realidad existente”<sup>66</sup>.

Por lo que respecta a la motivación ocurre algo parecido. La Ética del discurso se presenta a sí misma como un procedimiento formal y abstracto de justificación de normas, pero con ello no queda asegurada la motivación para que la acción de los individuos se ajuste a los imperativos universales. Habermas a este respecto afirma que “la convicción no excluye la debilidad de la voluntad”<sup>67</sup>. Para que los individuos acepten en su interacción la validez de las normas, es menester que los procesos discursivos de validez estén acompañados por procesos de socialización, que “fomenten el desarrollo del yo de los jóvenes e impulsen los procesos

---

<sup>64</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 119 y 122.

<sup>65</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 115.

<sup>66</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 88.

<sup>67</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 143.

de individuación por encima de los límites de la identidad convencional”<sup>68</sup>, en el sentido que ésta tiene en el esquema evolutivo de L. Kohlberg.

Habermas se refiere también al hecho de que los discursos prácticos, como todas las argumentaciones, tendentes a motivar la conducta práctica, están sujetos a la presión social y a la instrumentalización. En este sentido, los discursos prácticos son como “islas amenazadas de inundación en el mar de una praxis en la que no domina en absoluto el modelo de la resolución consensual de los conflictos”<sup>69</sup>. Por eso mismo, los discursos están sometidos, como ha señalado A. Wellmer, a las limitaciones y restricciones de la violencia. Según Habermas estas limitaciones ponen de manifiesto el poder de la evolución histórica para imponerse frente a las pretensiones de la razón discursiva.

La conclusión que se obtiene de las expectativas de la Ética discursiva es, como puede comprobarse en la respuesta a sus críticos, ciertamente realista, pero también esperanzadora. Si, por un lado, Habermas es consciente de la fuerza de la violencia sobre los procesos discursivos, lo que hace que en ocasiones las normas se impongan más por la estrategia que por la corroboración discursiva, por otro, se muestra ilusionado al reconocer que el programa de la Ética discursiva tiene que completarse con una Teoría discursiva del Derecho y de la Política. El problema de la exigibilidad de los preceptos morales plantea la necesidad de trasladar el peso de la convicción racional a las sanciones legales como medida eficaz de cumplimiento; sólo con la institucionalización jurídica

---

<sup>68</sup> *Escritos sobre moralidad y eticidad*, p. 89.

<sup>69</sup> *Conciencia moral y acción comunicativa*, p. 116.

las Sociedades pueden asegurar el cumplimiento general de las normas moralmente válidas<sup>70</sup>.

## II

### **El Derecho como categoría de intermediación social: Entre facticidad y validez**

La Teoría de la Sociedad tiene que analizar el fenómeno jurídico, ya que el Derecho es un factor de mediación social y sirve a las funciones de integración social. De todos modos, la Teoría discursiva del Derecho que Habermas diseña se inscribe en el contexto más amplio de su Teoría de la acción comunicativa y como consecuencia necesaria del intento de fundamentar positivamente la Ética del discurso. Como vimos, la moral universalista que propone exige que en las Sociedades contemporáneas, debido a su complejidad estructural, las normas que regulan la interacción no queden al arbitrio de los individuos; la forma jurídica, la coerción y la sanción en caso de incumplimiento, aseguran que se consiga la coordinación que posibilita el orden social. Y es que el Derecho es una categoría conceptual de gran relevancia en la Teoría de la Sociedad de Habermas, con aspiraciones de ser omnicompreensiva. Pero es que, además, el Derecho es el puente enlaza la Ética discursiva con la Teoría normativa de la Democracia<sup>71</sup>. En cualquier caso, en sus análisis del fenómeno jurídico evita caer en la tentación de ofrecer una concepción idealizada; tampoco se deja subyugar por el atractivo que a un

---

<sup>70</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 125-126 y p. 204.

<sup>71</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *La teoría discursiva del derecho*, cit., p. 79.

investigador como él le dispensa la Teoría Crítica de la Escuela de Frankfurt y el marxismo, y su visión negativa del Derecho, prefiriendo mantenerse en una posición equilibrada y equidistante de esas dos corrientes de pensamiento y de las nuevas tendencias de la Filosofía, de la Sociología y de la Teoría Política contemporáneas<sup>72</sup>.

Reflexiones sobre el Derecho hay a lo largo de toda la obra escrita de Habermas, desde su trabajo de habilitación para la docencia, que consiguió un resonante eco por su incisivo planteamiento de la cuestión tratada, pasando por la colección de estudios recogidos en *Teoría y Praxis*, su *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* y *La reconstrucción del materialismo histórico*, hasta su obra cumbre, la *Teoría de la acción comunicativa*. Pero cuando el Derecho, entendido como Derecho positivo, y sus problemas, se concreta en objeto directo y en cierta manera exclusivo de su preocupación filosófica e intelectual fue en su última gran obra, *Facticidad y validez*; lo cual no implica que el telón de fondo no siga siendo la acción comunicativa y su continuación en la Ética del discurso.

Antes de adentrarnos en el análisis de *Facticidad y validez* es preciso aclarar el significado que otorga a las categorías conceptuales que recoge en el título, usuales en la Filosofía jurídica y, en especial, en la Lógica deóntica. Ya en el prefacio a su obra, subraya certeramente que estas dos categorías son los pivotes de su Teoría del Derecho. Y a lo largo de su desarrollo no tiene más remedio que enfrentarse seriamente al dilema que ese par de categorías conceptuales contrapuestas continuamente ponen sobre la mesa del teórico, y a los continuos conflictos que en la práctica jurídica ocasionan, sin olvidar la permanente tensión entre la oposición

---

<sup>72</sup> Ibidem, p. 77.

que una y otra vez representan, que no es más que el peligro de la lucha entre el orden jurídico socialmente vivido y la validez formal y material de las normas.

### *1. El programa de una Teoría discursiva del Derecho*

Como es lógico, Habermas adopta un punto de vista metodológico similar al seguido en la reconstrucción de la acción social y en la fundamentación discursiva de la Ética. Busca para ello el apoyo de las Ciencias reconstructivas como complemento necesario de la Filosofía. El objeto de la investigación es el Derecho, tal y como éste se entiende en las Sociedades modernas, es decir, el Derecho positivo establecido por el Estado. Partiendo de aquí, considera que debe ser analizado como un sistema de acción, mejor dicho, como un subsistema básico del sistema social, lo que implica destacar su potencialidad como medio de coordinación de la acción. Pero, a diferencia de los juicios morales, el Derecho actúa con la amenaza latente de recurrir a la coacción y la sanción externas. Por otro lado, también el concepto moderno de Derecho constituye un sistema de interpretación, conformándose como saber teórico. Esta dimensión teórica le permite diferenciarlo de otras instituciones sociales, porque aspira a una racionalidad más alta. Esto se evidencia en la Teoría o la Filosofía del Derecho y en las diversas disciplinas científicas jurídico-positivas, pero también en la práctica de los tribunales que con sus sentencias producen un saber profesionalizado.

Habermas es consciente, desde un principio, de que cualquier estudio del Derecho ha de hacerse sin solución de continuidad con el Derecho Natural de signo racionalista, que se inició precisamente en la

Edad Moderna. Pero: ¿Hasta qué punto puede reivindicarse aquella concepción? Es evidente que en las condiciones socio-políticas actuales resultaría anacrónica una concepción del Derecho que hiciera a la Naturaleza el criterio normativo, que se basara en una Teología de la Historia o que extrajera su legitimidad de la tradición. Una Teoría del Derecho, como la que él pretende formular, requiere tener muy presentes los cambios producidos en el pensamiento filosófico contemporáneo; en particular, debe tener en cuenta que, anunciada la muerte de la metafísica y generalizado el escepticismo respecto a cualquier visión omnicomprendensiva, no pueden actualizarse con éxito las concepciones mencionadas. La Filosofía del Derecho ha de proceder, por tanto, de forma reconstructiva y partiendo, en todo caso, del modelo de racionalidad vigente, que no es otro que la racionalidad discursiva. Con ella estaría asegurada la potencialidad racional y cognitiva del fenómeno jurídico moderno<sup>73</sup>.

Como en otras ocasiones anteriores, el estudio del Derecho como factor conformador de la vida social en las Sociedades democráticas, es rigurosamente científico. Repasa, con una erudición asombrosa, disciplinas, programas teóricos y jurisprudencia especializada con detalle y como si fuera un profesional del Derecho. Era ciertamente necesario hacerlo si la Teoría discursiva del Derecho que propone, pretende ser una alternativa a las concepciones filosófico-jurídicas dominantes. Entre otras cosas porque la tensión entre facticidad y validez está presente en todas ellas, por su congénita inevitabilidad. En el panorama actual destacan, de un lado, corrientes de Sociología del Derecho, que cuestionan la validez

---

<sup>73</sup> *Facticidad y validez*, p. 65. Véase también *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 119.

deóntica de las normas jurídicas y resaltan, en cambio, su facticidad. La Sociología del Derecho actual es deudora de aquella visión objetivante que contempla el Derecho como un fenómeno necesitado de explicación descriptiva. En el campo de la Filosofía del Derecho, se centra la atención en el contenido normativo o en la corrección de la forma lógica, es decir, en la validez del Derecho, que tiene primacía absoluta sobre la facticidad. Ninguna de estas actitudes filosófico-jurídicas abarcan la totalidad del fenómeno jurídico<sup>74</sup>.

La Sociología del Derecho de N. Luhmann, en particular, es para Habermas un modelo claro de reduccionismo. Al primar la consideración sistémica sistémica, Luhmann no logra comprender la normatividad o validez de las normas jurídicas; tampoco puede percibir la óptica de los sujetos jurídicos. El Derecho lo concibe como un subsistema más del complejo sistema social, frente a los que desarrolla relaciones de diferenciación<sup>75</sup>. Luhman, tautológicamente, define este subsistema como aquel que utiliza el medio de Derecho para estabilizar las expectativas de comportamiento. Subraya en exceso la autonomía de los subsistemas, hasta el punto de cerrar el camino para que el Derecho actúe regulando otros. La explicación de la acción de los agentes, cuando está de acuerdo con la regulación jurídica, se realiza desde una perspectiva típicamente conductista. Se produce una desnaturalización del Derecho: el carácter normativo y obligatorio de las normas jurídicas se reduce a su validez fáctica, a su cumplimiento, no dándose cuenta que las normas jurídicas, una vez establecidas positivamente cumpliendo todos los requisitos

---

<sup>74</sup> *Facticidad y validez*, p. 79, p. 106.

<sup>75</sup> *Ibidem*, p. 111.



formales para su promulgación, tienen validez normativa independientemente de su seguimiento fáctico<sup>76</sup>.

No es de extrañar que, ante la pérdida del núcleo normativo del Derecho, se desarrollara, en conjunción con el movimiento de rehabilitación de la Filosofía práctica, la Filosofía de la Moral. Se generalizó una nueva forma de reflexión sobre el Derecho y la Justicia. El autor más representativo de esta corriente de pensamiento contemporáneo es J. Rawls, cuya *Teoría de la justicia* (1971) tuvo un éxito inusitado<sup>77</sup>. Obviamente, en el marco de esta investigación, no procede hacer un análisis minucioso de las objeciones de Habermas a la obra de Rawls; lo más importante en este contexto es resaltar por qué la consideración del Derecho en función de la justicia resulta ineficaz para Habermas. En primer lugar, porque es preciso distinguir claramente las cuestiones morales, con pretensiones de validez universales, de las cuestiones éticas, centradas en la definición particularista de la vida buena. El Derecho, dependiente de una comunidad jurídica, se mantiene dentro de sus márgenes. En segundo lugar, el punto de vista de la Filosofía moral reduce el Derecho a cuestiones de legitimidad, una visión también reduccionista.

La tensión entre planteamientos normativistas, que pierden contacto con la realidad social, y sociologistas, que eliminan los aspectos normativos, “puede servir como advertencia para no empecinarse en ninguna orientación ligada a una sola disciplina”<sup>78</sup>. El discurso filosófico-moral sobre la justicia no repara en la dimensión institucional y sistémica desde la que también puede contemplarse el Derecho; en el sociologismo

---

<sup>76</sup> Ibidem, p. 113, p. 115. Ya señaló lo mismo, con carácter general, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, p. 379.

<sup>77</sup> Ibidem, p. 121.

<sup>78</sup> Ibidem, p. 68.

jurídico, por su parte, predominan éstos a partir de su mirada objetivante, pero se silencia la normatividad. La alternativa, desde la perspectiva de una Teoría Crítica de la sociedad, exige conjugar la facticidad y la validez<sup>79</sup>. La Teoría discursiva del Derecho introduce el fenómeno jurídico en la Sociedad, como un puente que enlaza el mundo de la vida social con el sistema; en otras palabras, el Derecho es una categoría conceptual que, en esencia, sirve para estabilizar la contienda o dialéctica entre la facticidad de las normas jurídicas y su normatividad.

La Teoría discursiva del Derecho debe ser vista como una vía científicamente segura para superar los planteamientos reduccionistas y unilaterales de otras teorías del Derecho, y como un proyecto superador de las posiciones doctrinales habituales. Se trata de un programa teórico que en consecuencia ha de partir de las reconstrucciones racionales de competencias propuestas en la *Teoría de la acción comunicativa*. En particular, el enfoque de *Facticidad y validez* escapa del idealismo, a aquella manera de entender el Derecho como un modelo ideal vinculante al que deben acomodarse todos los sistemas jurídicos. El análisis reconstructivo del fenómeno del Derecho contempla la actitud de los participantes en el contexto social y busca explicar la pretensión normativa de su sistema. Por otro lado, Habermas parte de las etapas de la conciencia normativa según el modelo de L. Kohlberg, y postula las homologías entre el desarrollo individual y la evolución de las sociedades. El Derecho que se reconstruye parte de la situación de una conciencia normativa postconvencional, porque sólo en ésta se puede superar la disyuntiva entre facticidad y validez recurriendo a los procesos de justificación discursiva.

---

<sup>79</sup> Ibidem, p. 130.

Se puede decir que Habermas parte de lo realmente existente, de los contextos de racionalidad práctico-vitales, para llegar a obtener reconstrucciones idealizantes. Explícitamente reconoce que tiene en cuenta “las formas de comunicación articuladas en términos de Estado de Derecho, en las que se desarrollan la formación de la voluntad política, la producción legislativa y la práctica de decisiones judiciales”; con ellas puede adoptar un punto de vista normativo, porque “con tal reconstrucción se habría obtenido a la vez un estándar crítico con el que poder juzgar las prácticas”<sup>80</sup>.

Como la Teoría discursiva del Derecho ha de partir de las intuiciones de los hablantes, del concepto común de Derecho, Habermas propone una definición que asume los logros de la reflexión jurídico-política desde el inicio la Modernidad. En concreto, entiende por Derecho “el Derecho positivo moderno, que se presenta tanto con la pretensión de una fundamentación sistemática, como con la pretensión de interpretación vinculante e imposición coercitiva de los órganos competentes”<sup>81</sup>. Su objetivo es, entre otros, realizar una reconstrucción interna del sistema de Derechos que rigen las complejas Sociedades de hoy día.

---

<sup>80</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>81</sup> Ibidem, p. 145.

## *2. El Derecho como medio de integración social. Dimensiones de la tensión práctica entre facticidad y validez*

La conexión del Derecho con la Teoría de la Sociedad es particularmente evidente cuando se analiza la tensión entre facticidad y validez de las normas jurídicas en una Sociedad que se sustenta sobre procesos comunicativos. Siguiendo la estela de la Escuela de Frankfurt, Habermas observa una exigencia recíproca del sistema social, las necesidades y las condiciones de la reproducción social, y la racionalidad, que apunta al momento idealista de una vida social libre y autoconsciente. Esta contienda entre lo que es y lo que debe ser -que Adorno no pudo atrapar salvo por medio de la negatividad de la dialéctica- se refleja en la propia estructura del habla; en los procesos de comunicación, los hablantes realizan idealizaciones, mantienen pretensiones de validez en el medio de lingüístico que regula sus interacciones cotidianas. En todo este espectro, la dimensión contrafáctica de las pretensiones de validez, ya sea la de verdad, la validez normativa o la sinceridad, se inscribe en el horizonte de un determinado mundo de la vida social<sup>82</sup>.

En la acción de los individuos opera también la contraposición entre la facticidad y la validez. Las interacciones sociales se sustentan sobre la fuerza trascendente del compromiso que el hablante adquiere al emitir un acto de habla. Los actores en la vida social unen sus proyectos y expectativas de comportamiento, hasta el punto de que tienen en cuenta el curso de la acción del prójimo. Esta coordinación, que posibilita el lenguaje, es la que, en última instancia, explica y hace comprensible el

---

<sup>82</sup> Ibidem, p. 77-78.

orden social. Toda acción y todo acto de habla remite a un momento de incondicionalidad que invade, por así decirlo, el propio mundo social y lo sitúa en el ámbito de lo incondicionado, sin excluir la posibilidad de refutar las pretensiones de validez en un momento dado e iniciar un discurso, en el que, de acuerdo con la situación ideal de habla, se exija la corroboración discursiva de una determinada pretensión. En cualquier caso, la validez viene determinada por la orientación al entendimiento de las acciones sociales: entenderse es orientarse para alcanzar un acuerdo válido<sup>83</sup>.

Estas precisiones permiten distinguir la validez que se pretende en un acto de habla de su vigencia social efectiva. Las pretensiones entabladas se originan en la tensión del mundo y de los supuestos idealizadores; los sujetos que se comprometen apuntan a algo que está más allá de todo contexto social: la validez. Sin embargo, tampoco renuncian a la exigencia real de que, para que tener éxito, sus pretensiones han de ser aceptadas en la práctica, en la realidad cotidiana determinada de un mundo de la vida social; en el aquí y ahora se acredita la vigencia social o la interacción en coherencia con una pretensión idealizada<sup>84</sup>.

En el Derecho también opera internamente la tensión entre la facticidad y validez. De ahí que Habermas atribuya a esta categoría conceptual funciones de intermediación social. La Teoría de la Sociedad obliga a plantearse un interrogante, para despejar cómo es posible que, teniendo en cuenta las diferencias entre los presupuestos idealizadores y la vigencia social, se logre establecer el orden social, la estabilidad de una colectividad de agentes diversos. Porque la acción orientada al

---

<sup>83</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 500.

<sup>84</sup> *Facticidad y validez*, p. 82.

entendimiento no termina siempre en acuerdo; existe la posibilidad de que los actores no logren coordinar las acciones y que surja el disenso. Los participantes en la vida social pueden entenderse o iniciar procesos discursivos, pero la necesidad de reconducirlos y adaptarlos es siempre una actividad que supone un desafío para la estabilidad del orden social.

Los desacuerdos y conflictos pueden superarse en el mundo de la vida social, que constituye el trasfondo de toda interacción y que nutre de lealtades y comprensiones compartidas a los diversos agentes que interactúan. El mundo de la vida social se revela así como una garantía para el orden y la pervivencia de una comunidad, al evitar las refutaciones globales o totalizadoras. La Sociedad integra pero también mantiene latente la dialéctica entre facticidad y validez, porque en el mundo de la vida social es posible superar la tensión existente entre esas dos categorías. Esto ocurre sobre todo en las Sociedades arcaicas, donde el mundo de la vida social es más amplio y queda inmunizado frente a esa tensión. El conflicto aparece cuando la validez y la facticidad se desvinculan, cuando la tensión se agudiza y se manifiesta provocando la crisis del orden social. De ahí que todas las formaciones sociales tengan que hacer frente a esta contingencia y buscar sustitutivos que alivien esa tensión latente<sup>85</sup>.

La cuestión que se plantea propiamente en las Sociedades complejas, conformadas multiculturalmente, es hasta qué punto el mundo de la vida social puede nutrirse de convicciones compartidas en ellas. Como ya hemos señalado, Habermas esbozó una Teoría de la evolución social que pivotaba sobre la categoría conceptual de “racionalización del mundo de la vida social”, con la que se refería a los procesos de desarrollo

---

<sup>85</sup> Ibidem, p. 86.

de las Sociedades que conllevan la especialización funcional y la reflexividad del saber. Desde el punto de vista de la acción, la racionalización del mundo de la vida social equivale a la libre fluctuación de la acción comunicativa; se amplía el espacio en el que los hablantes han de coordinar sus acciones en base al entendimiento o al acuerdo. Se produce así una situación en la que la integración social ya no está garantizada, o no lo está en toda su compleja dimensión, por el haz de tradiciones compartidas y no tematizables del saber que compone el mundo de la vida social. La ampliación del campo de la acción comunicativa significa que se comienza a depender en mayor grado de procesos de entendimiento libres que los hablantes llevan a cabo en la vida cotidiana

Con el progresivo avance de la acción comunicativa, el mundo de la vida social retrocede y los posicionamientos críticos, la denuncia y la refutación de partes del acervo que constituía el saber de fondo, hace que el mundo de la vida social quede reducido y surjan mayores divergencias<sup>86</sup>. La especialización funcional hace que aparezcan sistemas autónomos, encargados de la reproducción del sustrato material de las Sociedades, pero que son portadores de una lógica que amenaza colonizar el mundo de la vida social y romper su integridad. Estos momentos coinciden con la irrupción de las Sociedades organizadas estatalmente. Es en ellas donde el Derecho adquiere relevancia a la hora de posibilitar y procurar los procesos de racionalización del mundo de la vida social.

Las Sociedades modernas se enfrentan al problema de cómo conciliar el orden y la estabilidad, dependientes en mayor grado del

---

<sup>86</sup> Ibidem, p. 87.

consenso, pero sin la garantía de encontrarlo en el mundo de la vida social. Se trata de aquella dimensión de la facticidad y la validez que ahora, en la Modernidad, resulta cuestionada. Pero la Sociedad ha de poder dar una respuesta a este desafío y estabilizar la tensión. A esta situación, ya de por sí crítica, se añade que, al quedar mermada la validez del mundo de la vida social, resulta urgente adoptar medidas de integración social. Existe, pues, una necesidad de medios de integración que aseguren la coordinación de la acción al margen de la voluntad de los sujetos y del déficit de entendimiento. La salida a esta paradójica situación de la Sociedad moderna viene dada por la regulación normativa de las acciones, es decir, por la institucionalización moderna del Derecho<sup>87</sup>.

El Derecho asume así la tarea de pacificar una tensión que le resulta inmanente. Como categoría, pretende coordinar la facticidad y la validez, ya que de su recíproca correspondencia depende su eficacia en la regulación de la interacción y la continuidad del orden social. Aunque Habermas no ofrece un concepto claro de este fenómeno, podemos decir que entiende la posible divergencia entre facticidad y validez como una dialéctica con diferentes manifestaciones. El Derecho estabiliza la tensión entre esas categorías con normas que regulan y limitan la acción estratégica de los individuos pero que, al fundamentarse en pretensiones de validez normativas y exigir reconocimiento, aseguran también el orden social. Por otra parte, también la coordinación efectiva de facticidad y validez se produce en el interior de la propia validez jurídica. En ella se aúnan la facticidad de la imposición coactiva del Derecho con la validez normativa y legítima de la norma aprobada siguiendo procedimientos

---

<sup>87</sup> Ibidem, p. 89.



discursivos, formales y, por tanto, racionales<sup>88</sup>. Los componentes de la validez jurídica, la coerción y el ejercicio de la libertad como autonomía que, en términos kantianos, supone seguir una norma producida racionalmente, se revelan de este modo como dos perspectivas de la Teoría de la acción. Porque los sujetos pueden guiarse por unas u otras consideraciones, bien por miedo a la sanción, bien por la validez legítima de una norma. La validez del Derecho positivo depende de que las normas hayan sido aprobadas siguiendo el procedimiento establecido y, desde un punto de vista postconvencional, la legitimidad de las normas a se debe graduar por sus posibilidades de corroboración discursiva. Y es que la legitimidad de un orden jurídico se mide por su capacidad para merecer reconocimiento. En cualquier caso, la legitimidad del Derecho descansa en el procedimiento discursivo y, aunque es distinta de la vigencia fáctica, ambas se emparentan entre sí. Como dijo en su crítica a Weber, “por más vueltas que se dé al asunto, la legalidad que sólo se base en la corrección procedimental de lo positivamente estatuido puede ser a lo sumo síntoma de una legitimidad subyacente, pero no puede sustituirla. La fe en la legalidad no constituye un tipo independiente de legitimidad”<sup>89</sup>.

Al ser establecido precisamente en el contexto de especialización funcional de las Sociedades, el Derecho es susceptible de una consideración sistémica porque actúa de bisagra entre las dimensiones componentes de la Sociedad, mundo de la vida social y sistema, posibilitando su coordinación y comunicación. De nuevo, el Derecho aparece como instrumento de la estabilización social. Constituye un puente que enlaza la perspectiva del mundo de la vida social, reproducido

---

<sup>88</sup> Ibidem, p. 91.

<sup>89</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. I, p. 346.

a través de la acción comunicativa, y la del sistema, que sirve a imperativos funcionales. Pero ¿cómo consigue el Derecho realizar esta intermediación entre ambas categorías? Para contestar a esta pregunta es preciso tener en cuenta que el Derecho es un código binario, un medio eficaz de comunicación, que solventa las dificultades del lenguaje cotidiano. Éste no puede operacionalizar los mensajes, porque sistema y mundo de la vida utilizan códigos diferentes. El Derecho actúa como un transformador, que asegura que la red sociointegradora no se rompa a lo largo del espectro social para comunicar las exigencias normativas, o axiológicas, del mundo de la vida social al sistema, y viceversa<sup>90</sup>. Ahora bien, como es también conceptuable como una categoría que se sitúa en los intersticios de la sociedad, el medio de integración que es el Derecho corre el riesgo de ser instrumentalizado por el sistema y contribuir ideológicamente a la colonización del mundo de la vida social.

Como factor de la integración social, el Derecho queda asociado a los recursos que sirven a aquella. En su proceso de producción, que remite a los destinatarios de las normas, el Derecho revivifica las fuentes de la solidaridad social. Pero asimismo es jurídica la organización del subsistema económico y la fluctuación del dinero en el ámbito del mercado. Por último, el Derecho aparece en el subsistema administrativo, junto con el Poder, que toma forma jurídica y puede crear también Derecho. Estas relaciones explican su ambivalencia, porque puede servir a las tareas de domesticar el mercado o de enderezar los caminos del poder, reconduciéndolos a los flujos comunicativos de los ciudadanos; en ese caso, el Derecho sirve como instrumento de emancipación. Pero el Derecho puede independizarse de los contextos de la comunicación y

---

<sup>90</sup> *Facticidad y validez*, p. 120 y p. 143.

cortocircuitar las exigencias del mundo de la vida social. En ese caso, al privilegiar la perspectiva del sistema, se convierte en una categoría ideológica, que disfraza motivos e intenciones ocultas bajo unas formas aparentemente legítimas<sup>91</sup>.

### 3. *Complementariedad de Moral y Derecho*

Para Habermas, Derecho y Moral se complementan en la tarea de integración social, porque tanto las normas morales como las jurídicas tienen la función de regular la acción y coordinarla para hacer posible el orden social. Ambos poseen además naturaleza normativa y remiten a la racionalidad discursiva, esto es, al hecho de que es posible decidir con criterios racionales las cuestiones prácticas y los conflictos de acción<sup>92</sup>. La identidad de funciones de Derecho y Moral salta a la vista si se tiene en cuenta que la conciencia moral postconvencional, porque aceptan el principio de generación o validación de las normas por medio del discurso<sup>93</sup>.

Pero deben mantenerse los límites entre ambos complejos normativos. En cuanto a la fundamentación que realiza de ellos, Habermas reconoce que en ocasiones su argumentación puede ser demasiado ambigua<sup>94</sup>. Se puede concluir que el pensador alemán entiende el derecho en términos morales o termina juridificando la moral. El principio del discurso, matriz de la Ética discursiva, es utilizable para fundamentar toda norma que pretenda una validez porque la referencia al discurso,

---

<sup>91</sup> Ibidem, p. 103.

<sup>92</sup> Ibidem, p. 169 y p. 170.

<sup>93</sup> Ibidem, p. 557.

<sup>94</sup> Cfr. J. CARLOS VELASCO, *Para leer a Habermas*, cit., p. 74.

precisamente, establece la posibilidad de justificar intersubjetiva e imparcialmente normas de acción. El llamado principio D se formula advirtiendo que “sólo son válidas aquellas normas de acción a las que todos los posibles afectados pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales”. Pero en dicho postulado no se especifica a qué normas y a qué discursos se refiere. Y es que Habermas cree que el principio D deja espacio suficiente para deducir de él tanto el principio de universalización de la Ética discursiva, como el principio de fundamentación del Derecho mediante el discurso<sup>95</sup>.

En el caso de la moral, el principio de universalización apunta a una perspectiva imparcial, sin intereses egocéntricos, del sujeto moral, pero también proclama la autonomía moral del individuo. También el Derecho reclama un principio similar. Éste no puede ser otro que en el principio democrático<sup>96</sup>. Gracias a él, es posible establecer un procedimiento de producción de normas legítimas según el cual sólo pueden pretender validez jurídica aquellas normas que en un proceso de producción, regulado por el propio Derecho, susciten y consigan el asentimiento de todos los miembros de una determinada comunidad jurídica<sup>97</sup>.

La conversión del principio discursivo en principio de universalización moral y principio democrático de legitimación del Derecho pone de manifiesto las diferencias del ámbito jurídico y el ámbito moral. Los discursos morales son universales, mientras que los discursos jurídicos se circunscriben a una determinada comunidad constituida jurídicamente: su ámbito de validez es concreto espacial y temporalmente.

---

<sup>95</sup> *Facticidad y validez*, p. 658-659.

<sup>96</sup> *Ibidem*, 169 y p. 170.

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 175.

Por su parte, el principio de universalización de la Moral es interno, mientras que el principio democrático resulta externo, porque se establece en la efectiva institucionalización de los discursos y en la participación real del ciudadano en la producción de las normas jurídicas<sup>98</sup>. Además también la regulación de sus discursos respectivos evidencia asimetrías. En el discurso moral entran en consideración razones de rectitud o de justicia universal, que condiciona el uso moral de la razón práctica. En cambio, el ámbito del discurso jurídico cubre el espectro de la racionalidad práctica en toda su extensión: caben en él, por supuesto, razones morales, pero también éticas o pragmáticas; esto se explica, precisamente, porque el Derecho es una categoría de mediación o integración social que facilita la comunicación entre sistema y mundo de la vida social. Por ello mismo el Derecho no se agota en la tarea de regular conflictos<sup>99</sup>. Hay también una diferencia en el grado de especificidad: los discursos morales se refieren a toda norma, si bien destacan su base moral, siempre que sean universalizables; en el discurso jurídico, no se especifican las razones a aducir por los participantes, pero sólo pueden referirse a normas de carácter formalmente jurídico, que regulan la acción típica y externa de los ciudadanos<sup>100</sup>.

En cualquier caso, Derecho y Moral han de ser recíprocamente complementarios, porque regulan la acción social y posibilitan la integración de las Sociedades y la continuidad del orden social. El Derecho, discursivamente legitimado, es un adecuado complemento funcional de la Moral. Habermas subraya que los procedimientos discursivos del Derecho son más perfectos que los morales al estar

---

<sup>98</sup> Ibidem, p.176 y p. 658-659.

<sup>99</sup> Ibidem, p. 558.

<sup>100</sup> Ibidem, p. 659 y p. 650.

institucionalizados. Entre las deficiencias de la moral, destaca su indeterminabilidad cognitiva: los individuos han de someter sus juicios morales a un proceso de formación discursiva, lo que supone una grave exigencia. Desde esta óptica, en primer lugar, el Derecho es un sistema de descarga porque establece clara y distintamente las normas jurídicamente válidas, sin necesidad de recurrir a la reflexión privada. En segundo lugar, como se ha mencionado, la Teoría de la Moral no puede responder a los problemas de motivación; el Derecho, al establecer sanciones y aplicar su fuerza coactiva, sí los soluciona. Por último, en tercer lugar, la aplicación de las normas morales puede ocasionar un perjuicio, mientras que el Derecho garantiza una organización que no sólo define la atribución de obligaciones, sino que soluciona profesionalmente su aplicación. La conclusión de todo ello es que el Derecho constituye el mejor complemento de una moral que se ha vuelto autónoma, pero que exige como postulado la obediencia al derecho<sup>101</sup>.

El problema precisamente de la exigibilidad de los mandatos morales plantea la necesidad de trasladar el peso de la convicción racional a las sanciones legales como medida eficaz de cumplimiento; tan sólo con la institucionalización jurídica, las Sociedades modernas pueden asegurar que se cumplirán fácticamente las normas morales aceptadas válidas<sup>102</sup>. La Sociedad no puede dejar en manos de los individuos o de su conciencia moral la integración social, porque se producirían situaciones desequilibrantes, más aún percatándonos de que el consenso de fondo, el cúmulo de lealtades y convicciones axiológicas compartidas, que operan en el mundo de la vida social, ha sido devastado en un proceso de

---

<sup>101</sup> Ibidem, p. 182 y ss.

<sup>102</sup> *Aclaraciones a la ética del discurso*, p. 125-126 y p. 204.

racionalización y con ello han aumentado los riesgos del disenso. La precariedad de la Moral discursiva exige, en definitiva, la juridificación de ciertas normas morales.

Ahora bien, esto no significa que Habermas esté de acuerdo en que todo el contenido de las normas morales haya de tener sanción jurídica. Significa esto que determinadas materias debido a su importancia e interés tanto desde un punto de vista moral como social, pueden ser reguladas de forma jurídica. Es una manera de compensar las debilidades de una moral que en el contexto de las sociedades complejas de hoy sólo “en el medio del derecho es ya posible establecer fiablemente esas relaciones de respeto mutuo (también entre extraños) moralmente obligatorias”<sup>103</sup>.

Analizado el tema clásico de la relación entre Derecho y Moral, ¿se puede pensar que Habermas intenta eliminar del Derecho positivo toda referencia a la Moral?. La respuesta es no. Habermas repasa la respuesta del positivismo jurídico, que consiguió la separación de Derecho y Moral, con la consecuencia de dejar al Derecho a merced de una Política entendida en términos fácticos de lucha y juego por el poder. Este planteamiento silenciaría la legitimidad o justicia de la decisión del legislador, esto es, la apelación a la incondicionalidad normativa que posibilita la obediencia en términos de legitimidad. O, lo que es igual para la Teoría discursiva del Derecho, faltaría la dimensión de la validez por referencia al procedimiento legítimo de producción de las normas. Sin embargo, tampoco resultaría apropiada la reivindicación sin más del Derecho natural, puesto que la Filosofía postmetafísica impide plantear de nuevo la relación del Derecho y la Moral en términos de jerarquía

---

<sup>103</sup> *Facticidad y validez*, p. 558.

normativa; tampoco se debería buscar la validez del Derecho en una fuente extramundana, ya sea sacra o racional<sup>104</sup>.

La Teoría discursiva del Derecho se presenta como alternativa y sostiene el entrelazamiento inmanente entre la Moral y el Derecho. La fuente discursiva y comunicativa de la que ambos nacen sirve en los dos casos para solventar la incondicionalidad de las normas y afirmar su legitimidad en el caso del Derecho. La concepción procedimentalista de las normas significa que la Moral emigra al interior del Derecho, por utilizar una expresión típica del pensador alemán, y se instala en el espacio discursivo, sin agotar su sustancia en Derecho positivo. Con el proceso de producción legislativa, regulado y legitimado discursivamente, la Moral se hace presente en el Derecho. En este sentido, Moral y Derecho, como sistemas normativos complementarios, se vigilan y controlan recíprocamente<sup>105</sup>.

En el campo específico de la Filosofía del Derecho, la propuesta discursiva de Habermas pretende solucionar la clásica disyuntiva entre el positivismo y iusnaturalismo, buscando su confluencia. La remisión que, mediante el núcleo de racionalidad discursiva, realiza el Derecho positivo a los procesos de producción legítima de normas, se revela como la dimensión moral de un Derecho que refiere su legalidad positiva a la legitimidad discursiva y que, precisamente con esta remisión, asegura la incondicionalidad y la dimensión normativa, también crítica, del Derecho positivo.

---

<sup>104</sup> Ibidem, p. 577.

<sup>105</sup> Ibidem, p. 559, p. 651.



#### 4. Reconstrucción del sistema de derechos y del Estado de Derecho

La Teoría discursiva no puede refugiarse en planteamientos idealizadores; ha de realizar, de acuerdo con el postulado de la complementariedad de Filosofía y Ciencias reconstructivas, hipótesis de reconstrucción del Derecho positivo. A este respecto, la parte central y la más extensa de *Facticidad y validez* está dedicada a proponer un modelo reestructivo del sistema de los derechos, por un lado, y de otro, del Estado de Derecho, tal y como ésta se configura en de la Modernidad. En el primer caso, Habermas plantea la cuestión sobre qué derechos se han de reconocer a los ciudadanos para regular jurídica y pacíficamente su convivencia; en este caso, entra de lleno en la problemática de facticidad y validez, que se refleja en la distinción entre autonomía pública y autonomía privada. En el segundo caso se refiere a la paradoja de una legitimidad del orden jurídico-político que se crea legalmente.

Ni la Teoría Política ni la Filosofía del Derecho han conseguido dar respuesta a la divergencia entre autonomía privada y autonomía pública. La cuestión es que el sistema de Derecho moderno debe de explicar cómo partiendo de un Derecho privado entendido subjetivamente, como pretensión de libertad, se puede servir a las tareas de integración social y regular la interacción<sup>106</sup>. La pregunta no ha podido ser contestada porque la Filosofía se ha movido en un modelo subjetivo y monológico; sólo con la extensión de la de racionalidad discursiva al campo del derecho puede explicarse esta aparente divergencia.

---

<sup>106</sup> Ibidem, 149.

Kant y Rousseau vieron que los derechos privados no pueden fundamentarse a su vez en el ámbito del Derecho privado y no zanjaron la cuestión. En este sentido, Habermas reactualiza la teoría del contrato social, pero superando la orientación privatista y monológica en el que fue pensado y desarrollado. La legitimidad del Derecho privado no puede radicar en un contrato celebrado por sujetos autónomos, como sostenía el liberalismo del siglo XVIII, porque ello supone un concepto jurídico y justamente lo jurídico es lo que hay que explicar. Por eso, el contrato muestra una génesis comunicativa previa: el contrato sólo puede ser válido si expresa o está ligado a la formación discursiva de la voluntad de las partes<sup>107</sup>. Por tanto, los derechos subjetivos y privados sólo pueden surgir a partir de un proceso democrático de producción del derecho y éste proceso remite a la idea de un acuerdo comunicativa y discursivamente alcanzado<sup>108</sup>.

Autonomía privada y autonomía política, principio de libertad y principio de soberanía popular, son, pues, igualmente originales<sup>109</sup>. El uno sin el otro no puede entenderse ni explicarse. El éxito de esta reconstrucción depende de su potencialidad argumentativa para explicar la estabilidad que en el Derecho moderno se produce entre la facticidad del libre arbitrio de los ciudadanos, consagrada por el liberalismo, y la normatividad de su autonomía pública. La racionalización del Derecho, de la que proceden las estructuras jurídicas modernas, recoge y explicita las condiciones bajo las cuales pueden institucionalizarse formas de comunicación y de discurso que sirven para la producción de normas

---

<sup>107</sup> Ibidem, p. 159. Véase también también *Tiempos de transición*, p. 156.

<sup>108</sup> Ibidem, p. 155 y p. 647. Véase asimismo, *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 119.

<sup>109</sup> *Facticidad y validez*, p. 193.

jurídicas autónomas. Los ciudadanos son, en este sentido, sujetos libres y autónomos, desde un punto de vista moral, y autolegisladores democráticos en términos políticos<sup>110</sup>. La conexión de las dos esferas de autonomía se produce gracias al principio democrático que, como ya hemos visto, asegura la estructura intersubjetiva y comunicativa de la producción del derecho positivo<sup>111</sup>.

A partir de estas consideraciones, Habermas ofrece una explicación genética del sistema de derechos, en la que no nos detendremos porque supera los límites de este trabajo. No obstante, es importante destacar que, según él, el surgimiento de los derechos fundamentales fue una consecuencia de la conjunción del principio del discurso y el principio democrático, confluyendo así autonomía privada pública. En concreto, se refiere a los derechos de libertad, relacionados con el reconocimiento de un ámbito de dominio libre del individuo, pero también a un complejo de derechos de participación que hacen realidad el principio de autolegislación proclamado con las Sociedades modernas. Al unir ambas dimensiones de la autonomía, no tiene más remedio que negar la validez pre-política de los derechos individuales de los ciudadanos, ya que si el legislador se viera limitado por algún requisito previo, se conculcaría la idea de autonomía<sup>112</sup>.

Por otro lado, la facticidad y validez como categorías conceptuales del Derecho moderno, aparecen en la explicación reconstructiva del Estado de Derecho. La propia lógica de la argumentación establecida para explicar el sistema de derechos sirve para entender el fenómeno del Poder

---

<sup>110</sup> Ibidem, p. 163.

<sup>111</sup> Ibidem, p. 175.

<sup>112</sup> Véase su artículo “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, recogido en J. A. GIMBERNAT (ed.), o. c., 30.

político en las Sociedades democráticas. Un sistema de derechos sólo puede ser puesto en vigor y hecho cumplir si se institucionalizan organizaciones encargadas de tomar decisiones vinculantes, de organizar el sistema político y de ejecutarlas, revistiendo también formas jurídicas. El sistema de derechos exige la existencia del Estado como ente capaz de sancionar la producción de las leyes, organizarlas y ejecutarlas por medio de una Administración de justicia que asegure los juicios imparciales<sup>113</sup>. El Estado de Derecho, basado en el respeto a los derechos individuales y sustentado sobre el postulado de la división de poderes, no es un complemento funcional del Derecho: es un presupuesto teórico implícito en el concepto de derecho.

La tensión de facticidad y validez se extiende y se amplía en el Estado de Derecho y reaparece nítidamente en la dialéctica entre legitimidad y legalidad. “La dominación política se apoya en un potencial de amenaza y sanción [...] pero simultáneamente viene autorizada mediante derecho legítimo”<sup>114</sup>. La divergencia de la facticidad de una sanción con la coerción estatal, el monopolio de la violencia por la organización y la normatividad legítima, es posible solventarla aclarando las relaciones entre Derecho y Poder y refiriéndose a su base comunicativa.

Derecho y Poder están también en complementación recíproca: el Derecho legitima al Poder político, pero al mismo tiempo el Poder posibilita la creación del Derecho<sup>115</sup>. ¿Cómo puede solucionarse el conflicto entre legitimidad y legalidad? Habermas parte de una definición

---

<sup>113</sup> *Facticidad y validez*, p. 200-201.

<sup>114</sup> *Ibidem*, p. 203.

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 211-213.

categorial del Poder similar a la de H. Arendt y, subrayando su base comunicativa, considera que surge de la interacción lingüística entre los hablantes<sup>116</sup>. El Derecho remite al ámbito de constitución del Poder comunicativo, aunque por razones o imperativos funcionales éste ha de transformarse a su vez en poder administrativo y de organización, ya que un poder comunicativo no manda, sólo tiene capacidad directiva. Se enfrenta a las crítica de algunos, manifestando que su teoría no desconoce la realidad institucional ni pretende tener efectos anarquistas; simplemente afirma que el poder se ha de constituir comunicativamente<sup>117</sup>.

En función de la raíz discursiva del Derecho y el Poder, Habermas enlaza la Teoría discursiva del Derecho con la Teoría de la Democracia deliberativa, hasta el punto de afirmar que, para él, “el derecho sin la democracia no existe”<sup>118</sup>. En la medida en que se institucionalizan los procedimientos discursivos de producción de normas, se manifiesta en el campo del Derecho la exigencia incondicional de la razón comunicativa y la legitimidad pasa a depender de los procedimientos democráticos. En este sentido, las leyes alcanzan vigencia positiva y regulan el comportamiento adecuado en función de que merecen el reconocimiento que, a su vez, remite al proceso de producción de las normas: esto es la legitimación procedimental que él propugna<sup>119</sup>.

Por otro lado, Habermas analiza los principios del Estado democrático de Derecho en función de dos hechos. Se trata, en primer

---

<sup>116</sup> Ibidem, p. 237.

<sup>117</sup> Cfr. R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 223 y ss. También, aunque referido a la ética, le acusa M. Kriele de idealista, porque pensar que pueden superarse los antagonismos políticos por el discurso es algo irrealizable, cfr. *Liberación e Ilustración*, cit., p. 56.

<sup>118</sup> *Facticidad y validez*, p. 587.

<sup>119</sup> *Ensayos políticos*, p. 58. También *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 119.

lugar, de principios que permiten el surgimiento del Poder comunicativo en el uso de las libertades de los ciudadanos; y, en segundo lugar, de principios que posibilitan la organización administrativa del Poder para ordenar el contexto social<sup>120</sup>. Las remisiones del Derecho al Poder subrayan la importancia de la constitución democrático-comunicativa del orden jurídico; el principio de soberanía constituye así el puente que sirve de enlace entre el sistema de derechos y el Estado democrático. A partir de aquí se originan ciertas implicaciones: la necesidad del Parlamento para encauzar las exigencias del Poder comunicativo, el principio del pluralismo político, la garantía de espacios comunicativos autónomos, el principio de separación de poderes, el principio de legalidad de la Administración, la separación entre Sociedad y Estado, etc.<sup>121</sup>.

### III

#### **Política discursiva y democracia deliberativa**

La Política discursiva constituye el punto final de la Teoría de la Sociedad habermasiana y reenvía a la primera categoría estudiada: la publicidad. Como ha indicado en una de sus últimos ensayos, lo público ha sido el tema central de toda su obra investigadora<sup>122</sup>. La Política es también enfocada desde la perspectiva del Poder comunicativo y de la democracia deliberativa, es decir, como una aplicación de su teoría del actuar comunicativo y de la Ética del discurso. Pero también al tratar de la

---

<sup>120</sup> *Facticidad y validez*, p. 245.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 243

<sup>122</sup> *Entre naturalismo y religión*, p. 26.

razón práctica, la Política tiene relevancia propia, porque en ella se manifiestan de manera clara los tres usos de la razón. Por otra parte resulta un corolario necesario de su Teoría discursiva del Derecho, en cuanto ésta se construye en función del Estado democrático de Derecho. Además, la estrecha relación entre autonomía privada y autonomía pública demuestra que la libertad de los individuos sólo puede garantizarse con el afianzamiento de los contextos comunicativos en los que los ciudadanos participan políticamente para arreglar asuntos públicos. Y es que la Sociedad democrática es un presupuesto necesario para fundamentar debidamente el Estado de Derecho, pues sólo con ella es posible que el discurso y el diálogo impongan sus criterios para lograr acuerdos que legitimen democráticamente la acción política<sup>123</sup>.

Como ocurre al tratar otras categorías conceptuales, como la Ética y el Derecho, también en el estudio de la Política, Habermas recurre al método reconstructivo. Conforme a él, la Política deliberativa puede ser conceptuada como un programa filosófico-reconstructivo que pretende, partiendo de las prácticas políticas empíricas, abstraer los fragmentos de la “razón existente”<sup>124</sup>. De ahí que proclame como postulado heurístico el hecho de que la Política contemporánea no puede ser estudiada y analizada debidamente sin tener en cuenta el elemento normativo, que sólo mediante reconstrucción resulta accesible.

Habermas parte, pues, de las configuraciones democráticas del Estado de Derecho y de las intuiciones cotidianas que sostienen pretensiones de validez internas. En coherencia con la Pragmática

---

<sup>123</sup> En su artículo “El nexo interno entre Estado de Derecho y Democracia”, en J. A. GIMBERNAT (Ed.), o. c., p. 34.

<sup>124</sup> *Facticidad y validez*, p. 363.

universal, lo relevante es resaltar también aquí el aspecto racional de la práctica cotidiana, hasta el punto de que la democracia y la Política se apoyan en presupuestos que no están basados tanto en las instituciones o en las normas, como en vivencias sociales<sup>125</sup>. El análisis de los Estados democráticos y de las ideas políticas que los sustentan se sitúa también en la perspectiva de la tensión entre facticidad y validez, trasladada ahora al ámbito político.

De todos modos, hay que decir que este enfoque de la Política constituye una aportación novedosa y sirve de estímulo para la regeneración de la Teoría Política, al lanzar el ambicioso proyecto de una Política deliberativa como alternativa a los déficits de la Teorías políticas vigentes. En ellas se ha dado preferencia al planteamiento positivista que destaca el momento de facticidad del Poder y del sistema jurídico-político, pero a costa de silenciar su dimensión normativa, es decir, obviando la problemática de la legitimidad y de la racionalidad del proceso democrático<sup>126</sup>. Sin embargo, la idea de democracia posee ya de forma intuitiva un sentido normativo irreductible a las consideraciones meramente empíricas y descriptivas predominantes en las Ciencias sociales. La reflexión se remite, por tanto, a la pretensión de validez que el sistema democrático reclama, un extremo que Habermas ha tratado de esclarecer al intentar fundamentar la Teoría discursiva del Derecho en principios que explican el nacimiento y guían la constitución del Estado de Derecho.

¿Cómo debe de ser una política deliberativa? La respuesta es fácil con el programa de la Pragmática universal y si se tiene en cuenta la

---

<sup>125</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas*, cit., p. 109.

<sup>126</sup> *Facticidad y validez*, p. 368.



racionalidad discursiva como núcleo en el que convergen las diferentes dimensiones de la Sociedad. Como el Derecho, como la Ética, la Política deliberativa o discursiva depende en última instancia de la institucionalización de discursos y procedimientos que cumplan, velen y vigilen las prácticas libres y comunicativas de los ciudadanos<sup>127</sup>. En las condiciones de un mundo de la vida social racionalizado, sólo se puede generar legitimidad a partir de los procedimientos democráticos de la voluntad política<sup>128</sup>

Pero Habermas no desconoce la realidad de las Sociedades actuales, por lo que también sugiere un cambio en la comprensión de las relaciones entre Sociedad Civil, Estado y Economía. Se trata tres ámbitos de la Sociedad que la Teoría política ha intentado complementar, pero, por el momento, sin éxito. Desde la perspectiva liberal, el Estado aparece como el garante de una Sociedad exclusivamente entendida en términos económicos; la Política tendría como misión sortear y regular los posibles conflictos de intereses. Pero desde la óptica del republicanismo, la primacía la obtiene la Sociedad civil, que ha de conquistar en términos éticos al Estado con el fin domesticar el Poder, porque la Política se dirige contra él<sup>129</sup>. El paradigma deliberativo de la Política es una síntesis de ambas posturas.

El Estado, la Sociedad civil, la Economía y la Política son, en realidad, subsistemas de acción complementarios del complejo Sistema social. Ninguno de ellos ha de alzarse con la primacía en la evolución; más bien, desde un punto de vista normativo, lo deseable es que el desarrollo

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 374.

<sup>128</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 487.

<sup>129</sup> *Facticidad y validez*, p. 372.

se haga de forma paulatina y equilibrada. Las patologías, las crisis y los problemas relativos a la integración social surgen, justamente, cuando, se producen desequilibrios y fracturas. Esto es principalmente lo que Habermas pretende demostrar cuando sostiene que su Teoría política posee una imagen de la Sociedad “descentrada”<sup>130</sup>.

A la imposibilidad de certificar el predominio sistémico de una dimensión, la Teoría discursiva añade la conducción de todos los espacios a las estructuras discursivas. La Política racional depende de los procesos de comunicación, es decir, de las pretensiones de validez que los hablantes manifiestan en el discurso. Lo importante es, por tanto, el desarrollo de los ámbitos comunicativos. La Política deliberativa apuesta por la institucionalización del discurso y del diálogo, pero no olvida tampoco que en la esfera pública de la Sociedad civil se inician procesos discursivos que, habida cuenta de la complementariedad de los órdenes sociales, no deben ser preteridos<sup>131</sup>. A este respecto, afirma que la Política deliberativa se puede llevar a cabo tanto formalmente, en los procesos de institucionalización públicos vigentes en los Estados democráticos, como de manera informal en los procesos del ámbito de la esfera público-política de la Sociedad civil, donde, según su expresión, se puede auscultar el latido de la democracia<sup>132</sup>. Con ello se amplía el campo de la Política, que no se circunscribe a los discursos oficiales. La Sociedad civil asume el protagonismo político, aunque se ha señalado que la diferenciación de subsistemas, y el carácter no compacto que adquiere el económico y el

---

<sup>130</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>131</sup> Ibidem, p. 375.

<sup>132</sup> Ibidem, p. 378. Cfr. también *Entre naturalismo y religión*, p. 29.

político frente a la Sociedad, hacen que el diseño de ésta sea minimalista o restringido<sup>133</sup>.

El programa teórico de la Política y la democracia deliberativa no están basados en el fenómeno del Poder, ni en las regulaciones jurídicas ni en la trascendencia económica de las decisiones gubernamentales. Se trata de evitar la derivación ideológica y manipulativa de la democracia de masas. Habermas se refiere al hecho último y trascendental de la constitución y formación de la voluntad general y la opinión pública como principio de organización de los complejos sociales; de ahí que cualquier actuación que fomente el ejercicio de aquellas pueda ser calificada de “esfera con relevancia política”. Las deliberaciones políticas deben afectar a todas las materias que pueden ser reguladas en interés de todos por igual<sup>134</sup>. La Política tiene como finalidad producir decisiones vinculantes en una determinada comunidad jurídico-política<sup>135</sup>.

Con todas estas consideraciones se aclara que la voluntad política y opinión pública se conforman por medios comunicativos<sup>136</sup>. De esos espacios de comunicación nace el Poder de las comunicaciones o Poder comunicativo. Sin embargo, ha de operacionalizarse para establecerse como Poder jurídico-administrativo. En la medida en que no se interrumpa la continuidad de la formación colectiva de la voluntad y de la opinión en contextos deliberativos y el subsistema político se conforme discursivamente, el subsistema administrativo adquirirá legitimidad; de otra forma, si pierde el contacto con su base democrático-deliberativa,

---

<sup>133</sup> Cfr. U. FERRER, “Opinión pública y sociedad civil en Habermas”, en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (Eds.) o. c., p. 30.

<sup>134</sup> *Facticidad y validez* p. 383.

<sup>135</sup> *Ibidem*, p. 467. Cfr. al respecto R. SPAEMANN, *Crítica de las utopías políticas*, cit., p. 223.

<sup>136</sup> *Ibidem*, p. 374.

degenerará en poder sistémico y podrán ocurrir problemas de legitimación y patologías<sup>137</sup>.

Si se mantiene la fundamentación discursiva de la racionalidad, es fácil concluir que sólo en el procedimiento democrático se consigue convertir en realidad fáctica el contenido ideal de la razón práctica, lo que explica también la vinculación del principio democrático con la génesis y realización efectiva del sistema de derechos. El núcleo de la Teoría procedimentalista de la democracia se encuentra precisamente en el hecho de que los resultados obtenidos siguiendo el procedimiento deliberativo y democrático son los que garantizan su legitimidad y su validez<sup>138</sup>.

La Política deliberativa se sustenta sobre el principio de pluralidad y diversidad de formas de comunicación y de argumentos. Como se ha señalado con acierto, “los procesos de deliberación democrática por él propugnados responden a la convicción de que en la política se combinan y entrelazan las tres dimensiones de la razón práctica”; junto con la perspectiva moral, que aspira a la validez universal de lo prescrito y la Ética, con una validez condicionada al contexto cultural, también se admite la necesidad de guiarse pragmáticamente por el principio de la eficacia<sup>139</sup>.

Ahora parece conveniente analizar la cuestión de cómo se han de complementar las dimensiones de la Sociedad estructurada en términos comunicativos. A diferencia de las propuestas políticas comunitaristas, que subrayan que la comunidad política se autoconstituye en referencia a

---

<sup>137</sup> *Facticidad y validez*, p. 376. Véase también *Teoría de la acción comunicativa*, p. 461 y p. 487.

<sup>138</sup> *Ibidem*, p. 380.

<sup>139</sup> Cfr. F. VALLESPÍN, “Reconciliación a través del derecho? Apostillas a facticidad y validez de J. Habermas”, en J. A. GIMBERNAT, o. c., p. 212.

una identidad y comunidad ética previa, la Teoría discursiva de la democracia, por el contrario, considera que el elemento configurador de la comunidad política es el nexo racional de las comunicaciones cotidianas, en las que se impone el mejor argumento<sup>140</sup>. Las autocomprensiones ético-privadas pueden enriquecer la esfera pública de la Sociedad civil porque mediante ellas se forma la voluntad y la opinión común de acuerdo con procesos discursivos en los que se debaten problemas, se perciben intereses y se cuestionan pretensiones con el trasfondo común del mundo de la vida social.

La estructura inicial del Poder comunicativo no tiene relevancia política institucional. Es necesario que se desarrolle como poder social, en la medida en que existan procedimientos institucionalizados a tal efecto<sup>141</sup>. Los partidos políticos o el derecho de sufragio, por ejemplo, son cauces por los que el poder social puede llegar hasta las instituciones del subsistema político y ejercer influencia en él. “La opinión pública aprehendida por procedimientos demoscópicos, la voluntad de los electores, de los partidos y de las asociaciones, se consideran, por un lado, como expresión pluralista de un interés general; el consenso social es considerado como el primer eslabón en la cadena de formación de la voluntad colectiva y como base de la legitimación”<sup>142</sup>. Para lograr que la comunicación entre espacios y subsistemas sea posible, es necesario contar con otro medio: el Derecho. Éste aparece de nuevo como el código que da carácter de comunicación a las informaciones de la opinión pública, inscrita en el mundo de la vida social, para que éstos mensajes

---

<sup>140</sup> *Facticidad y validez*, p. 353.

<sup>141</sup> *Ibidem*, p. 443.

<sup>142</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 489.

puedan ser entendidos y asimilados en los diversos subsistemas en que el Sistema social se desmembra<sup>143</sup>.

Recurriendo a la terminología de la Filosofía de la Ciencia, Habermas señala que puede diferenciarse, de un lado, el ámbito público o, lo que es lo mismo, la formación colectiva de la opinión y de la voluntad, como contexto de descubrimiento en el que se perciben los problemas, los conflictos sociales, las discriminaciones y las injusticias. Por otro lado, como contexto de justificación aparecería la práctica deliberativa institucionalizada en el marco de los órganos parlamentarios<sup>144</sup>. De esa forma surge el Poder político, especializado en tomar las decisiones vinculantes.

La Política deliberativa y, con ella, la democracia deliberativa, remiten por tanto a la acción comunicativa y al discurso como fuentes de legitimación del Poder; en la medida en que se sigan los procedimientos establecidos democráticamente, el Poder consigue legitimación procedimental y es reconocido por los destinatarios. Por otro lado, siempre que las Sociedades domestiquen el Poder administrativo legítimo con las exigencias y prácticas comunicativas que el mundo de la vida social impone, podrá desarrollarse una evolución política que sea coherente con la libertad y con la emancipación<sup>145</sup>. Sin embargo, Habermas es también realista y, por ello, no duda en afirmar que en ocasiones se puede producir un cortocircuito que interrumpa la línea comunicativa que conecta el Poder y el subsistema administrativo con la práctica deliberativa de los espacios públicos, institucionalizados o no. En este sentido, el subsistema

---

<sup>143</sup> *Facticidad y validez*, p. 434.

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 384

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 436.

político y el administrativo pueden servirse de la legitimación de la población, pero someterla a presión ideológica mediante la selección y la exclusión de temas y asuntos importantes que deben ser discutidos por la opinión pública. Puede hacerse esto con filtros estructurales, con deformaciones burocráticas de la comunicación y con el control y la manipulación de las informaciones<sup>146</sup>. Si tiene éxito en esta tarea, la ciudadanía queda despolitizada y se implanta la democracia amorfa de masas. Pero si fructifica la propuesta democrática de Habermas, que parte de que las decisiones vinculantes son legítimas en la medida en que siguen el procedimiento respectivo, pero siempre controladas o regidas por los flujos de comunicación, puede excluirse que “el poder del complejo administrativo por un lado, o, por otro, el poder social de las estructuras intermedias [...] se autonomicen frente al poder comunicativo que se forma en el complejo parlamentario”<sup>147</sup>.

En conclusión puede afirmarse que la Teoría política de Jürgen Habermas supone una apuesta decidida por la implicación de los ciudadanos y de los colectivos en la resolución de los conflictos mediante la consecución de acuerdos para arreglar los asuntos públicos y estabilizar las Sociedades democráticas. No es de extrañar, por ello, que su Teoría política haya sido calificada de “democracia participativa” en cuanto “vincula la resolución racional de los conflictos políticos a las prácticas argumentativas o discursivas de diferentes espacios públicos”<sup>148</sup>. Reivindica de esa forma una concepción del ciudadano como sujeto activo e influyente en los asuntos públicos. Por otra parte, como ya hemos visto antes, la emancipación de las Sociedades depende de la Política y ésta a su

---

<sup>146</sup> *Teoría de la acción comunicativa*, vol. II, p. 489.

<sup>147</sup> *Facticidad y validez*, p. 437.

<sup>148</sup> Cfr. J. C. VELASCO, *Para leer a Habermas*, cit., p. 113.

vez debe tener presente la opinión pública. Solamente en la medida en que la política oficial asuma un planteamiento como el que la Teoría deliberativa de la Política propone, podrá realizarse el ideal democrático.

Con esta concepción de la Política y de lo político, Habermas insiste en que sólo una Sociedad políticamente organizada como asociación de miembros iguales y libres puede determinarse a sí mismas con los medios que representan el Poder generado comunicativamente y el Derecho<sup>149</sup>. Esta perspectiva hace necesario repensar el alcance del concepto de ciudadanía, puesto que la identidad política no puede construirse sólo en función de la cultura nacional, debido a la irrupción creciente de las Sociedades multiculturales en el mundo globalizado. Como elemento integrador, pero al mismo tiempo superador de las culturas nacionales, Habermas utiliza aquí la expresión, acuñada por Dolf Sternberger, de “patriotismo constitucional”, que hace referencia a los valores y principios constitucionales y al orden democrático<sup>150</sup>.

---

<sup>149</sup> *Facticidad y validez*, p. 607.

<sup>150</sup> *Facticidad y validez*, p. 628-629. Cfr. *La inclusión del otro*, p. 95 y ss.





## CONCLUSIONES

El estudio de las obras y escritos de Jürgen Habermas confirma su reiterada aseveración de que la Teoría de la Sociedad por él pensada se apoya en una serie de categorías conceptuales típicas del saber sociológico, que la vertebran, unifican y proporcionan consistencia lógica y científica. Ciertamente no todas tienen la misma relevancia a la hora de configurar una Teoría de la Sociedad que pueda servir de alternativa válida a las habitualmente en curso en la comunidad científica y entre quienes, de una manera u otra, se interesan por comprender y explicar lo que es la Sociedad y lo que en ella ocurre. Pero de lo que no hay duda es que, sin ellas, ninguna de esas cuestiones básicas, y otras que de ella se derivan en cadena, pueden ser satisfactoriamente resueltas. No parece oportuno incidir de nuevo en el problema previo de su enumeración e identificación, ni tampoco en los criterios elegibles para su ordenación jerárquica y para la descripción de su contenido y de su alcance operativo. La cantidad de páginas que preceden y la nada despreciable abundancia de la materia tratable cuidadosamente analizada en nueve largos capítulos, evitan volver a insistir en cuáles son los resultados de su estudio metódico y en gran medida meticuloso. Se trata ahora de cumplir con el imperativo legal que exige consignar en las conclusiones finales una breve

recapitulación de todo lo tratado y de los logros del trabajo de investigación realizado. Para hacerlo, siguiendo las pautas que sirvieron de guión a la exposición que precede, resumimos en cuatro puntos, correspondientes a las cuatro etapas que hemos distinguido en la trayectoria intelectual de Habermas, las principales conclusiones a las que hemos llegado.

## I

1.- La primera obra de Habermas aquí analizada es la que fue en su origen su trabajo de habilitación para la docencia universitaria, que versó sobre los cambios estructurales de la publicidad y de lo público como categorías conceptuales contrapuestas a las de privacidad y lo privado. Esta obra tiene cierta relevancia metodológica, porque con ella el autor ensaya uno de sus habituales métodos de trabajo: la formación de los conceptos –“*Begriffsbildung*”- socio-políticos y su evolución histórica. Retrospectivamente, incluso, podemos decir que se trata de una primera y verdadera reconstrucción científica. Parte de la conceptualización de la publicidad burguesa como espacio de comunicación entre los ciudadanos, caracterizada por su racionalidad y crítica política. Como tal es un fenómeno típicamente moderno, fruto maduro de la mentalidad ilustrada con su separación de Estado, Sociedad civil y esfera individual y familiar. Esta investigación fue importante para el futuro de la tradición frankfurtiana, pues con ella se desprendió de la pesada carga de su vinculación con el marxismo occidental y de su acerada crítica del mundo y de la Filosofía burguesa. No obstante no logró desmarcarse de la línea de

pensamiento pesimista y decadente. En efecto, la publicidad, que constituía un espacio vital racional y libre, degeneró, según él, con la implantación de los sistemas sociales liberales y se refeudalizó con el advenimiento de la Sociedad de masas y la consolidación de los Estados del capitalismo tardío. La publicidad refeudalizada es ideológica, porque impide la emancipación, sin que los afectados puedan percatarse de la manipulación oculta. A conseguir esta meta contribuyen, en desigual medida, el economicismo, el poder de los medios de comunicación y la cultura masificada. Porque en lugar de concebir la publicidad y lo público como un espacio de libertad en el que los individuos actúan como ciudadanos responsables con capacidad de discurso racional, se les reduce a la condición de clientes. Sin embargo, la publicidad mantiene todavía un potencial emancipador: revitalizando su ámbito propio y, con él, el desarrollo de la Sociedad civil, puede conseguir que el poder sistémico se racionalice y sea enderezado práctico-vitalmente. Por todo ello estamos en condiciones de afirmar que las reflexiones con que Habermas inicia su trayectoria intelectual son idénticas a aquellas con que termina, y se orientan a poner en su lugar propio la publicidad y lo público y, con ellos, la racionalidad discursiva, que serán la base conceptual de su propuesta de Política deliberativa.

2.- En *Teoría y Praxis* se manifiesta más claramente la necesidad de un marco teórico adecuado para repensar un nuevo modelo de Teoría de la Sociedad. Con estas dos categorías, Habermas replantea un problema clásico que, a su juicio, sigue sin resolverse: el de su posible divergencia y el de su necesaria conciliación. Asimismo comienza a perfilar una crítica al reduccionismo técnico marxista. A nuestro entender, su comprensión de

las categorías conceptuales de teoría y praxis debe enfocarse desde una perspectiva metodológica. Aunque entiende el significado de estas dos categorías a la manera tradicional, su planteamiento de esta dicotomía va más allá y utiliza su potencial antagonismo para explicar el funcionamiento de la vida social. En efecto, la cuestión que plantea es cómo, en el contexto de la Sociología contemporánea, se puede conciliar una teoría que tenga relevancia científica, con una praxis que tenga relevancia social y esté conformada socialmente. Se trata de un interrogante que pregunta por la afinidad teórica de Habermas y el programa original de la Teoría Crítica. Evidentemente esto le lleva a repensar qué es teoría, rechazando la tesis positivista, que pretende toda ciencia posible según los postulados de las Ciencias naturales e impone dogmáticamente el principio de neutralidad axiológica. En particular su acerada crítica se dirige a K. Popper y a H. Albert, para advertir las contradicciones latentes en sus planteamientos y señalar que toda teoría está en relación con la praxis y que además surge de ella y se basa en ella, aunque después trate de dirigirla y configurarla. Por lo que se refiere a la praxis, observa que esta categoría precisa de una reflexión, porque la Teoría de la Sociedad en la Modernidad, tanto desde una visión liberal como marxista, ha quedado reducida a una significación meramente instrumental. De ahí que prefiera volver a la tradición clásica para comprender la praxis como categoría ética y política, como el ámbito propio de las decisiones libres del hombre y de la interacción humana, y no como un actuar sometido a la elección de medios eficaces para conseguir fines previstos. A ello contribuye la categoría de la publicidad, porque la praxis debe fundamentarse en la discusión de individuos racionales y libres.

3.- Los intereses, como rectores del conocimiento, constituyen una categoría epistemológica que vincula precisamente el saber con el contexto del actuar humano. Esta categoría, el interés, es una conquista y un mérito personal de Habermas, y así se lo reconoce la comunidad científica. Pero a su lado, y emparejada a ella, está otra categoría clásica, siempre inevitable e inagotable: el conocimiento. Habermas no puede sustraerse aquí al peso decisivo de la Filosofía de Kant y del neokantismo a la hora de apelar a la importancia decisiva del conocimiento como categoría fundamental de la comprensión del ser humano. Pero, al tratar de conjugarla con la categoría del interés, ya no le sirven la Teoría del conocimiento de Kant, ni siquiera la versión más matizada del neokantismo cultural, que recurrió al mundo de la Razón práctica para subsanar las deficiencias de la Razón pura. Ciertamente que el sentido de la autorreflexión en Habermas suscribe, por un lado, la doctrina kantiana, pero, al mismo tiempo, se refiere a las consecuencias de esa autorreflexión, en perspectiva psicoanalítica: a partir de ella, los sujetos pueden reconocer las represiones, los poderes que les dominan, e intentar su emancipación. Esto explica que la Teoría del conocimiento sea al mismo tiempo una Teoría de la Sociedad y posea relevancia crítica y política. Procede aquí nuevamente de forma reconstructiva sobre la Historia de la Teoría del conocimiento, subrayando el momento en que ésta queda sepultada por la Teoría positivista de la Ciencia. La autorreflexión le descubre que existen tres intereses del conocimiento. Se trata de marcos categoriales, que tienen profundas raíces antropológicas: el interés técnico, que presenta la naturaleza susceptible de manipulación, permite la satisfacción de las necesidades corporales; el interés práctico,

que enjuicia la realidad bajo la forma de interacción, permite el desarrollo de la cultura como elemento específicamente humano. Estos dos intereses operan en las Ciencias empírico-analíticas y en las Ciencias históricas y hermenéuticas. Sin embargo, existe otro interés que presenta la realidad con una finalidad emancipadora; en ese caso, conocimiento e interés se identifican hasta tal punto los sujetos se liberan y consiguen emanciparse. Este interés opera en las Ciencias críticas, como la Teoría Crítica o el Psicoanálisis. La categoría conceptual de los intereses, que queda caracterizada polémicamente como cuasitrascendental, es la primera respuesta epistemológica que ofrece su Teoría de la Sociedad. Lo realmente positivo en ella es que permite realizar una crítica sistemática a los planteamientos científicos reduccionistas, y a la vez consigue acercar a Habermas al pragmatismo norteamericano y a la Filosofía del lenguaje.

4.- Con *Ciencia y técnica como ideología* pone sobre el tapete otras tres categorías conceptuales básicas de su Teoría de la Sociedad. Esta colección de escritos con cierta unidad temática, viene a ser el epílogo de la primera etapa de la trayectoria intelectual de Habermas. No en vano ofrece en ella un breve resumen de su teoría de los intereses rectores del conocimiento. Son embargo, lo realmente relevante son las categorías de ciencia, de técnica y de ideología, con su doble función: la de caracterizar la ciencia y la técnica como productos ideológicos y la de ser ella misma una categoría básica de la Teoría de la Sociedad. Habermas, por un lado, critica la visión politizada de Marcuse, para quien la ciencia y la técnica eran, en esencia, un producto de la clase burguesa. Propone una concepción más positiva de la ciencia, como algo propiamente humano y que se desarrolla evolutivamente. Ahora bien, al partir del análisis de los sistemas sociales contemporáneos, se percata de que la ciencia y la técnica

se han utilizado para fines políticos y, con ello, se han politizado. Ciencia y técnica, en cuanto categorías propias del hombre, se desnaturalizan y se transforma en instrumentos para ejercitar un poder irracional. Para fundamentar su tesis, estudia el nacimiento de la ideología, una categoría que nació de forma coetánea con la Sociedad de clases y que tiene por finalidad legitimar el Poder político. En la Sociedad liberal del siglo XIX, el poder de las clases se materializaba en las relaciones de producción y en la propiedad de los medios de producción. En este sentido, no duda en suscribir la crítica marxista, en cuanto que Marx supo ver en esa situación una dominación latente. En cambio, difiere de Marx al señalar que la evolución de los sistemas políticos no ha llevado, como él pensaba, al fin de la Economía capitalista. Los sistemas económicos liberales fueron sustituidos por el capitalismo compensatorio, que se basa precisamente en las posibilidades reales ofrecidas por la ciencia y la técnica. Por ello llega a la conclusión de que la ciencia y la técnica se han convertido en instancias productivas, pero con efectos políticos. Los sistemas del capitalismo tardío han socavado la publicidad por medio de una divergencia: si las decisiones políticas tienen respuesta científica, se impone el modelo tecnocrático; si las decisiones son de naturaleza estrictamente política o práctica, no hay soluciones racionales y se impone el decisionismo. La solución, a su juicio, ha de buscarse en dos frentes: en el aspecto teórico, con un esquema categorial que delimite las esferas de la ciencia, la técnica y la práctica -a esta solución contribuye él con su Teoría de los intereses rectores del conocimiento-; en el aspecto práctico, diferenciando categorialmente la acción específicamente técnica de la naturaleza social o interactiva. En este caso, estamos en el campo de la acción social, en el que operan dos nuevas categorías: De un lado, la



categoría de acción racional teleológica, que responde al modelo de racionalidad estratégica o técnica, también denominada “trabajo”; de otro, la categoría del actuar comunicativo o de la acción comunicativa, como “interacción” simbólicamente mediada, que conforma el marco político de las Sociedades. Resulta superfluo insistir sobre la relevancia de estas dos nuevas categorías para la construcción de su Teoría de la Sociedad.

## II

1.- La segunda etapa de la trayectoria intelectual de Jürgen Habermas se caracteriza por la sustitución de la Filosofía y en particular de la Teoría del conocimiento para fundamentar su Teoría de la Sociedad. En esta etapa se dedica a investigar los fundamentos epistemológicos de las Ciencias sociales, pero concretando su atención en una categoría fundamental: el actuar social. Éste es concebido en los mismos términos que la Sociología comprensiva, destacando que posee un sentido que los agentes entienden como interacción. Desde esta nueva perspectiva epistemológica se percata de las deficiencias del planteamiento que ofrecen las Ciencias sociales contemporáneas. Si desde la óptica objetiva, el sentido constituye la categoría principal de las Ciencias sociales, la categoría metodológicamente más importante será la comprensión. Las Teorías sociales que Habermas examina son de procedencia muy variada, como el conductismo, la Teoría de la elección racional, y otras de similar factura. En su opinión, estas concepciones positivistas impiden aprehender el objeto específico de disciplina: la acción social. Entre otras notables deficiencias, le sustraen su sentido y la reducen a simple conducta. Con el

planteamiento hermenéutico, a Habermas se le abren nuevas perspectivas. También la Filosofía analítica, y su posterior desarrollo por L. Wittgenstein, aportan sus puntos de vista. Sobre todo, le sirven para subrayar que es imprescindible que el científico participe en el contexto social que estudia, puesto que el sentido y la comprensión, que es menester desvelar y explicar, sólo pueden conocerse si se instala en la comunidad cultural y lingüística en la que tienen lugar las acciones sociales. Sin embargo, la categoría de comprensión tal y como fue entendida por H.- G. Gadamer no puede invocarse sin más; Habermas entiende la comprensión desde un punto materialista, relacionándola con una peculiar crítica de las ideologías. No obstante examina el modelo teórico del funcionalismo y la Teoría sistémica de N. Luhmann, con quien discute no sólo el esquema que obvia la referencia a los sujetos, sino la reducción del sentido a simple medio. Se trata, en definitiva, de una investigación de Metodología social en la que, además de estas categorías mencionadas, anuncia su presencia otra muy importante: la de “*Lebenswelt*”, o mundo de la vida social, el “*Life-World*” en la traducción inglesa, el “*monde quotidien*” de la traducción francesa, o el “*mondo quotidiano*” de la traducción italiana.

2.- Siguiendo la línea de investigación que le llevó a profundizar en el estudio de la Sociedad, Habermas comienza a aceptar el marco categorial de las Ciencias reconstructivas como una alternativa eficaz para su propia Teoría de la Sociedad. Este tipo de Ciencias busca hacer explícito un saber de competencias implícito. En este sentido, replantean la crítica de las ideologías; sin embargo, poseen estatuto científico, por cuanto se basan en hipótesis que es preciso verificar empíricamente y que

se consideran válidas mientras no sean refutables. En un primer momento, a Habermas le sedujo este enfoque como vía apta para construir una Teoría de la evolución social que conectara el trabajo con la interacción. Esto le lleva a presentar su Teoría de la Sociedad como una alternativa real al marxismo. Reaviva así su crítica a esta corriente de pensamiento, cuyas bases teóricas no pretende destruir, sino más bien ponderar las virtualidades de su programa en la actualidad. Entre otras cuestiones, considera que la Sociedad de hoy no está estructurada sólo económicamente; además, advierte que Marx no supo ver que la dimensión comunicativa constituía una cualidad humana irrenunciable. Sin embargo, todavía no ha encontrado Habermas el marco adecuado para su Teoría de la Sociedad. Bien es cierto que de alguna manera anuncia una nueva perspectiva al introducir un nuevo elemento: las crisis sociales. Éstas, en cuanto categoría conceptual, hacen referencia al mantenimiento de una Sociedad o sistema social y, por ello mismo, han de ser estudiadas desde el punto de vista de su viabilidad funcional, pero también por referencia a la identidad de los individuos y del colectivo.

### III

1.- Con la aplicación del expediente teórico de la Pragmática universal y el descubrimiento de la categoría de racionalidad discursiva consigue una fundamentación más sólida la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas. Metodológicamente, el programa de la Pragmática universal, que se amolda a los cánones científicos, permite hablar de una Teoría científica de la Sociedad. Con ella detecta la base de validez del

habla, que posibilita la aparición de la racionalidad discursiva como núcleo de convergencia. Se consagra así el paradigma intersubjetivo y práctico de la razón, que remite al proceso comunicativo y discursivo, en el que están presentes las llamadas presuposiciones pragmáticas del habla. La incondicionalidad de la razón se postula con la imagen o criterio contrafáctico de una situación ideal de habla. Al mismo tiempo, la razón discursiva permite volver a categorizar la acción social y proclamar la primacía de la acción comunicativa. Así en la vida social los agentes llevan a cabo interacciones y coordinan los planes de acción orientándose por el entendimiento; es lo que hace posible la existencia del orden social. Cuando el entendimiento se rompe, se inician los procesos discursivos. Esto quiere decir que la coordinación de las acciones que posibilita la convivencia social, implica un compromiso con la racionalidad discursiva que los participantes asumen. Con esta estructura de la racionalidad de la acción, Habermas puede proponer el concepto definitivo de otra de las categorías más importantes de su Teoría de la Sociedad: la de “*Lebenswelt*” o mundo de la vida social. Esta categoría sociológica hace referencia, desde el punto de vista de la racionalidad, al trasfondo implícito que los hablantes han de suponer para poderse comunicar e interactuar entre sí, el horizonte hermenéutico que otorga sentido y hace posible la comprensión. Desde la óptica de la Teoría de la Sociedad, el mundo de la vida social se configura como una infraestructura práctico-axiológico compuesta por tres elementos estructurales: cultura, personalidad y sociedad, que se corresponden con tres procesos necesario para la continuación de las Sociedades: reproducción social, integración social y proceso de socialización. La acción comunicativa, que resulta base de la organización social, depende de la validez incuestionada del

mundo de la vida social. Sin embargo, a medida que las Sociedades evolucionan, se producen dos fenómenos. De un lado, aparece junto con la red comunicativa, la especialización funcional: se forman los sistemas que se mantienen de espaldas a los sujetos y que se independizan del mundo de la vida social. De otro lado, se producen procesos de racionalización: la acción comunicativa extiende su ámbito de dominio. Gracias a esta categoría, Habermas puede proyectar una Teoría de la evolución social de corte normativo, que explique los procesos de racionalización y ayude a enderezar la senda de la Modernidad. En efecto, mundo de la vida social y sistema se desarrollan complementariamente: una evolución social equilibrada ha de anclar el progreso sistémico en ámbitos comunicativos dependientes del mundo de la vida social. A juicio de Habermas, lo problemático de la Modernidad ha sido precisamente desequilibrar el desarrollo, ya que aumenta la racionalización funcional o sistémica, pero ésta no queda compensada por el menor desarrollo del mundo de la vida social. Es más, Habermas acuña la expresión de “colonización del mundo de la vida social” para referirse a la invasión de las exigencias del sistema frente a los imperativos del mundo de la vida social. En concreto son fenómenos de la colonización la burocratización y la juridificación de los componentes estructurales del mundo de la vida social.

## IV

La Ética discursiva, la Teoría discursiva del Derecho y la Política deliberativa son las últimas aportaciones de Habermas al desarrollo sistemático de su Teoría de la Sociedad. Las tres responden a intereses teóricos a los que ya se había referido en *Teoría de la acción comunicativa*. Las tres son también aplicaciones de la metodología reconstructiva y de la Pragmática universal.

La Ética discursiva se define como una reconstrucción de las representaciones e intuiciones morales de los hablantes. Destacan estos caracteres: es una Ética deóntica, cognitiva y racional, porque estima que sobre las normas es posible hablar de racionalidad. Es también universalista, formal y procedimental. La Ética discursiva se basa en la cualidad de norma válida: a partir de la racionalidad discursiva, puede entenderse que una norma es válida siempre que consiga el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Es conveniente, no obstante, diferenciar la Moral y la Ética. La Moral ofrece una perspectiva universalista que la Teoría de la Sociedad de Habermas hace suya, en coherencia con su pretensión universalista. La Ética, en cambio, se refiere a ideas de vida buena que, al ser componentes biográficos o culturales de un determinado mundo, no pretenden ni pueden tener validez universal.

La Teoría discursiva del Derecho se concibe como el complemento necesario de la moralidad universal. Se trata de una Teoría que demuestra la preocupación por la comprensión de las Sociedades actuales, así como

el compromiso por los desafíos que en ellas se plantean. Las normas morales pretenden tener validez universal, pero en ocasiones las razones morales no generan suficiente motivación ni inducen a su cumplimiento. El Derecho proporciona, entre otras cosas, el instrumento eficaz para lograr que se cumplan o al menos se respeten. Además, cuando el Derecho está legitimado por la participación de los ciudadanos mediante el discurso puede recurrir a la fuerza coactiva para que la Moral sea respetada. En esta visión del Derecho, Habermas hace depender su legitimidad de los procesos discursivos que lo respaldan. De este modo, reconstruye la concepción moderna del fenómeno jurídico y fundamenta la validez del Derecho en un principio clásico: el principio democrático. Con la reducción del problema de legitimidad a su fuente comunicativa, se ofrece también respuesta a la legitimación del Poder administrativo del Estado. Pero también el Derecho constituye el medio por el que las exigencias del mundo de la vida social pueden operacionalizarse sistémicamente.

Por último, la Teoría de la democracia deliberativa, al radicalizar la concepción democrático-comunicativa del Poder, redimensiona la relevancia de la publicidad y de lo público como espacio en el que se conforman la voluntad general y la opinión pública, ya sea formal o informalmente, para que éstas sean asumidas y realizadas por el Poder político. No otra cosa pretende demostrar la Política deliberativa, el último elemento de la Teoría de la Sociedad de Jürgen Habermas.

# BIBLIOGRAFÍA

## I

### FUENTES Y EDICIONES

J. HABERMAS: *Das Absolute und die Geschichte. Von der Zwiespältigkeit in Schellings Denken* (Tesis doctoral dirigida por E. Rothacker y O. Becker) (Bonn, 1954, inédita).

— y otros: *Student und Politik. Eine soziologische Untersuchung zum politischen Bewusstsein Frankfurter Studenten* (Neuwied-Berlin, Luchterhand, 1961).

— *Strukturwandel der Öffentlichkeit. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft* (Neuwied-Berlin, Luchterhand, <sup>1</sup>1962); Nueva edición: Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990. *Historia y crítica de la opinión pública*, trad. de A. Doménech (Barcelona: Gustavo Gili, <sup>1</sup>1981, reimp. 2002).

— *Theorie und Praxis. Sozialphilosophische Studien* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, <sup>1</sup>1963). En la edición de 1971 añade un prólogo. De esta última procede la traducción de M. Jiménez Redondo, *Teoría y praxis. Estudios de Filosofía social* (Madrid, Tecnos, <sup>1</sup>1987 y <sup>4</sup>2000).

— *Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, <sup>1</sup>1968, <sup>4</sup>1973 – con un epílogo en el que responde a las objeciones-). *Conocimiento e interés*, trad. M. Jiménez Redondo, J. I. Ivars, L. Santos (Madrid, Taurus, 1982).

— *Technik und Wissenschaft als Ideologie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1968). *Ciencia y técnica como ideología*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, <sup>1</sup>1984, <sup>4</sup>1999, 2ª reimp. en 2002).



— *Protestbewegung und Hochschulreform* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1969).

— *Zur Logik der Sozialwissenschaften* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, <sup>1</sup>1970, <sup>2</sup>1982, con un nuevo prólogo). *La lógica de las ciencias sociales*, trad. M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, <sup>1</sup>1988, <sup>4</sup>2007).

— *Philosophisch- politische Profile* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, <sup>1</sup>1971). *Perfiles filosófico-políticos*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid: Taurus, 1984).

— y N. LUHMANN, *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie. Was leistet die Systemforschung?* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971). En italiano: *Teoria della Società o Tecnologia Sociale? Che cosa offre la ricerca del sistema sociale?*, trad. de Riccardo di Corato (Milano, Fabbri, 1973).

— *Kultur und Kritik. Verstreute Aufsätze* (Frankfurt a.M. Suhrkamp,1973). En italiano: *Cultura e critica*, trad. de N. Paoli y S. Vertone (Torino, Einaudi, 1980).

— *Legitimationsprobleme im Spätkapitalismus* (Frankfurt a M., Suhrkamp, 1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, trad. de J. L. Etchevarry (Buenos Aires, Amorrortu, 1975 y Cátedra, Madrid, 1999).

— *Zur Rekonstruktion des historischen Materialismus* (Frankfurt a M., Suhrkamp, 1976). *La reconstrucción del materialismo histórico*, trad. de J. Nicolás y R. García (Madrid, Taurus, 1981).

— *Politik, Kunst, Religion. Essays über zeitgenössische Philosophen* (Stuttgart, Reclam, 1978).

— *Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1: Handlungsrationalität und gesellschaftliche Rationalisierung; Bd. 2: Zur Kritik der funktionalistischen Vernunft*, (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981). *Teoría de la acción comunicativa. Vol. I: Racionalidad de la acción y racionalización social. Vol. II: Crítica de la razón funcionalista*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, <sup>1</sup>1987, <sup>4</sup>2003).

- *Kleine politische Schriften, I-IV* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1981).
- *Moralbewusstsein und kommunikatives Handeln* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983). *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García (Barcelona, Península, 1985 y Madrid, Trotta, 2008).
- *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1984). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, trad. M. Jiménez Redondo (Madrid, Cátedra, <sup>1</sup>1989, <sup>4</sup>2001).
- *Die neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften, V* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985).
- *Der philosophische Diskurs der Moderne* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1985). *El discurso filosófico de la modernidad*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 1989 y Buenos Aires, Katz, 2008).
- *Eine Art Schadensabwicklung. Kleine Politische Schriften, VI* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1987).
- *Ensayos políticos*, trad. de R. García Cotarelo (Barcelona, Península, 1988).
- *Nachmetaphysisches Denken* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988). *Pensamiento postmetafísico*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Taurus, 1990).
- *Die nachholende Revolution. Kleine politische Schriften, VII* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1990). *La necesidad de revisión de la izquierda*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, <sup>1</sup>1991, <sup>2</sup>1996).
- *Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt. Philosophisch-politische Aufsätze* (Leipzig, Reclam, 1990).
- *Erläuterungen zur Diskursethik* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991). *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. de J. Mardomingo (Madrid, Trotta, 2000).
- *Texte und Kontexte* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991). *Textos y contextos*, trad. de M. Jiménez Redondo (Barcelona, Ariel, 1996).

— *Vergangenheit als Zukunft? Das alte Deutschland im neuen Europa? Ein Gespräch mit Michael Haller* (Zurich, Piper, 1991).

— *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaates* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1992). *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de Derecho en términos de Teoría del discurso*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Trotta, 1998).

— *Die Normalität einer Berliner Republik. Kleine Politische Schriften VIII* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1995). *Más allá del Estado nacional*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Trotta, 1997).

— *Die Einbeziehung des Anderen. Studien zur politischen Theorie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996). *La inclusión del otro. Estudios de Teoría Política*, trad. de J. C. Velasco y G. Vilar (Barcelona, Paidós, 1999).

— *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1997). *Fragmentos filosófico-teológicos*, trad. de J. C. Velasco (Madrid, Trotta, 1999).

— *Die postnationale Konstellation. Politische Essays* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1998). *La constelación postnacional*, trad. de P. Fabra, L. Díez y D. Gamper (Barcelona, Paidós, 2000).

— *Wahrheit und Rechtfertigung. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1999). *Verdad y justificación*, trad. de P. Fabra y L. Díez (Madrid, Trotta, 2002).

— *Zeit der Übergänge. Kleine Politische Schriften, IX* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2001). *Tiempo de transiciones*, trad. R. de Agapito Serrano (Madrid, Trotta, 2004).

— *Die Zukunft der menschlichen Natur. Auf dem Weg zu einer liberalen Eugenik?* (Frankfurt, Suhrkamp, <sup>1</sup>2001, <sup>2</sup>2002). *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, trad. de R. S. Carbó (Barcelona, Paidós, 2002).

— *Glauben und Wissen. Friedenspreis des Deutschen Buchhandels 2001* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2002)

— *Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft* (Stuttgart, Reclam Verlag, 2001). *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, trad. P. Fabra (Barcelona, Paidós, 2002).

— *Der gespaltene Westen. Kleine politische Schriften (X)* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2004). *El Occidente escindido*, trad. de J. L. López de Lizaga (Madrid, Trotta, 2006).

— *Zwischen Naturalismus und Religion. Philosophische Aufsätze* (Frankfurt a.M. Suhrkamp, 2005). *Entre naturalismo y religión*, trad. de Pere Fabra y otros (Barcelona, Paidós, 2006).

— *Ach, Europa. Kleine politische Schriften, XI* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2008). *¡Ay, Europa!*, trad. de J. L. Lizaga, P. Madrigal y J. Gil Martín (Madrid, Trotta, 2009).

## II

### OBRAS Y ESTUDIOS SOBRE J. HABERMAS

AA. VV.: *Das Interesse der Vernunft: dückblicke auf das Werk von Jürgen Habermas seit "Erkenntnis und Interesse"* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 2000).

— *Habermas y la modernidad*, trad. de Francisco Rodríguez Martín (Madrid, Cátedra, 1994).

— *Ragione emancipativa. Studi sul pensiero di Jürgen Habermas* (Palermo, Italo-Latino-Americana, 1983).

— Volumen dedicado a la *Teoría de la acción comunicativa*, *New German Critique*, 35 (1985).

ABOULAFIA, M., BOOKMAN, M. & KEMP, C.: *Habermas and Pragmatism* (London, Routledge, 2002).

ADORNO, Th.W. (ed.): *La disputa del positivismo en la sociología alemana*, trad. de Jacobo Muñoz (Barcelona, Grijalbo, 1973).

AGGER, B.: "Marcuse and Habermas on New Science", *Polity* 9 (1976), pp. 158-181.

ÁLVAREZ GÓMEZ, M.: "Sobre la acción comunicativa en J. Habermas", en *Cuadernos Salmantinos de Filosofía*, XIV, 1987.

APEL, CORTINA, ZAN & MICHELINI (eds.), *Ética comunicativa y democracia* (Barcelona, Crítica, 1991).

APEL, K.O (ed.): *Hermeneutik und Ideologiekritik* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1971).

— *La transformación de la filosofía*, 2 vols. trad. de A. Cortina, J. Chamorro y J. Conill (Madrid, Taurus, 1985).

— *Estudios éticos* (Barcelona, Alfa, 1986).

— *Teoría de la verdad y ética del discurso* (Barcelona, Paidós, 1991).

— *Apel versus Habermas. Elementos para un debate*, trad. de Norberto Smilg (Granada, Comares, 2004).

ARENS, E. (ed.): *Habermas und die Theologie* (Düsseldorf, Patmos, 1989).

BAERT, P.: "La expansión de la razón. La teoría crítica de Habermas", en *La teoría social en el siglo XX* (Madrid, Alianza, 2001).

BAHR, HANS-DIETER: *Kritik der "politischen Technologie". Eine Auseinandersetzung mit Herbert Marcuse und J. Habermas* (Frankfurt a. M., Europa, 1970).

BARRETO, L. M.: *El lenguaje de la modernidad: lógica evolutiva y lógica de la argumentación en la fundamentación de la racionalidad comunicativa de Jürgen Habermas* (Caracas, Monte Ávila Latinoamericana, 1994).

BAYNES, KENNETH: *The Normative Grounds of Social Criticism: Kant, Rawls and Habermas* (Albany State University of New York Press 1992).

BELLARDINELLI, S.: *Scienza e filosofia pratica. Saggio su Jürgen Habermas* (Urbino, La Nottola, 1983).

BENGOA RUÍZ DE AZÚA, J.: *De Heidegger a Habermas: Hermenéutica y fundamentación última en la Filosofía contemporánea* (Barcelona, Herder, 1992).

BENHABIB, S.: "Models of Public Space", en C. CALHOUN (ed.), *Habermas in the public Sphere*.

BERCIANO, M.: *El problema de la ontología en Habermas* (Pamplona, Universidad de Navarra, 1995).

BERSTEIN, R. J.: *Recovering ethical life. Jürgen Habermas and the future of critical Theory* (London, Routledge, 1994).

— *The Restructuring of Social and Political Theory* (Oxford, Blackwell, 1976).

— *La reestructuración de la Teoría social y política* (México, FCE, 1983).

— *Praxis y acción* (Madrid, Alianza, 1979).

BERSTEIN, R. J. (ed.): *Habermas and Modernity* (Cambridge, MIT, 1985).

BLANCHETTE, O.: "Language, the primordial labor of History: A Critique of Critical Social Theory in Habermas", *Cultural Hermeneutics*, núm. 1(1974).

BOLADERAS, M.: *Razón crítica y sociedad. De Max Weber a la Escuela de Frankfurt* (Barcelona, PPU, 1985).

— *Comunicación, ética y política. Habermas y sus críticos* (Madrid, Tecnos, 1996).

- BORDGNA, L.: "Il concetto di sfera pubblica in Habermas e le sue matrici culturali", *Studi di Sociologia*, 12 (1974), pp. 229-250.
- BORRADORI, G.: *La filosofía en una época de terror: Diálogos con Jürgen Habermas y Jacques Derrida* (Madrid, Taurus, 2004).
- BOWIE, ANDREW: *Introduction to German philosophy: From Kant to Habermas* (Cambridge, Polity, 2003).
- CALHOUN, C. (ed.): *Habermas and the public sphere* (Cambridge, MIT Press, 1992).
- CARABAÑA, J.: "La teoría dialéctica del conocimiento de J. Habermas", *Revista Teorema*, 1 (1971), 43-56 pp.
- COOKE, MAEVE: *Language and Reason: A Study of Habermas's Pragmatics* (Cambridge, MIT Press, 1994).
- CORTELLA, L.: *Crisi e razionalità: da Nietzsche ad Habermas* (Napoli, Guida, 1981).
- CORTINA, A.: *Crítica y utopía: La escuela de Francfort* (Madrid, Cincel, 1985).
- DALLMAYR, W.: "Critical Theory Criticized: Habermas's Knowledge and Human Interests and its Aftermath", *Philosophy of Social Sciences*, 2 (1972).
- DALLMAYR, W. (ed.): *Materialen zu Habermas, Erkenntnis und Interesse* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1974).
- DEWS, P.: "Introduction" a *Autonomy and Solidarity: Interviews with Jürgen Habermas* (London, Verso, 1992).
- DUVENAGE, P.: *Habermas and aesthetics: The limits of communicative reason* (Cambridge, Polity, 2003).
- FABRA, P.: *Habermas: Lenguaje, razón y verdad. Los fundamentos del cognitivismo en Jürgen Habermas* (Madrid, Marcial Pons, 2008).

FERRER, U.: "Opinión pública y sociedad civil en Habermas", en P. LIZARRAGA y R. LÁZARO (eds.): *Pragmatismo y nihilismo* (Pamplona, Cuadernos de Anuario Filosófico, 2002).

FERRY, J.M.: *Habermas. L'éthique de la communication* (París, Presses Universitaires de France, 1987).

FLOOD, T.: "Jürgen Habermas's Critique of Marxism", *Science and Society*, 41 (1979), pp. 448-464.

FULDA, H. F.: "¿Es instrumental la razón comunicativa?", en AA. VV., *Historia, lenguaje y sociedad. Homenaje a Emilio Lledó* (Barcelona, Crítica, 1989).

GABAS, R.: *J. Habermas. Dominio técnico y comunidad lingüística* (Barcelona, Ariel, 1980).

GARCÍA AMADO, J. A.: "La filosofía del derecho de Jürgen Habermas", *Doxa*, 13 (1993). pp. 235-258.

GARCÍA MARZÁ, V. D.: *Ética de la justicia. J. Habermas y la ética discursiva* (Madrid, Tecnos, 1992).

GEUSS, R.: *The Idea of a Critical Theorie. Habermas and the Frankfurt School* (Cambridge, Cambridge Un. Press, 1981).

GIDDENS, A.: "Jürgen Habermas", recogido en Q. SKINNER, *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas* (Madrid, Alianza, 1988).

GIMBERNAT, J. A. (ed.): *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas* (Madrid, Biblioteca Nueva, 1997).

GLASER, WILHEIM: *Soziales und instrumentales Handeln. Probleme der Technologie bei Arnold Gehlen und Habermas* (Stuttgart, Konhammer, 1972).

GÓMEZ, C.: "La Escuela de Frankfurt: J. Habermas", en F. VALLESPÍN (ed.) *Historia de la Teoría Política, Vol. VII* (Madrid, Alianza, 1995).

GOODE, L.: *Jürgen Habermas. Democracy and the Public Sphere* (London, Pluto Press, 2005).



GÖRTZEN, R.: *Jürgen Habermas. Eine Bibliographie* (Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982).

GRIPP, H.: *Jürgen Habermas* (Paderborn, Schöningh, 1984).

GUZZI, G.: *Linguaggio, Stato, Lavoro. Jürgen Habermas: Teoria e Ideologia* (Firenze, La Nuova Italia, 1980).

HABER, S.: *Habermas et la sociologie* (Paris, Presses Universitaires de France, 1998).

— *Jürgen Habermas, une introduction* (Paris, Pocket, 2001).

HARRINGTON, A.: *Hermeneutic dialogue and social science: a critique of Gadamer and Habermas* (London and New York, Routledge, 2001).

HELD, D.: *Introduction to Critical Theory: Horkheimer to Habermas* (London, Hutchinson, 1987).

HERRERA, M (coord.): *Jürgen Habermas, moralidad, ética y política* (Madrid, Alianza, 1993).

HILL, M. A.: "J. Habermas: A Social Science of the Mind", en *Philosophy Social Sciences*, 2, 1972

HOHENDAHL, P. U.: "Jürgen Habermas: The public sphere", *New German Critique*, 3 (1974), pp. 45-48.

HOLUB, R. C.: *Jürgen Habermas. Critic in the public sphere* (London, Routledge, 1991).

HONNETH, A. & JOAS, H.: *Kommunikatives Handeln: beiträge zu Jürgen Habermas "Theorie des kommunikativen Handelns"* (Frankfurt a M., Suhrkamp, 1986).

— *Communicative Action: Essays on Jürgen Habermas 'The communicative Action'*, trad. del alemán por J. Gaine y D. L. Jones (Cambridge, Polity Press, 1991)

HORSTER, DETLEF: *Jürgen Habermas* (Hamburgo, Junius, 1999).

HOW, A. R.: "Dialogue as productive limitation of social theory. The Habermas-Gadamer debate", *Journal of the British Society for Phenomenology*, 11 (1980), pp. 131-164.

INGRAM, D.: *Habermas and the dialectic of reason* (New Haven, Yale University, 1987).

INNERATY, D.: *Praxis e intersubjetividad. La Teoría Crítica de Jürgen Habermas* (Pamplona, EUNSA, 1985).

JÄGER, W.: *Öffentlichkeit und Parlamentarismus. Eine Kritik an J. Habermas* (Stuttgart, Kohlhamer, 1973).

JIMÉNEZ REDONDO, M.: *El pensamiento ético de J. Habermas* (Valencia, Episteme, 1999).

— y otros: *Racionalidad y acción comunicativa* (Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1988).

— y otros, *Metafísica y política en la obra de J. Habermas* (Madrid, Fundación de Investigaciones Marxistas, 1995).

KEANE, J.: "On Tools and Language: Habermas on Work and Interaction", *New German Critique*, 6 (1975), pp. 82-100.

KELLY, M. (ed.): *Critique and power: recasting the Foucault/Habermas debate* (Cambridge, Massachusetts, London MIT Press, 1998).

LESSNOFF, MICHAEL H.: "Jürgen Habermas: ética del discurso y democracia", en *Filosofía política del siglo XX* (Madrid, Akal, 2001).

LEY, H. & MÜLLER, Th.: *Kritische Vernunft und Revolution. Marx und Freud, Gehlen und Habermas über Aggression* (Colonia, P- Rugenstein, 1971).

LOVE, N. S.: "What's left of Marx", recogido en S. K. White (ed.), *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1995).

MARDONES, J.M.: "La reconstrucción de la Teoría Crítica por J. Habermas a propósito de Theorie des kommunikativen Handelns", en *Pensamiento*, vol. 40, 1984, pp. 171-177.

— *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión* (Barcelona, Anthropos, 1998).

MARÍN, J. R.: "Habermas: un nuevo enfoque de la filosofía trascendental", *Revista Teorema*, VII (1977), pp. 347-352.

MAX, WERNER: "Habermas's Philosophical Conception of History", *Cultural Hermeneutics*, 3 (1976), pp. 335-347.

MCCARTHY, T.: *La Teoría Crítica de Jürgen Habermas*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Tecnos, 2002).

— *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción de la Teoría Crítica contemporánea*, trad. de Ángel Rivero (Madrid, Tecnos, 1992).

— "La pragmática de la razón comunicativa", en *Isegoría*, nº 8, pp. 65-84 (1993).

— "Practical Discourse: On the Relation of Morality to Politics", en C. CALHOUN (ed.), *Habermas in the public Sphere*.

MENDELSON, J.: "The Habermas-Gadamer debate", *New German Critique*, 18 (1979), pp.44-73.

MENÉNDEZ UREÑA, E.: "Teoría y praxis en la fenomenología trascendental (H. Husserl) y en la Teoría Crítica(J. Habermas)", *Revista Pensamiento*, vol. 29 (1973), pp. 175-194.

MORRIS, M.: *Rethinking the communicative turn: Adorno, Habermas, and the problem of communicativa freedom* (Albany, State University of New York Press, 2001).

NIZNIK, J. & SANDERS, J. T.: *Debate sobre la situación de la filosofía: Habermas, Rorty y Kolakowski* (Madrid, Cátedra, 2000).

ODDVAR, E.: *Understanding Habermas: Communicative action and deliberative democracy* (London-New York, Continuum, 2003).

- OUTHWAITE, W. (ed.): *The Habermas reader* (Cambridge, Polity Press, 1996).
- PRIETO NAVARRO, E.: *Jürgen Habermas: acción comunicativa e identidad política* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales y Políticos, 2003).
- PROTTI, M.: *L'itinerario critico: tre studi su Jürgen Habermas* (Milano, Franco-Angeli, 1984).
- REESE-SCHÄFER, W.: *Jürgen Habermas* (Frankfurt a. M., Campus, 2001).
- REHG, W.: *Insight and solidarity: a study in the discourse ethics of Jürgen Habermas* (Berkeley, University of California Press, 1994).
- ROCHLITZ, R. (ed.): *Habermas. L'usage public de la raison* (París, PUF, 1989).
- ROCKMORE, T.: *Habermas on Historical Materialism* (Indianapolis, Indiana University Press, 1989).
- SCHOMBERG, R.V. & BAYNES, K.: *Discourse and Democracy: essays on Habermas's facts and norms* (Albany, State University of New York Press, 2002).
- SCHROYER, T.: "Marx and Habermas", *Continuum*, 8 (1970), pp. 53-64.
- SEGOVIA, J. F.: *Habermas y la democracia deliberativa* (Madrid, Marcial Pons, 2008).
- SENSAT, J.: *Habermas and Marxism. A Appraisal* (London, Sage, 1979).
- SERRANO GÓMEZ, E.: *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado* (Barcelona, Anthropos, 1994).
- SITTON, J.: *Habermas y la Sociedad contemporánea*, trad. De J. C. Rodríguez Aguilar (México, FCE, 2006).

- STOCKMAN, N.: "Habermas, Marcuse and the 'Aufhebung' of Science and Technology", *Philosophy of the Social Sciences*, 8 (1978), pp. 15-35.
- THOMPSON, J. B.: *Critical Hermeneutics. A Study in the Thought of Paul Ricoeur and Jürgen Habermas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1985).
- THOMPSON, J.P. & HELD, D. (eds.): *Habermas. Critical Debates* (London, Macmillan, 1982).
- TOMBERG, F.: *Habermas und der Marxismus: zur aktualitat einer rekonstruktion des historischen materialismus* (Wurzburg, Konigshausen & Neumann, 2003).
- UJALDON, E.: "Informe bibliografico sobre la obra de Habermas", *Daimon*, 1, 1989, pp. 255-270.
- UREÑA, E. M.: *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas* (Madrid, Tecnos, 1978).
- VELASCO, J. C.: *La teoría discursiva del derecho. Sistema jurídico y democracia en Habermas* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2000).
- *Para leer a Habermas* (Madrid, Alianza, 2003).
- WELLMER, A.: *Teoría Crítica de la sociedad y positivismo*, trad. de Gonzalo Hernandez Ortega (Barcelona, Ariel, 1979).
- "Razón, utopía y crítica de la razón instrumental", AA.VV, en *Habermas y la modernidad*, (Madrid, Cátedra, 1988).
- *Sobre la dialéctica de la modernidad y postmodernidad. La crítica de la razón después de Adorno*, trad. de J. L. Arntegui (Madrid, Visor, 1992).
- *tica y Diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la tica del discurso*, trad. de Fabio Morales (Barcelona, Anthropos, 1994).
- *Finales de partida: La modernidad irreconciliable*, trad. de M. Jiménez Redondo (Madrid, Cátedra, 1996).

WHITE, S.K (ed.): *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity* (Cambridge, Cambridge University Press, 1988).

— *The Cambridge Companion to Habermas* (Cambridge, Cambridge University Press, 1999).

WIGGERHAUS, R.: *The Frankfurt School: its history, theories and political significance* (Cambridge, Polity Press, 1994).

— *Jürgen Habermas* (Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 2004)

WILLMS, B.: *Kritik und Politik. J. Habermas oder das politische Defizit der "kritischen theorie"* (Frankfurt a. M., Suhrkamp 1973).

### III

#### BIBLIOGRAFÍA COMPLEMENTARIA

AA.VV.: *Conceptos fundamentales de filosofía* (Barcelona, Herder, 1979).

ABENDROTH, W.: *El estado social* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1986).

ACERO, J. I., BUSTOS, E. & QUESADA, A.: *Introducción a la filosofía del lenguaje* (Madrid, Cátedra, 1982).

ADORNO, T. W.: *Prismas*, trad. de M. Sacristán (Barcelona, Ariel, 1962).

— *Dialéctica negativa*, trad. de José María Ripalda (Madrid, Taurus, 1990).

— *Minima Moralia*, trad. de J. Chamorro Mielke (Madrid, Taurus, 1998).

APERGI, E.: *Marxismo e ricerca sociale nella Scuola di Francoforte (1932-1950)* (Florencia, La Nuova Italia, 1977).

- ARENDRT, H.: *La condición humana*, trad. de R. Gil Novales (Barcelona, Paidós, 1993).
- ASSOUN, P. L. & RAULET, G.: *Marxisme et théorie critique* (París, Payot, 1978).
- AUSTIN, J. L.: *Cómo hacer cosas con palabras* (Barcelona, Paidós, 1982).
- BENEYTO, J.: *Teoría y técnica de la Opinión Pública* (Madrid, Tecnos, 1961).
- BENHABIB, S.: *Critique, Norm and Utopia: A Study of the Foundations of Critical Theory* (New York, Columbia Un. Press, 1986).
- BLEICHER, J.: *Contemporary Hermeneutics: Hermeneutics as method, philosophy and critique* (Londres, Routledge, 1980).
- BOTTOMORE, T.: *The Frankfurt School and its critics* (London and New York, Routledge, 2002).
- BUBNER, R.: *La filosofía alemana contemporánea*, trad. de F. Rodríguez Martín (Madrid, Cátedra, 1981).
- BUBNER, R., CRAMER, K & WIEHL, R. (eds.): *Hermeneutik und Dialektik*, B. I y II (Tübingen, J. C. B. Mohr, 1970).
- CAMPS, V. (ed.): *Historia de la ética. Vol III. La ética contemporánea* (Barcelona, Crítica, 1989).
- ECHART N. & CANEL, M. J.: “Opinión Pública y Democracia deliberativa: la propuesta de la corriente estadounidense Periodismo Cívico” en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, num. 34 (2000), pp. 61-67
- CASTILLO, R. del: *Conocimiento y acción. El giro pragmático de la Filosofía* (Madrid, Uned, 1995).
- CASSIRER, E.: *La filosofía de la Ilustración*, trad. de Eugenio Imaz (México, FCE, 1972).

- CLAUSSEN, D.: *Theodor W. Adorno. Uno de los últimos genios* (Valencia, Publicaciones de la Universidad de Valencia, 2006).
- COHEN, J. L. & ARATO, A.: *Sociedad civil y teoría política*, trad. de Roberto Reyes Mazzoni (México, FCE, 2000).
- COLOM, F.: *Las caras del Leviatán. Una lectura política de la Teoría Crítica* (Barcelona, Anthropos, 1992).
- COTTA, S.: *El hombre ptolemaico*, trad. de F. J. de Lucas (Madrid, Rialp, 1977).
- DUBIEL, H.: *¿Qué es el neoconservadurismo?*, trad. de Agapito Maestre (Madrid, Anthropos, 1993).
- *La Teoría Crítica: ayer y hoy* (Iztapalapa, México, Universidad Autónoma Metropolitana, 2000).
- DUSSEL, E.: *Ética de la liberación en la edad de la globalización y la exclusión* (Madrid, Trotta, 1998).
- ELIAS, N.: *La sociedad cortesana*, trad. de Guillermo Hirata (México D.F., FCE, 1993).
- FERRARIS, F.: *La hermenéutica* (Madrid, Ediciones Cristiandad, 2004).
- GADAMER, H.- G.: *Mito y razón* (Barcelona, Paidós, 1997).
- GEYER, C. F.: *Teoría Crítica: Max Horkheimer y Theodor W. Adorno* (Barcelona, Alfa, 1985).
- GIDDENS, A. (ed.): *Studies in Social and Political Theory* (Londres, Hutchinson, 1980).
- *La teoría social, hoy*, trad. de Jesús Alborés (Madrid, Alianza, 1990).
- GUTIÉRREZ, G.: *Ética y decisión racional* (Madrid, Síntesis, 2000).
- HAZARD, P.: *El pensamiento europeo del siglo XVIII*, trad. de J. Marías (Madrid, Alianza, 1985).



HAYEK, F.: *Los fundamentos de la libertad* (Madrid, Unión Editorial, 1975).

— *Camino de servidumbre* (Madrid, Alianza, 1990).

HELLER, A. & FEHER, F.: *Política de la postmodernidad* (Barcelona, Península, 1989).

HENNIS, W.: *Política y filosofía práctica* (Buenos Aires, Sur, 1973).

HORKHEIMER, M.: *Teoría Crítica* (Barcelona, Barral, 1973).

— *Teoría Crítica* (Buenos Aires, Amorrortu, 1974).

— *Crítica de la razón instrumental*, trad. de Jacobo Muñoz (Madrid, Trotta, 2002).

— & ADORNO, Th. W.: *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, trad. de Juan José Sánchez (Madrid, Trotta, 1994).

HUERTA DE SOTO, J.: *La Escuela Austriaca. Mercado y creatividad empresarial* (Madrid, Síntesis, 2000).

IGLESIAS DE USSEL, J. & HERRERA GÓMEZ, M. (coords.): *Teorías sociológicas de la acción* (Madrid, Tecnos, 2005).

INCIARTE, F.: *El reto del positivismo lógico* (Madrid, Rialp, 1974).

INNERATY, D.: *Dialéctica de la modernidad* (Madrid, Rialp, 1991).

ITURMENDI MORALES: *Una aproximación a los problemas del método jurídico desde la Filosofía del Derecho* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales-Facultad de Derecho de la UCM, 1983)

JAY, M.: *La imaginación dialéctica* (Madrid, Taurus, 1974).

JIMÉNEZ BLANCO, J.: "Sobre la disputa del positivismo en la sociología alemana" *Revista Española de la Opinión Pública*, 42 (1975), pp. 117-132.

KRIELE, M.: *Liberación e Ilustración* (Barcelona, Herder, 1982).

- KORSCH, K.: *Karl Marx* (Madrid, Ariel, 1975).
- LAFONT, C.: *La razón como lenguaje* (Madrid, Visor, 1993).
- LÜBBE, H.: *Filosofía práctica y teoría de la historia* (Barcelona, Alfa, 1983).
- LUCAS MARÍN, A.: *Sociología: una invitación al estudio de la realidad social* (Pamplona, Eunsa, 2004).
- LUHMANN, N.: *Teoría política en el estado de bienestar* (Madrid, Alianza, 1993).
- LYOTARD, J. F.: *La condición posmoderna* (Madrid, Cátedra, 1984).
- LLANO, A.: "Filosofía trascendental y filosofía analítica (Transformación de la metafísica)", *Anuario Filosófico*, XI, (1978).
- MARDONES, J.M.: *Razón comunicativa y Teoría Crítica: La fundamentación normativa de la Teoría Crítica de la sociedad* (Bilbao, S.E. de la Universidad del País Vasco, 1985).
- MARTINDALE, D.: *La teoría sociológica. Naturaleza y escuelas* (Madrid, Aguilar, 1979).
- MARTÍNEZ MUÑOZ, J. A.: *El conocimiento jurídico* (Madrid, Servicio de Publicaciones de la Facultad de Derecho de la UCM, 2005).
- MARX, K.: *Manuscritos: Economía y Filosofía* (Madrid, Alianza, 1979).
- MISES, L.: *Socialismo. Análisis económico y sociológico* (Madrid, Unión Editorial, 2003).
- MUGUERZA, J.: *La razón sin esperanza* (Madrid, Taurus, 1986).
- *Desde la perplejidad* (Madrid, FCE, 1990).
- NISBET, R.: *Conservadurismo*, (Madrid, Alianza, 1995).

- OLIVÉ, L.: *Estado, legitimación y crisis: Crítica de tres teorías del Estado Capitalista y de sus presupuestos epistemológicos* (Madrid, Alianza, 1988).
- PAREKH, B.: *Pensadores políticos contemporáneos* (Madrid, Alianza, 1986).
- PÉREZ DÍAZ, V.: *La esfera pública y la sociedad civil* (Taurus, Madrid, 1997).
- PICÓ, J.: *Los años dorados de la sociología* (Madrid, Alianza, 2006).
- POST, W. & SCHMIDT, A.: *El materialismo* (Barcelona, Herder, 1976).
- RAYNAUD & S. RIALS (eds.): *Diccionario Akal de Filosofía Política* (Madrid, Akal, 2001).
- REALE, G & ANTISERI, D.: *Historia del pensamiento y científico* (Barcelona, Herder, 2004).
- RECAS BAYÓN, J.: *Hacia una Hermenéutica crítica* (Madrid, Bibliotheca Nueva, 2006).
- REQUEJO, F.: *Teoría crítica y Estado social* (Barcelona, Anthropos, 1991).
- RICOUER, P.: *Ideología y utopía* (Barcelona, Gedisa, 1989).
- RIEDEL, M. (ed.): *Rehabilitierung der praktischen Philosophie. B.I, B.II* (Freiburg, Rombach, 1972-1974).
- RITZER, G.: *Teoría Sociológica contemporánea* (Madrid, McGraw-Hill, 1996).
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J. E.: *Teoría crítica y sociología* (Madrid, Siglo XXI, 1991).
- *La perspectiva sociológica* (Madrid, Taurus, 1992).

RODRÍGUEZ MOLINERO, M.: *Derecho Natural e Historia en el pensamiento jurídico contemporáneo* (Madrid, Revista de Derecho Privado, 1973).

— *Hermenéutica y Derecho. Observaciones preliminares para un adecuado planteamiento del tema* (Valencia, 1977).

— “Génesis, prehistoria y mutaciones del concepto de ideología”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº 17 (1997).

— *Introducción a la Ciencia del Derecho* (Salamanca, Librería Cervantes, 1998).

— *Introducción a la Filosofía del Derecho* (Madrid, Universidad Complutense, 2000).

RUBIO CARRACEDO, J.: *Positivismo, hermenéutica y Teoría Crítica en las ciencias sociales* (Barcelona, Humanitas, 1984).

RUÍZ SAN ROMÁN, J.: *Introducción a la tradición clásica de la Opinión Pública* (Madrid, Tecnos, 1997).

SÁNCHEZ MECA, D.: *Teoría del conocimiento* (Madrid, Dikynson, 2001).

SÁNCHEZ MUÑOZ, C.: *Hannah Arendt. El espacio de la política* (Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2003).

SCHELKY, H.: *El hombre en la civilización técnica* (Buenos Aires, Sur, 1967).

SKINNER, Q. (ed.): *El retorno de la gran teoría en las ciencias humanas* (Madrid, Alianza, 1988).

SPAEMANN, R.: *Crítica de la utopías políticas* (Pamplona, Eunsa, 1980).

— *Límites. Acerca de la dimensión ética del actuar* (Madrid, Eiusa, 2003).

STRAUSS, L.: *Derecho Natural e Historia*, trad. de (Madrid, Círculo de lectores, 2001).

UÑA, O & HERNÁNDEZ SÁNCHEZ, A.: *Diccionario de Sociología* (Essic, Madrid, 2004).

VOLPI, F.: “Filosofía práctica y neo-aristotelismo”, en *Anuario Filosófico*, 1999 (32), 315-334.

— *Enciclopedia de obras de Filosofía* (Barcelona, Herder, 2005).

WEBER, M.: *El político y el científico* (Madrid, Alianza Editorial, 1988).

— *Economía y Sociedad* (Madrid, FCE, 2002).

