

Conrado Alberto
Morales Manero

*La Teoría de la Acción
Comunicativa de Jürgen
Habermas como actual
paradigma de las
Ciencias Sociales desde
la perspectiva de las
ciencias de la discusión:
aspectos teóricos
formales y sustantivos
de este sistema*

Este artículo de carácter referativo aspira a constituirse en un instrumento teórico didáctico que permita elucidar, a los estudiantes de formación de Ciencias Sociales y Humanísticas los lineamientos generales de la colosal obra de Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*. Esta obra de perspectiva teórica reconstructivista, se presenta como una forma de *metanarrativa* o *principio explicativo* de una *teoría de la sociedad* fundada en una *teoría del lenguaje* y en el *análisis de las estructuras generales de la acción y de su fundamento racional* en el contexto del macro fenómeno de la Modernidad, y de los procesos de modernización o racionalización que tienen lugar en los sistemas estructurales de la sociedad, la cultura y el sistema de la personalidad. Es necesario resaltar, el valor autoexplicativo de la Teoría de la acción que lejos de incurrir en una selección arbitraria (a la manera de un anarquismo epistemológico) de teorías sociológicas para construir su sistema, reconstruye el desarrollo histórico de estas teorías iluminándolas en sus aciertos y principales limitaciones.

Entonces, el objetivo esencial del presente trabajo es presentar el sistema teórico crítico-social de Jürgen Habermas: *Teoría de la acción comunicativa*, y en lo posible definir, de forma general, el porqué se ha connotado a este corpus teórico en términos de sistema crítico-social, con el correspondiente análisis de sus aspectos formales y sustantivos. Se introducirá, además, una breve referencia sobre la biografía del autor y cuestiones generales de su producción científica, a propósito del criterio del historiador de la ciencia Thomas Hankins (1979), quien expone: «La biografía de un científico que nos informa sobre su personalidad, su trabajo científico y el contexto social e intelectual de su época, constituye el mejor medio para comprender las numerosas dificultades que pueblan la escritura de la historia de la ciencia...La biografía es la lente literaria a través de la que podemos contemplar este proceso». (Hankins, 1979, citado en Ritzer: *Teoría sociológica contemporánea*, 3ª ed., p. 600, Ed. Félix Varela, La Habana)

Cabe destacar que no se abordarán aquí las oposiciones fundamentales que ha enfrentado el Habermas de *Teoría de la acción comunicativa* en la crítica del filósofo alemán Ernst Tugendhat a su concepto de acción y a su ética del discurso; ni la crítica de Richard Rorty a la concepción de ciencia, modernidad y cultura de Habermas; ni la polémica con John Rawls en cuanto a las posibilidades de legitimar la ética del discurso como ética normativa en el contexto de las sociedades post-liberales.

Jürgen Habermas: una referencia metateórica ineludible

Jürgen Habermas nace en Düsseldorf, Alemania, en el año 1929. Estudió Filosofía en las universidades de Gotinga y Bonn y realizó el doctorado en la Universidad de Marburgo. En Heidelberg, impartió clases de Filosofía al igual que en Franckfurt, donde además fue profesor de Sociología. Desde 1971 hasta 1983 fungió como director en el Instituto Max Planck de Steinberg, y en 1983 regresa a la Universidad de Franckfurt para ejercer la docencia. Se jubiló en 1994, manteniéndose activo, en cuanto a la producción intelectual, hasta la fecha. En el año 2001 se le concedió el «Premio de la Paz», que otorgan anualmente los libreros alemanes. Entre sus principales obras, se pueden citar:

- *Historia y crítica de la opinión pública* (1962);
 - *Política cientifizada y opinión pública* (1963);
 - *Teoría y Praxis* (1963);
 - *Progreso técnico y mundo social de la vida* (1965);
 - *Conocimiento e interés* (1965);
 - *La lógica de las Ciencias Sociales* (1967-1970);
 - *Ciencia y técnica como ideología* (1968);
 - *La reconstrucción del materialismo histórico* (1976);
 - *Teoría de la acción comunicativa* (1981);
 - *El discurso filosófico de la Modernidad*.
 - *Nuestro breve siglo* (2001);
- y otros ensayos....

Tanto por su colaboración en el Institut für Sozialforschung de Franckfurt (fundado en 1923 por Mark Horkheimer y Theodor Adorno) como por el tipo de análisis filosófico, histórico y sociológico, Habermas se inscribe dentro de la tradición crítico-filosófico-social de la Escuela de Franckfurt, específicamente en una segunda generación de pensamiento crítico-social franckfurtiano, al igual que Herbert Marcuse. No obstante, ha manifestado un especial interés en sus investigaciones hacia determinadas orientaciones científico-analíticas, propias de la Fenomenología, el Interaccionismo Simbólico, y el Estructural-Funcionalismo como tendencia de las Ciencias Sociales; además, este autor presenta un interés marcado hacia el proyecto de la Hermenéutica filosófica trascendental – dialéctica que ha desarrollado su colega Karl Otto Apel, con el cual ha compartido la idea de sustentar el marco teórico – argumentativo y justificativo, que dé cuenta al proyecto de una «ética comunicativa», la cual constituye, en sí misma, una ética del discurso. A diferencia de otros filósofos y sociólogos modernos, no se ha partido del reconocimiento y validación *exclusivos* de un tipo de racionalidad (que se define sobre todo a partir de Kant, en la tradición de pensamiento moderno) como práctica (*Praktische Vernunft*) para la fundamentación de este proyecto; sino que, por oposición y superación de este tipo de racionalidad, se contempla la posibilidad de la existencia de una *racionalidad inter-subjetiva* que se expresa mediante los *actos de habla o de comunicación*. De este modo sustituye la problemática moderna que se centra en la conciencia subjetiva, por una reflexión crítica acerca del lenguaje. Por eso es que la Teoría de la acción comunicativa contiene una *crítica*

trascendental del lenguaje, o más específicamente de los *actos de habla*. Su intención principal es la de desarrollar una pragmática universal de los actos del habla.

El binomio de colaboración para conformar el proyecto de la ética comunicativa, Apel-Habermas, toma como punto de partida el giro lingüístico que representó la segunda fase de la obra de Ludwig Wittgenstein (que rechaza una función del lenguaje estrictamente enunciativa de proposiciones, de forma lógica e invariante que describen hechos (y no cosas), de acuerdo con sistemas de construcción lógico-formal de proposiciones descriptivas), para desarrollar la idea de que existen estructuras sintácticas y gramaticales, del mismo modo que también existe una pragmática contenida en el habla cotidiana, ya que el lenguaje, en correspondencia con este giro lingüístico wittgensteiano, es considerado como un medio de comunicación. Por lo tanto, al igual que la sintaxis y la gramática expresan los rasgos universales presentes en el lenguaje, es posible establecer una pragmática universal de los actos de habla mediante una crítica trascendental del lenguaje. Lo que Habermas propone en la *Teoría de la acción comunicativa* es la posibilidad de, al menos, conceptualizar, «una *situación ideal de habla*, que es la situación en que se superan todos los *decurso de tecnificación de la comunicación*» o deformaciones e imposiciones propias de las relaciones de poder social jerarquizadas que se reflejan en la estructura del lenguaje. Este ideal de situación comunicativa jamás podrá ser alcanzado así como se descarta, objetivamente, la posibilidad de un sujeto trascendental de comunicación en el sentido kantiano que encarne una *comunidad ideal de habla*; pero, no obstante, la construcción fundamentada de esta utopía permite vislumbrar las potencialidades de un trascender intrahistórico, como una superación del estado actual en que se encuentra la sociedad moderna, alienada por vía de la incomunicación y la falta de consenso y/o acuerdo comunicativo de todos los involucrados en el proceso de interacción socio-comunicativa, en lo que respecta tanto al diálogo político, cultural, étnico, de participación económica, etc., sostenido a nivel macro-social; como en lo concerniente al diálogo sostenido a niveles de comunicación más elementales como el ínter e intra grupal, o interpersonal.

La *ética del discurso*, como Habermas llama a esta propuesta que comparte en sus puntos fundamentales con Karl Otto-Apel, no aspira a delinear el contenido de las normas morales o los

ideales de vida buena, sino a ejercer una función crítica y legitimar o no los acuerdos políticos, económicos y sociales alcanzados dentro de cada comunidad histórica o entre las naciones. En este sentido se puede decir que es una ética procedimental o formal, ya que parte de la reformulación del imperativo categórico kantiano¹ que formalmente expresa una norma que considera incondicional, necesaria y absoluta, y que debe ser el fundamento racional de toda conducta moral: «Obra como si la máxima de tu acción pudiera ser erigida, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza» (Kant, 1989, p. 36). Esto indica que las *opciones morales* sólo son válidas si pueden ser adoptadas por todos y en todo momento. Para Kant, el imperativo categórico es un mandato que debe ser obedecido como un deber moral, por encima de los impulsos individuales, con el fin de alcanzar una sociedad humanitaria basada en la *razón* y creada por la voluntad. Aquí la *razón* es dialógica; esto significa que no puede haber excluidos en la interacción comunicativa, y que los argumentos deberán ser articulados sobre un supuesto intencional de comprensión/entendimiento (*verständigung*), en búsqueda del acuerdo (*einigung*) comunicativo.

En el ensayo titulado *Ciencia y técnica como ideología*, el cual precede en orden cronológico a su obra *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas enuncia la definición de un tipo de acción social opuesta, en sus orientaciones y fundamentos racionales, a otro tipo de acción social definida por Max Weber como «acción racional con respecto a fines» que se circunscribe directamente a una tipología-ideal de acción fundamentada racional y pragmáticamente, en cuanto esta constituye una acción de tipo estratégica que comprende solamente la racionalidad de los medios-fines, y que está exenta, además, de toda valoración axiológico-

¹ El imperativo categórico, según como define Kant en «Fundamentos de una Metafísica de las costumbres», es «[...] aquel que representa una acción por sí misma como objetivamente necesaria, sin referencia a ningún otro fin» y que expresa formalmente una norma que considera incondicional, necesaria y absoluta, que debe ser el fundamento racional de toda conducta moral: «Obra como si la máxima de tu acción pudiera ser erigida, por tu voluntad, en ley universal de la naturaleza». En otras palabras, las opciones morales sólo son válidas si pueden ser adoptadas por todos y en todo momento. Para Kant, el imperativo categórico es un mandato que debe ser obedecido como un deber moral, por encima de los impulsos individuales, con el fin de alcanzar una sociedad humanitaria basada en la razón y creada por la voluntad.

normativa en el decurso del proceso de «su orientación hacia el éxito». El análisis basado en esta oposición de ambas tipologías de acción, es esencial para entender el rango de fundamentación racional (grados de racionalización) que, tanto en el sentido negativo de «tecnificación» e «instrumentalidad», como en el sentido de una racionalidad de tipo «ético-discursiva» que opera sobre el trasfondo de un «mundo de la vida» estructurado simbólicamente, condiciona en mayor o menor grado toda disposición de acción en los agentes sociales que intervienen en la interacción social; ya sea ésta de tipo «racional con respecto a fines» (actividad teleológica), o «ético discursiva u orientada al acuerdo» (acción comunicativa), respectivamente. Los conceptos de acción y racionalidad «comunicativa», son desarrollados en «Teoría de la acción comunicativa» en el contexto de la revisión y ampliación habermasiana, del excurso que hace Max Weber sobre el fenómeno del Racionalismo Occidental, y de la identificación de este fenómeno, por el propio Weber, con un tipo de racionalismo exclusivamente pragmático (razón práctica). De ahí que, una aproximación descriptiva-analítica a los supuestos científico-filosóficos de la «Teoría de la acción comunicativa» puede ser definida provisionalmente como una exégesis sistemática y reconstructiva, de las teorías sociológicas de la racionalidad y de la acción que parten del Max Weber de «*Economía y Sociedad*»; pero sobre todo, como una teoría argumentada que se instaura sobre las bases de una necesaria contextualización, dentro de la dimensión cronotópica que abarca todos los procesos que tienen lugar en el macro-fenómeno que es la Modernidad; procesos que son descritos por el Weber de *Ensayos sobre Sociología de la Religión* teniendo como *explicandum* el fenómeno histórico de la racionalización (religiosa, cultural y social), en el cual Weber intenta leer y aprehender las repercusiones que el progreso científico-técnico tiene sobre el marco institucional de las sociedades que se encuentran en un proceso de modernización. Desde el punto de vista estrictamente filosófico, Habermas ha reconocido en el referente aporético de la tradición del pensamiento moderno filosófico alemán que va de Kant hasta Hegel (y particularmente en el último) la identificación del fenómeno de la Modernidad en su relación indisoluble con el Racionalismo Occidental. En *El discurso filosófico de la modernidad*, Habermas (1976) afirma que: fue Hegel el

primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad; a Hegel será menester recurrir, por tanto, si queremos entender qué significó la interna relación entre modernidad y racionalidad», y luego: «Hegel está convencido de que la época de la Ilustración que culmina en Kant y en Fichte no ha erigido en la razón sino un ídolo; ha sustituido equivocadamente la razón por el entendimiento o la reflexión y con ello ha elevado a absoluto algo finito. Lo infinito de la filosofía de la reflexión no es en realidad sino algo puesto por el entendimiento, una razón que se agota en la negación de lo finito» (p. 11), lo que ilustra *grosso modo*, las interpretaciones kantianas y hegelianas del proyecto *racionalizante* de la Ilustración (*Aufklärung*) y el auto-cersoramiento dialéctico-negativo que en Hegel se identifica, en la autocomprensión o autoconocimiento de la conciencia y el espíritu de la Modernidad como proyecto devenido cosificación de sí, en el despliegue de éste sobre la realidad a través de los procesos de la interacción y el trabajo,² que en el sistema hegeliano constituyen categorías dialécticas que representan una mediación en el tránsito del espíritu subjetivo al espíritu objetivo.

Habermas, por su parte, desde la dimensión tanto teórica como metateórica de la Teoría de la acción comunicativa, trata de explicitar la interconexión existente entre una teoría de la racionalidad y una teoría de la acción, con el objetivo de mostrar las implicaciones que ha tenido la evolución en la exégesis del concepto de racionalidad, al ser transferida del ámbito del pensar filosófico tradicional a los apartados específicos de las Ciencias Sociales en la Era Moderna. Sobre todo, porque en esta transferencia se encuentra contenida la problemática de la racionalización-cosificación que se sitúa dentro de una línea de pensamiento sociológico determinada por Kant y Hegel, y que partiendo de Marx y pasando por Weber, conduce hasta Luckás y la Teoría Crítica. Habermas destaca en su argumentación el cambio de paradigma que se operó con George Herbert Mead y Emile Durkheim, en cuanto a replantear la teoría weberiana de la racionalización liberándola de la aporética de la filosofía de la conciencia, lo cual ha implicado que los «conceptos de racio-

² Interacción y trabajo, son categorías que implementa Hegel en su «Lógica», para significar la necesaria *mediación* que se produce entre el espíritu subjetivo en su transición a espíritu objetivo u objetivado. Mediación que constituye, por la naturaleza racional de estos procesos, un elemento de *cosificación* (*entäuserung*).

nalidad y de acción» substancialmente filosóficos, hayan devenido «conceptos sociológicos de acción fundamentados racionalmente»; y en el caso específico de la Teoría de la acción comunicativa, éstos hayan sido reformulados en conceptos/categorías, axiales a los conceptos weberianos de acción social, y de racionalidad práctica, pero en un sentido trascendental. Trascendental porque se está poniendo en juego un concepto de acción (comunicativa) que implica una fundamentación ético-racional el cual libera el fundamento ético-axiológico inmanente a toda acción humana, de los factores de tecnificación e instrumentalización que han penetrado, en calidad de ideologías, en la esfera de valor cultural práctico-moral de la sociedad y de la personalidad.

El ensayo de Jürgen Habermas *Nuestro breve siglo* reivindica, y crea toda una razón argumentativa sobre la posibilidad de existencia de una solidaridad civil universal (*Weltbürgerliche Solidarität*) como vía de integración sistémico-social que, desde la voluntad performativa civil (en sentido axiológico-normativo sobre los procesos que tradicionalmente son regulados por las elites de poder políticas), pueda incidir directamente en las instancias gubernamentales como un medio de reglamentar políticamente los procesos de mundialización de la economía que se han desencadenado bajo la forma de la internacionalización del capital y el neoliberalismo desenfrenado. Claro que, el efectivo consensus político universalmente necesario para ejercer una fuerza reguladora sobre estos procesos que han escapado al control de los Estados Nacionales (porque estos mismos se han visto amenazados bajo la posibilidad de su disolución), sería el último eslabón de un proyecto que históricamente Habermas ha conceptualizado como una sociedad civil conformada a través de procesos estructurales de integración social, regidos por una voluntad de *acción* comunicativa determinada en su plena racionalidad moral, no ideológica. Los plexos de integración social, bajo las máximas de un imperativo categórico kantiano, darían lugar a la materialización de estructuras de conciencia cosmopolitas y solidarias que, según Habermas (2001) «bajo la presión de un cambio efectivo de la conciencia de los ciudadanos en la política interior, podrán transformar a los actores capaces de una acción global, para que se entiendan a sí mismos como miembros de una comunidad que sólo tiene una alternati-

va: la cooperación con los otros y la conciliación de sus intereses por contradictorios que sean. Antes de que la población misma no privilegie este cambio de conciencia por sus propios intereses, nadie puede esperar de las élites gobernantes este cambio de perspectiva: de las relaciones internacionales a una política interior universal». (p. 17)

El contexto evidentemente ha cambiado, porque el neoliberalismo económico significa el desafío más importante para el orden social y político de la Europa surgida de la postguerra. En un inicio, el discurso político-filosófico de Habermas (en el período de su obra comprendido entre la década de los sesenta y ochenta) en defensa del Estado nacional y del orden económico-político liberal, se planteaba la disyuntiva de ¿cómo aprovechar efectivamente el descubrimiento y la localización de mercados que se regulan a sí mismos, sin tener que cargar con las distribuciones desiguales y los costos sociales que han sido, a su vez, irreconciliables con las condiciones de integración de las sociedades liberales y democráticas?. Así puede definirse el compromiso ideológico de Habermas, con respecto al valor axiológico-normativo de una teoría social, que a la par de representar la defensa más sólida del orden económico-político y social del liberalismo europeo, intenta erigirse como crítica de la Modernidad, sin abandonar el proyecto *progresista* de la Ilustración reorientándolo en sus fundamentos morales y humanistas, los cuales han entrado en crisis. Se trata de eliminar los rezagos de los procesos de cientificación y tecnificación que han actuado legitimándose como ideologías a través de los procesos de racionalización-cosificación social que se han sucedido en la Modernidad bajo diferentes aspectos; pero sin perder de vista el proyecto mismo de la Ilustración que la tradición del pensamiento de la dialéctica negativa propia de Hegel, Weber, Horkheimer, Adorno, y Marcuse principalmente, ha declarado en quiebra, propugnando su definitivo abandono en vista de las consecuencias históricas que ha presentado, en cuanto evidencia el fracaso y negación de un proyecto de auténtica emancipación, justicia y equidad para la moderna sociedad humana, tal y como se proclamó en la *Aufklärung* (Ilustración). Habermas no es radical en el sentido de la apocalipsis visionaria de la crítica hegeliana o franckfurtiana, que reduce la *crítica de la Modernidad* a una crítica de la modernización. Él contempla en la sociedad capitalista moderna y en el Estado de Bienestar (*Welfare State*) la realización de este proyecto,

el cual indefectiblemente debe ser corregido; sobre todo en lo concerniente a las implicaciones que ha tenido la gradual penetración de un tipo de racionalidad científico-técnica en las esferas de valor culturales-práctico-morales y estético-expresivas dentro de los planos de los sistemas de la personalidad, de la sociedad, y en general, de la cultura, donde se racionalizan instrumental y funcionalmente, las disposiciones para la acción dentro de los sistemas centrales (de acción) que fijan las estructuras de la sociedad: la economía capitalista, el Estado moderno, y la familia nuclear.

Luego, la teoría de la racionalidad (sistematizada por Habermas en conceptos de acción y de orientaciones racionales de ésta), representa la piedra angular de una teoría crítica de la sociedad, que centra lo que Habermas (1999) denomina «acceso a la problemática de la racionalidad», «[...] dentro de la perspectiva evolutiva del nacimiento de la comprensión moderna del mundo» (p. 9). En la contraportada de las ediciones correspondientes a la primera y segunda partes de la «Teoría de la acción comunicativa» se hace referencia a «tres pretensiones fundamentales» que constituyen las principales directrices que rigen el proyecto de teoría crítico-social, contenido en potencia dentro del sistema teórico socio-comunicativo de Habermas; las cuales resumen sus principales orientaciones teórico-metodológicas dentro del proyecto de elaborar progresivamente una teoría crítica de la modernidad. Tales pretensiones se citan textualmente a continuación:

1. Desarrollar un concepto de racionalidad capaz de emanciparse de los supuestos subjetivistas e individualistas que han atezado la filosofía y teoría social moderna;
2. Construir un concepto de sociedad en dos niveles que integre los paradigmas de sistema y mundo de la vida;
3. Elaborar una teoría crítica de la modernidad que ilumine sus deficiencias y patologías, y sugiera nuevas vías de reconstrucción del proyecto ilustrado en vez de propugnar su definitivo abandono. (citado en contraportada de: *Teoría de la acción comunicativa*. I y II, Ed. Taurus, Madrid, 1999).

La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas: aspectos teóricos formales del sistema

Habermas se orienta sobre la definición conceptual de lo que es descrito por Max Weber como el proceso de Racionalismo

Occidental, dentro del contexto de la *Vorbemerkung* o *Introducción* a la compilación de los ensayos de *Sociología de la Religión*, para posteriormente realizar una lectura crítica sobre la teorización weberiana de este fenómeno. Para Weber la elucidación del «problema de la historia universal», que marca la diferencia esencial entre Occidente y el Oriente en cuanto a las determinaciones causales de la orientación racional de la vida cultural del primero, constituye el referente puntual del esclarecimiento de la naturaleza excepcional de este proceso. La evolución de las esferas culturales de valor modernas: científica, económica, política, jurídica, moral y artística, adquiere un elemento racionalizador que se universaliza a *posteriori*, en el transcurso de la Modernidad, como conciencia de la práctica histórica; es decir, como conocimiento y sistematización de una *praxis* que supone previamente la institucionalización de un tipo de racionalidad cognitivo-instrumental que nace de la «comprensión científico-moderna del mundo» como forma de racionalidad, a la que le sucede una racionalización extensiva a los ámbitos de las restantes esferas de valor. Esto es, en esencia, lo que Weber denomina la racionalización cultural de la cual surgen las «estructuras de conciencia típicas de las sociedades modernas», y que se extiende a los componentes *cognitivos*, estético-expresivos, y moral-evaluativos de la tradición religiosa, donde precisamente las cuestiones cognitivo, normativo y expresivas, primeramente se escinden de las imágenes religioso-metafísicas en las que estaban insertas, y comienzan a operar independientemente, desplegando su propia «*lógica interna*». El racionalismo occidental supone una racionalización religiosa como primer momento de la racionalización cultural; pero en el *excurso* de esta última, se impone la necesaria transformación de la racionalización cultural en racionalización social, como *explanandum* de la materialización institucional de estas nuevas estructuras de conciencia moderna, que surgen a partir del desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo.

Según Habermas, la descripción y análisis de los procesos fenómenos constitutivos de, lo que en palabras de Weber sería esta «índole específica del racionalismo de la cultura occidental», parten de nuevas formas de racionalidad que tienen su origen en los procesos de racionalización religiosa y los fenómenos de desencantamiento de la imagen metafísico-religiosa del

mundo y ascenso de la *concepción* teológico-soteriológica religiosa protestante, que conllevan a un complejo proceso de *racionalización cultural* dados como procesos de modernización de la sociedad. La consiguiente penetración de formas de racionalización constitutivas de dicha racionalización cultural, en los niveles de la sociedad, la cultura y el modo de vida personal, la analiza Habermas apoyándose en la distinción estructural que hace el sociólogo estructural-funcionalista Talcott Parsons, de estos niveles.

La reconstrucción habermasiana de la tesis de la *racionalización* que se opera en la *Cultura Occidental*, se acerca más a Weber, que al propio Marx; y en esto incurre Habermas de forma consciente porque precisamente, como hace en *El discurso filosófico de la modernidad*, intenta reproducir fielmente el análisis weberiano sobre las base de un análisis de tipo descriptivo de procesos acumulativos para demostrar a través de las lecturas de Marx, Luckás y la Teoría Crítica (específicamente en la obra de Adorno, Horkheimer y Marcuse) sobre la problemática de la racionalización-cosificación que, al quedar velado los procesos de carácter cualitativo que involucran relaciones de interacción en el campo de la producción y de la comunicación en general, acaecidos en estos sistemas, se imposibilita el enunciado de orientaciones axiológicas válidas de acción. Esto ha llevado a Habermas a una relectura de Marx a través de Georgy Luckás, para fundamentar la tesis de la racionalización-cosificación. La interpretación weberiana de la «modernización de la sociedad» es la misma que han implementado los sociólogos contemporáneos de la revisión racionalista, tecnocrático-positivista de la sociedad y economía industrial (Raymond Aron, Daniel Bell, Galbraith, etc.) para identificar en el racionalismo pragmático el tipo de racionalidad que ha penetrado como plexos de acción en los niveles de sociedad, cultura y personalidad.

Por lo pronto, se propone indagar en los aspectos relacionados con la *concepción* sociológica habermasiana «de la acción comunicativa y su fundamento racional», para tener una referencia explícita de cuáles son las directrices teóricas/conceptuales implícitas en una teoría de la acción comunicativa y su fundamento racional. Las directrices teóricas son enunciadas preliminarmente a continuación:

1. Una teoría sociológica de la acción que incluye cuatro definiciones de tipos de acción

- acción teleológica (que ocupa desde Aristóteles el centro de la filosofía de la acción).
- acción regulada por normas.
- acción dramaturgica.
- acción comunicativa.

De aquí se destaca el concepto de la *acción comunicativa* que estructura Habermas correlativamente a una concepción analítica del lenguaje y del entendimiento-comprensión (*verstän-digung*) lingüístico, que presupone el logro del *acuerdo* intersubjetivo entre los participantes u actores de la comunicación. En específico, los conceptos de: acción orientada al acuerdo (*verstän-digungsorientiert*) y lenguaje orientado al entendimiento, son de interés para la reflexión socio-comunicológica sobre este concepto de acción. La *teoría de los actos de habla*, de Austin y Searle, es otro aspecto teórico relevante dentro de la articulación del concepto de acción comunicativa, por aportar una perspectiva analítica sobre el estudio de las expresiones lingüísticas a través de procedimientos usuales de la lógica y la filosofía lingüística, teniendo en cuenta que para Habermas, los actos de habla como «unidades básicas de comunicación», constituyen acciones comunicativas fundamentadas racionalmente. Si realizar *actos de habla* es tomar parte «conscientemente» en una forma de conducta gobernada por reglas, esto constituye una forma de comportamiento distintivo de otro tipo de acciones. Esto se debe a que el concepto habermasiano de razón, es el de razón como discurso; como argumentación. La racionalidad comunicativa-discursiva como fundamento de la acción comunicativa, supone que los actores de la comunicación no puedan hacer uso del lenguaje de forma *racional* «si no es en un proceso de argumentación, y si lo hace es como una derivación, de lo que él cree que es la argumentación en su sentido primario, y eso sería la argumentación discursiva entre diferentes personas». Los actos de habla, en cuanto acciones comunicativas, tienen una estructura reflexiva, al estar condicionados necesariamente por un comportamiento de entendimiento intersubjetivo donde el oyente comprende el significado de lo dicho y acepta la emisión o manifestación simbólico-comunicativa (acto de habla) del hablante como válida.

2. Una teoría sociológica de la racionalidad que se complementa a la concepción sociológica de la acción comunicativa

Donde se parte de una revisión crítica de la concepción filosófica tradicional de la *racionalidad práctica* (Weber) definida también en la tradición franckfurtiana (Adorno, Horkheimer, Marcuse, etc.) como *racionalidad funcionalista* (cognitivo-instrumental), que ha penetrado en los niveles de la sociedad, la cultura y la personalidad a través de los procesos de modernización (racionalización-cosificación), afectando a las esferas culturales de valor: científico-técnicas, estético-expresivas, y práctico-morales. Tales conceptos axiales al concepto de racionalidad práctica son:

- racionalidad práctica de medios o racionalidad instrumental.
- racionalidad práctica de elección de fines o racionalidad electiva.
- racionalidad práctica de orientación por valores o racionalidad normativa.

En contraposición a esta tríada de conceptos axiales al de racionalidad práctica, Habermas construye un concepto de racionalidad comunicativa complementario al de acción comunicativa. La *racionalidad comunicativa* puede entenderse como un tipo de actitud o comportamiento lingüístico comunicativo entre dos sujetos capaces de lenguaje y de acción. Constituye el fundamento de la acción comunicativa en cuanto está contenida implícitamente en la estructura del habla humana (actos de habla), lo que implica que aquél que comprende la relación interna entre los requisitos de validez y el compromiso respecto a intercambiar emisiones simbólico/comunicativas (actos de habla) se está comportando racionalmente, de acuerdo con los principios pragmático formales de una *ética de la argumentación*. Y no solamente en una dimensión de relaciones lógicas entre proposiciones y acciones (coherencia) sino en una dimensión de relaciones dialógicas (pragmáticas) entre diferentes hablantes. Esto también implica que la racionalidad comunicativa es también una actitud racional específica que los individuos adoptan hacia otros y hacia sí mismos como una actitud de reconocimiento mutuo. Tal concepto apunta a la perspectiva comunicológica de la intersubjetividad comunicativa que Habermas ha tra-

tado de fundamentar en «*Teoría de la acción...*», con la cual funda su *teoría social*, tomando como base una *teoría de la comunicación*, aunque no desde una óptica reduccionista.

«La reproducción de la sociedad en su conjunto no puede elucidarse de forma suficiente a partir de condiciones de la racionalidad comunicativa; lo cual no es óbice para que desde esas condiciones sí que pueda estudiarse la reproducción simbólica del mundo de la vida de los grupos sociales cuando se alumbró a éste desde su propia perspectiva interna».

Se hace imprescindible hacer alusión a la exégesis crítica que efectúa Habermas sobre la «*concepción de mundo de la vida*» extraída: 1) de la tradición fenomenológica husserliana, específicamente de la concepción de mundo de la vida que desarrolla Alfred Schütz; y 2) de la *teoría analítica de la ciencia* de Karl Popper (con la *teoría de los tres mundos*) y las correcciones que, esta última, hace su discípulo I. C. Jarvie.

Habermas plantea que el concepto de *mundo de la vida* es complementario al de *acción comunicativa* porque en el plano de la acción, los actores aparecen como *entidades* en el mundo (como objetos u oponentes) adoptando una actitud prerreflexiva. Por otra parte, en calidad de interactuantes (hablantes y oyentes) «*adoptan una actitud realizativa en que salen al encuentro como miembros del mundo de la vida intersubjetivamente compartido de su comunidad de lenguaje*». Por otra parte, Habermas relaciona el mundo de la vida con los tres mundos (objetivo, subjetivo y social) que en la acción orientada al entendimiento, los sujetos ponen de base de las definiciones comunes que hacen tomando como referente los tres estados ontológicos de mundo,³ articulados en el trasfondo del mundo de la vida. Analizando — como plantea Habermas — «*los modos de empleo del lenguaje, puede acla-*

³ Habermas libera el «concepto de mundo» de sus limitativas connotaciones ontológicas a diferencia de Popper, quien introduce diversos conceptos de mundo para deslindar diversas regiones del «ser» dentro de un único mundo objetivo. En publicaciones posteriores, Popper hace hincapié en que no debe hablarse de diversos mundos, sino de un solo mundo con los índices 1, 2, 3. Habermas continúa refiriéndose a los tres mundos, que a su vez, no deben ser confundidos con el mundo de la vida. De ellos sólo uno, el mundo objetivo, puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos; sólo uno de ellos mantiene, pues, la significación ontológica en sentido estricto de un universo de entidades. No obstante, son los tres mundos los que constituyen conjuntamente el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los

rarse que significa que un hablante, al ejecutar uno de los actos de habla estándar, entable una relación pragmática...

- con algo en un mundo objetivo (como totalidad de las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos) o
- con algo en el mundo social (como totalidad de las relaciones interpersonales legítimamente reguladas) o
- con algo en el mundo subjetivo (como totalidad de las propias vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado y que el hablante puede manifestar verazmente ante un público), relación en las que los referentes del acto de habla aparecen al hablante como algo objetivo, como algo normativo, o como algo subjetivo».

La Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas como actual paradigma de las Ciencias Sociales desde la perspectiva de las ciencias de la discusión

Para inaugurar un nivel de comprensión de lo que representa la *Teoría de la acción comunicativa*, y en general la obra de Habermas, dentro de la perspectiva sociológica de las *ciencias de la discusión*, se referirá las directrices filosófico-conceptuales que animan el debate de las *ciencias de la discusión*, y que reproduce la *Teoría de la acción comunicativa*, contextualizando y enriqueciendo la discusión en el ámbito de la postmodernidad. Tales directrices son:

1. La *concepción moral del mundo (moralsweltsanschauung)* en la Modernidad a partir de Kant.
2. La problemática de la «*concepción del mundo*» que introduce de una forma peculiar la Fenomenología como filosofía científica, y más aún, como «*filosofía de mundo*», tal y como es

proceso de comunicación. Con este sistema de referencia, los participantes determinan sobre qué es posible en general entenderse. Los participantes en una comunicación que se entienden entre sí sobre algo, no solamente entablan una relación con el mundo objetivo, como sugiere el modelo comunicativo imperante en el empirismo. En modo alguno se refieren tan sólo a algo que tenga lugar o que pueda presentarse o ser producido en el mundo objetivo, sino también a algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan un sistema de mundos co-originarios. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan (como sugiere la división popperianas en funciones superiores e inferiores del lenguaje) un nivel en que pueden exponer estados de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de la exposición, apelación y expresión, están a un mismo nivel evolutivo.

comprendida por Husserl, Heidegger, y Gadamer (este último dentro de su proyecto hermenéutico).

3. El *giro lingüístico* que se produce en la obra de Ludwig Wittgenstein, y que marca la transición de una «*filosofía del lenguaje*» a una «*filosofía lingüística*», donde el supuesto del lenguaje es considerado como una estructura del «*mundo de la vida*» (*lebenswelt*) como horizonte donde se asienta la comunicación.
4. La reflexión filosófica y social característica de la «Escuela de Frankfurt» (Adorno, Horkheimer, Benjamín, Marcuse, Habermas), que desemboca en el proyecto de una Teoría Crítica de la Modernidad, inscrita en una tradición que se define como marxista crítico-revisionista del «*racionalismo*» de tipo hegeliano que parte del fenómeno de la *Modernidad*, «*de su conciencia del tiempo y de la necesidad de su autocensuramiento*». (Habermas, 1990, p. 11)

Se comenzará por el análisis del problema de la *concepción moral de mundo* o *imagen moral de mundo* kantiana, según la exégesis que hace Habermas del universalismo abstracto de la ética implícita en la *Weltsanschauung* del filósofo de Krönisberg. La interpretación que hace Habermas respecto a esta *imagen moral*, puede considerarse como una reivindicación del *universalismo abstracto* de la ética kantiana ante la objeción hegeliana que expresa la ineficacia del *imperativo categórico* frente a la naturaleza de lo individual necesario, si al exigir la separación de lo universal respecto a lo particular, los juicios válidos conforme a tal principio (de lo universal) «*tienen que resultar insensibles a la naturaleza particular y al contexto del problema que en cada caso se pretende solucionar y, por ende, permanecer externos al caso particular*» (Habermas, 1995).

Hay que destacar que Habermas, en el libro *Aclaraciones a la ética del discurso*, extiende tal reivindicación frente a las objeciones más contundentes de Hegel contra el carácter universal de dicha ética; a saber:

1. *contra el formalismo*: que presupone interpretaciones tautológicas de la máxima moral (imperativo categórico)
2. *contra la impotencia del simple deber*: en cuanto exige una rigurosa separación entre el deber-ser y el ser, lo cual no le permi-

te articular, en calidad de principio moral, ninguna orientación práctica de cómo obrar moralmente.

Habermas (1995), en «Aclaraciones...», al explicar en qué consiste la *ética del discurso*, enuncia dos principios morales (<D> y <U>) efectivos para determinadas situaciones de comunicación continentales de *presupuestos de argumentación*:

<D> - sólo pueden pretender validez aquellas normas que pudiesen contar con el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico.

y <U> - en el caso de normas válidas los resultados y consecuencias laterales que, para la satisfacción de los intereses de cada uno, previsiblemente se sigan de la observancia general de la norma tienen que poder ser aceptados sin coacción alguna por todos.

No se profundizará en la cuestión de la argumentación sobre la validez de la exégesis habermasiana, muy discutida por cierto, sobre las situaciones de comunicación que exigen la (re) formulación del imperativo categórico, sino que se destacará la tesis sostenida en la ética del discurso, en lo tocante a todo aquel que tenga la intención de participar en una *argumentación*: la de la aceptación implícita de «presupuestos pragmático-universales que tienen un contenido normativo; el principio moral puede deducirse entonces del contenido de estos presupuestos de la argumentación». (Habermas, 1995)

He aquí que Habermas postula entonces el carácter abstracto de la moral individual, en el contexto de la interacción de sujetos capaces de lenguaje y acción (orientadas al acuerdo y al entendimiento), ya que la moral individual se encuentra envuelta en la *eticidad* (*Sittlichkeit*) concreta, de un concreto *mundo de la vida* como horizonte donde se asienta la comunicación:

«Ciertamente, las ideas básicas de trato igual, solidaridad y bien común, en torno a las que giran todas las morales, también en las sociedades premodernas vienen ya inscritas en las condiciones de simetría y expectativas de reciprocidad de toda práctica comunicativa cotidiana, y ello en la forma de presupuestos pragmático-universales y necesarios de la acción comunicativa. Sin estas suposiciones idealizadoras, no puede nadie, por represivas que sean las estructuras sociales en que se encuentre, actuar orientándose al entendimiento. Sobre todo en el reconocimiento recíproco de sujetos capaces de responder de sus actos,

que orientan su acción por pretensiones de validez, están presentes las ideas de justicia y solidaridad. Pero estas obligaciones normativas no trascienden de por sí los límites del mundo de la vida concreto de la familia, del clan, de la ciudad, o de la nación. Esos límites sólo pudieron o pueden romperse en los “discursos”, es decir, en el habla argumentativa, en la medida en que éstos quedan institucionalizados en las sociedades modernas. Las argumentaciones alcanzan per se, allende los mundos de la vida particulares; pues en sus presupuestos pragmáticos queda generalizado, abstraído y des-limitado el contenido normativo de los presupuestos de la acción comunicativa, haciéndoselo extensivo a una comunidad ideal de comunicación (como dice Apel siguiendo a Peirce) que incluye a todos los sujetos capaces de lenguaje y de acción». (Habermas, 1995)

Pero indiscutiblemente, el universalismo abstracto de la ética kantiana, debió ser superado por vía, a su vez, de la superación de la concepción psicologista de la subjetividad, hacia una concepción trascendental, o al menos trans-subjetiva, que diera paso al concepto de intersubjetividad. La teoría de conocimiento de Kant, al definir la *subjetividad psicológica* como conciencia empírica o *psicológica* perteneciente al mundo de las formas fenoménicas, si bien vislumbra la posibilidad de tránsito de la conciencia psicológica a una *conciencia gnoseológica* que representa la unificación de toda *conciencia empírica*, y de su identidad en una *conciencia «pura o trascendental»*, (que es en último término la posibilidad de todo conocimiento), no puede dar cuenta de una noción del noúmeno o de la «*cosa en sí*», a no ser por el postulado de la *razón pura práctica*, estructurado monológicamente. Encerrada en la conciencia trascendental que da cuenta sólo de sí, en cuanto unidad sintética de apercepción, la posibilidad de conocimiento intersubjetivo permanece anulada. Esto es algo que la posterior tradición Fenomenológica que parte de Hegel, Husserl, Heidegger y el propio Gadamer, le reprochan al idealismo kantiano: «[...] ni Kant ni el idealismo se plantearon nunca este problema de la intersubjetividad, que —de nuevo— tiene su origen en la misma paradoja fundamental de la identidad necesaria y al mismo tiempo diferencia necesaria entre subjetividad psicológica y subjetividad trascendental, de funciones y facultades psíquicas y trascendentales» (Hoyos, 2002, p. 123). Por eso Husserl en sus *Conferencias de Praga* (noviembre de 1935),

dedica una reflexión al tema de la comunicación como una de las aristas de la doble autocomprensión del hombre, que se piensa a sí mismo y se auto-reconoce en la dimensión de la intersubjetividad:

«(...) no puedo pensarme sin otros, sin comunidad con ellos. Nacido en una comunidad debo a la comunicación constante con los otros sujetos el contenido de mis respectivas representaciones del mundo. Por esto, desde un principio, el mundo tiene para mí y para cualquiera el sentido de “mundo para todos”. ¿Pero por otro lado, no es mi conciencia desde la cual en último término, es decir trascendentalmente, tienen sentido y validez los otros? ¿Dónde está en mí el camino trascendental hacia los otros, hacia la comunicación con ellos? ¿Cómo debe pensarse dicho camino?». (Husserl, 1935 citado en Hoyos, 2002, p. 123)

El proyecto científico-filosófico de la Fenomenología en general, abre nuevas perspectivas de solución a la crisis que ha experimentado el pensamiento moderno, y en general la cultura en Occidente ante la positivización de las ciencias, y en especial las ciencias sociales. El programa husserliano que define al proyecto fenomenológico de «volver a las cosas mismas», es un intento de recuperar al hombre en su subjetividad «dadora de sentido y garante de objetividad»; es un «retorno al modo originario de darse el mundo y los objetos en él, hasta poder caracterizar dicho darse como mundo de la vida» a través de la experiencia de sentido humana y el objetivarse de ésta a través de la interacción social. Pero sobre todo, en el ámbito de la crítica al estado actual de las ciencias sociales y al método de investigación científico propio del positivismo naturalista, la fenomenología representa una tematización de las ciencias humanísticas en el contexto del mundo de la vida, el cual la fenomenología, pretende constituir a través de las funciones de una subjetividad trascendental (*ego cogitans*): la intencionalidad, la intuición categorial y el sentido originario del *a priori*.

Tampoco aquí se desarrollará una fundamentación sobre los alcances epistemológicos de estas categorías fenomenológicas, en el marco de lo que el propio Husserl (1935) denomina «teoría egológica-trascendental de la constitución del ser» (p. 41). Dichas categorías se asientan sobre el supuesto cartesiano de la posibilidad del conocimiento inmediato, particular e independiente de la experiencia, y hacen patente al mundo como objeto

trascendente al análisis intencional del *ego cogitans*, que contempla las actualidades y potencialidades en las cuales se constituye tal objeto como unidad de sentido. Lo importante aquí, es que consecuentemente a la tradición metafísica cartesiana, Husserl recurre a un giro ontológico que apunta hacia la subjetividad trascendental, es decir, hacia el *ego cogito* para afirmar la existencia del mundo (en esto va más allá de Descartes) sobre una base de «*ser*» anterior de sí. La constitución fenomenológica del mundo/objeto es la consideración universal del *ego* bajo el punto de vista de la identidad del objeto, que no es negada solipsísticamente, pero es sometida al criterio de validez de la subjetividad trascendental.

Las interpretaciones críticas sobre la teoría del conocimiento husserliano, han convenido en destacar que la pretensión de la fenomenología en cuanto constituir como suyo el tema del mundo, y su constitución ontológica, no resulta suficiente para articular una teoría sobre la constitución del mundo de la vida como «construcción social de la realidad».

«En sus inicios “las cosas mismas” de las que quería ocuparse la fenomenología parecían ser más bien las vivencias intencionales de la conciencia, que aunque tienen su correlato objetivo en el mundo, de todas formas pertenecen a la vida de conciencia, por lo cual pudiera pensarse que el tema de la fenomenología en sus inicios hubiera sido la conciencia intencional». (Hoyos, 2002, p. 105)

Aquí sigue manteniéndose en vilo la posibilidad de plantear una solución, cuya exigencia objetivista permitiera constituir una teoría de la experiencia que pueda dar cuenta de una concepción de la práctica social y su fundamento ético de la responsabilidad; además de que pueda justificar plenamente la constitución de una intersubjetividad en el mundo de la vida basada en esta práctica social, que suponga un proceso de interacción, y excluya una concepción de subjetividad que se constituya autorreflexivamente; esto es, de manera trascendental.

«La comunicación que Husserl añora como consecuencia del descubrimiento de la filosofía y al mismo tiempo como fundamento de la comunidad iniciada en la actitud filosófica, se hace imposible desde que se privilegie el yo de la reflexión para que en diálogo consigo mismo critique, clarifique y discierna las diversas perspectivas y los diversos modos de vida. Mejor dicho:

el mundo de la vida abierto por la fenomenología queda de nuevo cerrado subjetiva-reflexivamente en toda filosofía de la conciencia, orientada por la razón monológica». (Hoyos, 2002, p. 125)

El giro lingüístico que supuso las *Investigaciones filosóficas* (1953) de Wittengstein, y que marca la diferencia de la investigación característica de la *filosofía analítica del lenguaje* (positivismo lógico, atomismo lógico, etc.) con respecto a lo que denomina John R. Searle (1990) como *filosofía lingüística*, viene a inaugurar una nueva perspectiva de análisis lingüístico, en cuanto esta última se orienta a «[...] describir las estructuras fácticas —fonológicas, sintácticas y semánticas— de los lenguajes naturales humanos». (p. 22) Wittengstein en la segunda fase de su pensamiento correspondiente a las «Investigaciones...», introduce las nociones del lenguaje como «forma de vida» y de «juego de lenguaje», situándolo en el centro de la experiencia subjetiva de comprender y otorgar (o construir) *sentidos*, que pueden ser significados compartidos intersubjetivamente. En virtud de fundamentar su filosofía del «lenguaje ordinario», donde afirmaba que «la verdad se basa en el lenguaje diario» Wittengstein puntualizaba que no todos los signos designan cosas que existen en el mundo, ni todos los signos se pueden asociar a valores de verdad. En su enfoque de la semántica filosófica, las reglas del significado se revelan, según como había postulado Ferdinand de Saussure, en el uso que se hace de la lengua.

La tradición de la filosofía lingüística en la que se inscriben autores como John L. Austin y John R. Searle, basándose en el presupuesto wittengstiano de los «juegos del lenguaje» en cuanto acuerdos lingüístico-comunicativos, intersubjetivamente aceptados (que expresan «formas de vida»), desarrollan una teoría semántica de los actos de habla, donde el acto de habla es la unidad básica de comunicación, que como emisión simbólica de enunciados, órdenes, promesas, tiene necesariamente un carácter performativo. La semántica de los actos de habla comparte aspectos pragmáticos y teórico-descriptivos, de la semántica filosófica y lingüística respectivamente, ya que las emisiones lingüístico-simbólicas (comunicativas) son analizadas tanto desde el aspecto *pragmático*, en el que se indican las relaciones contextuales entre los hablantes y los signos, como desde el aspecto *semántico*, en el que reciben designaciones específicas los

signos (palabras, expresiones y oraciones). J. L. Austin, con la teoría del aspecto elocutivo del lenguaje, refiere que las elocuciones no sólo describen la realidad, sino que también tienen un efecto sobre la misma; son la realización del significado en el propio acto de habla que constituyen a través de la expresión. John R. Searle va un paso más allá que Austin, al relacionar las funciones de los signos o expresiones con su contexto social. Afirma que el habla implica al menos tres tipos de actos:

- 1) *actos locucionarios*, cuando se enuncian cosas que tienen cierto sentido o referencia;
- 2) *actos ilocucionarios*, cuando se promete o se ordena algo por medio de viva voz, y
- 3) *actos perlocucionarios*, cuando el hablante hace algo al interlocutor mientras habla, como enfurecerlo, consolarlo, prometerle algo o convencerlo de algo. (Searle, 1990, p. 46)

De este modo, una teoría semántica de los actos de habla, inscrita en una teoría del lenguaje, se interconecta con una teoría de la acción, que complementa al mismo tiempo, el campo de estudio de unas ciencias de la comunicación cuya reflexión teórica se enriquece en el plano del análisis pragmático que indaga por el «significado de la comunicación» (como opuesto al significado del lenguaje), y que por consiguiente alcanza una connotación trascendental, al relacionar los signos con el «conocimiento del mundo» que ponen en juego los hablantes y los oyentes (actores de la comunicación) en la dimensión de la intersubjetividad. Debe destacarse que las posibilidades de acceso a una comprensión, en términos «trascendentales», de la cultura desde un punto de vista simbólico-comunicativo, las abrió indiscutiblemente el proyecto de semiótica de Charles Morris y sobre todo, de Charles Sanders Peirce, el cual contiene una estructura tridimensional del signo (lógica-semántica-pragmática) que potencia el estudio de los procesos culturales como procesos de comunicación, «[...] porque por debajo de ellos (procesos comunicativos) se establece un sistema de significación; esto con la intención de señalar la diferencia existente entre una semiótica de la comunicación y una semiótica de la significación, pero sobre el supuesto de que tal distinción no implica una oposición sin posibles mediaciones». (Eco, 2002)

El giro lingüístico representó el nivel inmediato de transición hacia la *teoría de la acción comunicativa*. El modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia se desplaza en las primeras décadas del siglo XX, precisamente por la irrupción de la filosofía analítica del lenguaje, y por otra parte, la teoría psicológica del comportamiento (behaviorismo social) de George Herbert Mead que conjuntamente «[...] proponen análisis que parten de las expresiones lingüísticas o del comportamiento observable y que quedan abiertos a una comprobación intersubjetiva. El análisis del lenguaje hace suyos los procedimientos usuales en lógica y en lingüística de reconstrucción racional de la capacidad que tienen los sujetos para hacer uso de ciertas reglas, y la psicología del comportamiento adopta los métodos de observación y las estrategias interpretativas de la investigación etológica». (Habermas, 1991, p. 9)

En este marco histórico de desarrollo del pensamiento científico-filosófico postmoderno, se inserta la *Teoría de la acción comunicativa* de Jürgen Habermas, en carácter de propedéutica de una teoría crítica de la sociedad erigida sobre los basamentos ético-normativos de una pragmática formal de carácter universal, que Habermas intenta fundamentar de una manera muy peculiar a lo largo de su extensa obra. La discusión filosófica sobre el proyecto de la Modernidad y el cuestionamiento crítico de su más elocuente expresión en el espíritu de la Aufklärung —lo cual implica un retorno (al menos en lo que respecta a la genealogía de esta discusión filosófica sobre el sentido de la libertad y la moral, en el contexto de la Política, el Derecho y las Ciencias Modernas) a Kant, Hegel, Marx, Luckás, y a toda la tradición crítico-social de la Escuela de Frankfurt, como principales interlocutores— ha conducido a un Habermas posesionado en la dimensión de la teoría analítica de la ciencia y de los análisis de la lingüística filosófica, a intentar recuperar desde el ámbito de la reconstrucción de unas ciencias sociales puestas en crisis por el positivismo, el horizonte de realización humana de los ideales del proyecto Ilustrado. Las ciencias sociales según Habermas, deben orientar axiológicamente la búsqueda y realización del sentido histórico de la existencia humana fundada en los valores éticos, de solidaridad y de respeto mutuo, contenidos en una imagen moral de mundo que aún está por realizarse; pero cuya posibilidad de realización, Habermas vislumbra ciertamente en la práctica de comunicación humana cuyo

telos es el hombre, por encima de cualquier interés que pueda mediar en ésta, tal y como expresara Kant.

Habermas, en lo que respecta al ámbito teórico y metodológico de la *Teoría de la acción comunicativa*, ha articulado un concepto de acción comunicativa y de su fundamento racional, en el que la racionalidad comunicativa es asumida como la capacidad de entendimiento entre sujetos capaces de lenguaje y acción que interactúan en el trasfondo de un «mundo de la vida» (*lebenswelt*), y que se remite tanto a las diversas formas de desempeño discursivo/argumentativo de pretensiones de validez (verdad proposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva), como a las relaciones que en el decurso de su acción comunicativa, los actores entablan con el mundo, al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones. La relevante connotación dialógica de esta concepción de la acción y de la racionalidad, ha situado a la «Teoría de la acción comunicativa» de Habermas, en el lugar privilegiado de paradigma de las actuales ciencias de la discusión que, como objeto principal de su indagación científico-filosófica, intentan «[...] realizar la conciencia y la experiencia del sujeto moral en la vida comunitaria a través de la interacción dialógica». (Hoyos, 2002, p. 31)

Por lo que, en resumen, el campo de estudio de las *ciencias de la discusión*, visto a través de la Teoría de la acción comunicativa como su paradigma, se encuentra articulado de la siguiente manera:

- por una *teoría sociológica de la acción comunicativa* que...
- se interconecta a una *teoría de los actos de habla* como fundamento del *análisis pragmático-lingüístico* que, a su vez...
- encuentra su *basamento ético-formal* en la *concepción de racionalidad comunicativa* y...
- se fundamenta bajo el aspecto de cómo los actores de la comunicación se refieren con sus emisiones simbólicas a «algo» en el mundo (lo que implica abordar la *concepción habermasiana de «mundo de la vida»*).

Bibliografía

ECO, UMBERTO: *Teoría Semiótica General*, Ed. Félix Varela, La Habana, 2002.

- HABERMAS, JÜRGEN: *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social*, tomo I, Ed. Taurus, Madrid, 1999.
- _____: *Teoría de la acción comunicativa. Crítica a la razón funcionalista*, tomo II, Madrid, 1999.
- _____: *Ciencia y técnica como ideología*, Ed. Taurus, Madrid.
- _____: Aclaraciones a la ética del discurso. Trad. por Manuel Jiménez Redondo, en : <http://www.ucm.es/info/eurotheo/habermas>.
- _____: *La lógica de las Ciencias Sociales*, Ed. Tecnos, Madrid, 1988.
- _____: El discurso filosófico de la Modernidad. ed.
- _____: Nuestro breve siglo. En: http://www.nexos.com.mx/internos/saladelectura/habermas_c.htm
- HOYOS VÁZQUEZ, GUILLERMO Y OTROS: «La teoría de la acción comunicativa como nuevo paradigma de investigación en ciencias sociales: las ciencias de la discusión», p. 123, Ed. Arfo, Ediciones e Impresiones Ltda, Bogotá, 2002.
- HUSSERL, EDMUND: *Invitación a la fenomenología*, Ed. Paidós, Barcelona, 1993.
- _____: *Lógica formal y lógica trascendental*, Ed. UNAM, México, 1962.
- _____: *Conferencias de París*, Ed. trad. por Antonio Zirión, Univ. Nac. Aut. de México, 1988.
- KANT, IMMANUELLE: *Crítica de la razón pura*, Ed. Alfaguara, Madrid, 1989.
- _____: *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Ed. Tecnos, Madrid, 1989.
- _____: *Crítica de la razón práctica*.
- KUHN, THOMAS S.: *La estructura de las revoluciones científicas*, 1962. Trad. por Agustín Contina, 11a ed., México, F.C.E., 1995.
- LUHMANN, NIKLAS: *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Ed. Alianza, México, 1991.
- _____: *Teoría de la sociedad*, Ed. Alianza, México, 1993.
- MARCUSE, HERBERT: *Eros y civilización*, Ed. Mortiz, México, 1968.
- _____: *El hombre unidimensional*, Ed. Mortiz, México, 1966.
- RITZER, GEORGE: *Teoría Sociológica Contemporánea*, Ed. Félix Varela, 2002.
- SEARLE, JOHN R.: *Actos de habla: Un ensayo en la Filosofía del Lenguaje*, trad. por Luis M. Valdés Villanueva, 3a ed, Madrid, 1990.

- WEBER, MAX: *Economía y Sociedad*, Ed. Fondo de la Cultura Económica, México, 1997.
- _____: *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, III tomos, Ed. Taurus, Madrid, 1998.
- WITTENGSTEIN, LUDWIG: *Investigaciones filosóficas*, Ed. Crítica, Barcelona, 1988.