

EL DESPLAZAMIENTO DEL PARADIGMA DE LA PRODUCCIÓN  
HACIA EL PARADIGMA DEL LENGUAJE EN LA TEORÍA  
CRÍTICA DE LA SOCIEDAD DE JÜRGEN HABERMAS

Javier Roberto Suárez González

RESUMEN

Lo que me propongo en este artículo es, en primera instancia, desarrollar la pregunta habermasiana sobre las posibilidades de una filosofía de la historia con intención práctica. Esto permitirá ver la conexión interna que hay entre teoría y praxis en el marco de una concepción materialista de la filosofía. En segunda instancia, mostraré cómo esta pregunta, en el marco del análisis que se hace sobre los procesos que caracterizan a las transformaciones sociales, deviene en una reconstrucción del materialismo histórico. En este contexto Habermas hace el desplazamiento del paradigma de la producción hacia el paradigma del lenguaje, con la intención de buscar un fundamento y un principio de legitimación para su Teoría de la Acción Comunicativa.

PALABRAS CLAVE

*Reconstrucción, materialismo histórico, interacción sistémica, interacción social, paradigma de la producción, paradigma del lenguaje.*

ABSTRACT

My aim in this paper is first to develop the question raised by Habermas concerning the possibilities of a history of philosophy oriented to praxis. This line of analysis will let see the internal connection between theory and praxis within the framework of a materialistic understanding of philosophy. Secondly, I will show how this question becomes a reconstruction of historical materialism in the context of an analysis of the processes which characterise social transformations. With this background Habermas moves from the paradigm of production to that of language seeking a foundation and a principle of legitimacy for his Theory of Communicative Action.

KEYWORDS

*Reconstruction, historical materialism, systemic interaction, social interaction, production paradigm, language paradigm.*

*eidos*

ISSN: 1692-8857

Fecha de recepción: agosto 13 de 2010  
Fecha de aceptación: septiembre 13 de 2010

EL DESPLAZAMIENTO DEL PARADIGMA DE LA PRODUCCIÓN HACIA  
EL PARADIGMA DEL LENGUAJE EN LA TEORÍA CRÍTICA  
DE LA SOCIEDAD DE JÜRGEN HABERMAS

Javier Roberto Suárez González\*  
Universidad del Norte

Habermas es conocido en la actualidad por su teoría del derecho y su planteamiento de una ética del discurso. Sin embargo, no se puede olvidar que sus aportes sobre la sociedad civil se estructuraron desde la idea de teoría crítica que el joven Habermas planteó entre 1958 y 1981 sobre la discusión filosófica entre Marx y el marxismo en *Teoría y praxis* y, el esbozo de una teoría de la modernidad en diálogo con Marx, Weber, Mead, Durkheim y Parsons en *Teoría de la acción comunicativa*.

Durante este período a Habermas le preocupó la idea de la reconstrucción del materialismo histórico. Este concepto no es propiamente de Marx sino de Engels, quien lo presentó como una ciencia encargada de dilucidar las leyes que rigen el movimiento de la historia. Partiendo de esta concepción, Marx asumió la historia como un proceso de auto-constitución de dichas leyes, lo que le permitió dar el paso para asumir una crítica de la historia desde la crítica de la economía política.

Marx asumió una postura desde la filosofía de la historia con el propósito de desarrollar un estudio sobre el ser humano en cuanto sujeto de conocimiento y cuya meta es auto-desplegarse para tratar de encontrar la materialización de los ideales del proyecto de la modernidad. A propósito de esta idea se pueden rastrear las fuentes de las cuales se valió Habermas para desarrollar su propuesta en la perspectiva de reconstruir el materialismo histórico.

\* [jrsuarez@uninorte.edu.co](mailto:jrsuarez@uninorte.edu.co)

Dirección: Universidad del Norte, Km 5. Vía Puerto Colombia, Barranquilla (Colombia).

## FUENTES DEL TRABAJO DE HABERMAS ENTRE 1958 Y 1981

### EL CONCEPTO DE HISTORIA EN MARX

En Hegel (1973) el sujeto que se auto-despliega es el Espíritu Absoluto. Se trata de un Dios inmanente que toma conciencia de sí en la historia del hombre, gracias a un proceso dialéctico que incluye la contradicción, la lucha y el conflicto, como mecanismos para comprender cómo, en la historia, la humanidad va creciendo.

Se puede afirmar que en el paradigma de la conciencia la esencia de lo humano es lo racional y se conceptualiza como filosofía. El proceso de constitución del hombre depende de la constitución de la conciencia y ello corresponde a la formación de las formas de vida. En Hegel (1973) la vida social no tiene vida propia, el sujeto de la historia no es el ser humano sino que es Dios, en cuanto es la esencia que mueve la realidad desde la figura del Espíritu Absoluto. El sujeto, en la medida que va corriendo la historia, va tomando conciencia de lo Absoluto dentro de un proceso que se caracteriza por ser conflictivo y contradictorio.

Si bien Marx toma de Hegel los conceptos de *auto-despliegue* y *lucha* como motores de la historia, critica el hecho de que el sujeto hegeliano se inscribe dentro de una concepción idealista de la historia y por tanto es un sujeto netamente metafísico. Para Marx (1995), el sujeto, dentro de una concepción materialista de la historia, es el hombre que, metido en unas circunstancias históricas concretas, tiene necesidades y sufre. Desde esta perspectiva, el paradigma de la conciencia es sustituido por el paradigma de la producción. A la concepción hegeliana del sujeto metafísico que corresponde a una postura idealista del hombre en la historia, Marx contrapone la idea de un sujeto dotado de corporalidad que tiene que *luchar* para subsistir dentro de una organización social. Así, el paradigma de la producción es definido como *ciencia real y positiva* porque la producción y el intercambio de productos constituyen la base de todo orden social presente en la historia. Por tanto, todas las luchas sociales, las subversiones políticas y la comprensión del devenir

histórico no deben buscarse en la comprensión que los sujetos tengan de la justicia y la verdad eterna, sino en la economía de la época que se trate.

El ser humano, como sujeto histórico, es visto por Marx & Engels (1970) en la perspectiva de tres categorías (ver tabla 1):

**Tabla 1**  
Categorías que definen el ser humano como sujeto histórico en la perspectiva de Marx y Engels

<b>Corporalidad</b>	<b>Trabajo</b>	<b>Organización social</b>
El ser humano es corpóreo. Por tanto, no existe una esencia humana en general. El ser humano es un ser material que requiere transformar la naturaleza para satisfacer sus necesidades básicas. Se define a sí mismo en la historia a través de la sociedad.	El proceso de transformación de un objeto determinado —natural o trabajado— en otro producto implica actividad humana, sea empleando su propia fuerza u otra herramienta. Este se denomina proceso de trabajo. Cuando se inicia el proceso de transformación de la naturaleza, el hombre se enfrenta a una segunda naturaleza que es el trabajo. El producto del trabajo de los asalariados se convierte como en un ser extraño, como en un poder independiente que él no posee ni domina, puesto que se convierte en capital de otros. Esto es la alienación. Por medio de estos elementos, se considera que el trabajo es determinante de los acontecimientos históricos desde el punto de vista del	El ser humano es un animal social. Esto implica que existe una división del trabajo en roles y funciones. En la misma estructura familiar se gestan relaciones de dependencia y dominio. Para Marx la sociedad es un complejo entramado de relaciones que en lo atinente a su control poca influencia tiene la mayoría de los individuos. Este entramado produce pauperización por las relaciones de dominio, como resultado de la división del trabajo. La base de la sociedad está constituida por la estructura económica sustentada en las relaciones de producción. Esta fuerza de producción se expresa por las relaciones de propiedad. Por su parte, la superestructura de pensamiento constituida por las formas de

*Continúa*

Corporalidad	Trabajo	Organización social
	desarrollo económico de la sociedad, de las transformaciones del modo de producción y de cambio, de la división de la sociedad en clases y de las luchas de éstas entre sí. En síntesis, no es la conciencia de los seres humanos la que determina la realidad, es la realidad social la que determina su conciencia.	conciencia o ideologías que no son más que valores de la sociedad en un momento determinado. La función de la ideología es justificar la estructura económica del momento. La historia para Marx no es conducida por la razón, como sostenía Hegel, sino por el desarrollo de las fuerzas de producción. El ser humano es hacedor de su historia y ella avanza al precio de luchas y contradicciones.

A partir de la conceptualización anterior, se puede inferir que desde la teoría marxista es posible preguntar lo siguiente: cómo se da científicamente esa lucha o, en otras palabras, cómo es posible el conflicto del hombre como hacedor de la historia. Para responder a ello Marx recurre a la ciencia económica porque por medio de ella se puede mostrar cómo el desarrollo dialéctico no se da con las ideas (dialéctica propuesta por el sistema hegeliano), sino dentro de los procesos sociales mismos.

El propósito de Marx, con su concepto de historia, es tratar de hacer síntesis entre *economía* y *filosofía de la historia*. Para ello la teoría marxista indaga sobre cómo las leyes de la economía se encuentran arraigadas y expresadas en la historia. Esto da lugar a una nueva ciencia denominada *crítica de la Economía política*, que es tanto post-filosofía (al aterrizar la filosofía de la historia con la economía), como post-economía (al historizar las leyes de la economía). Habermas pretendió darle estatuto científico a esta *nueva ciencia*, cuando propuso la reconstrucción del materialismo histórico.

## LA ESCUELA DE FRANKFURT: DE LA TEORÍA TRADICIONAL A LA TEORÍA CRÍTICA

Uno de los proyectos de la primera generación de la Escuela de Frankfurt consistió en realizar una conexión entre filosofía y análisis empírico. Sus fundadores hicieron una crítica a la ideología alemana encaminada a replantear la idea según la cual la filosofía era simplemente especulación sobre la realidad. Amparados en las tesis de Marx y Engels, su propósito fue hacer de la filosofía una ciencia práctica. La demanda versaba sobre la necesidad de darle un suelo científico a la filosofía más allá de su carácter abstracto. Esta propuesta nunca significó para la filosofía una renuncia a la idea de totalidad. Por el contrario, fue vital mantenerla, pero ya no desde su dimensión ontológica sino en la perspectiva de *totalidad social*, vinculando la vida psíquica, la vida económica y la vida cultural.

La dimensión que adquirió este proyecto fue la de un trabajo colegiado de carácter interdisciplinario (Suárez, 2009, p. 145). A partir de 1931 la teoría de la sociedad fue crítica en dos sentidos: el primero fue el kantiano, en tanto la teoría crítica de la sociedad se estableció como un examen sobre las condiciones sociales de posibilidad de la producción. En este sentido, los primeros francfortianos, en particular Lukács (1975) y Horkheimer (1998), buscaron comprender cómo son producidas las teorías y para qué sirven. Para responder a esta pregunta los teóricos de la naciente teoría crítica de la sociedad no se limitaron a la descripción de ese proceso, sino que propusieron cuáles debían ser las funciones que las teorías debían tener dentro del mundo social. Esto se define como el segundo sentido crítico de la teoría crítica de la sociedad.

Horkheimer (1998) buscó la reconciliación entre *teoría y praxis*, entre individuo y sociedad, entre fuerzas productivas y trabajo. Si esto era posible, entonces la sociedad podría ser plenamente racional si las condiciones de posibilidad de la mayoría de edad eran traducidas a la búsqueda de la felicidad como idea regulativa

y normativa de la razón. Sin embargo, dicha sociedad no puede producirse en el capitalismo, ya que la ganancia del dueño de los medios de producción iba en detrimento de las condiciones del proletariado. En este sentido, la pretensión de la teoría crítica fue utópica y se constituyó en una idea regulativa para el presente.

El joven Habermas, apuntándole a esta combinación entre lo epistemológico y lo social, y desde ese interés emancipatorio e interdisciplinario propuesto por la teoría crítica, quiso que el materialismo histórico de Marx tuviese estatuto científico de verificabilidad en el ámbito de las ciencias reconstructivas como la psicología (Piaget y Kohlberg) y la lingüística (Chomsky & Saussure). Sin embargo, como se mostrará más adelante, ese propósito de reconstruir el Materialismo histórico, desde el ámbito de la teoría crítica, no tuvo éxito; pues la evolución social mostró que había un *envejecimiento del paradigma de la producción* dado por los siguientes factores:

1. Se presentó un agotamiento del proletariado como sujeto de la historia.
2. La experiencia del Stalinismo en la Unión Soviética que, dentro de un régimen del terror, privó de la libertad a los disidentes del sistema.
3. La barbarie nazi, como reflejo de que la historia no iba hacia un proceso de emancipación, sino de extrema inhumanidad.

#### EL MATERIALISMO HISTÓRICO COMO TEORÍA CRÍTICA

Retomando la primera teoría crítica de Horkheimer y Adorno (1998), Habermas pone al descubierto las transformaciones del capitalismo avanzado que condujeron a la eliminación del sujeto de la revolución identificado con el proletariado. La alienación se ha sofisticado y el proletariado ha dejado de ser exterior al sistema en la medida en que ha perdido *su conciencia de clase oprimida* (Habermas, 1997, p. 216). Habermas va a señalar que en el capitalismo de los países industrializados se han transformado las relaciones de

producción, de tal forma que la condición del proletariado no tiene como consecuencia la privación de compensaciones económicas y sociales como la educación, la vivienda y la salud, entre otras.

La consolidación del *Estado de bienestar* trajo consigo importantes transformaciones en la sociedad capitalista. El mejoramiento de las condiciones de vida del proletariado y, en general, las progresivas conquistas de los grupos sindicales, dieron un nuevo matiz a la enajenación. Si bien el proletariado había conseguido seguridades y garantías sociales que le permitieron integrarse al sistema como consumidores, la enajenación no había sido superada, pues el trabajo seguía siendo alienado.

La transformación del proletariado y su consecuente vinculación en el sistema, ha hecho que de modo efectivo se eliminen las pretensiones de transformación. Cuando el proletariado deja de sentirse excluido del sistema, de la misma manera se niegan sus posibilidades de ser sujeto de la revolución. Habermas, criticando el marxismo, expresará que la teoría ya no es una fuerza material cuando llega a las masas, pues ya no existe esa masa oprimida despojada de beneficios económicos y sociales. La consideración del proletariado como sujeto de la revolución ya no es acertada, pues la primera generación de la Escuela de Frankfurt y luego Habermas, demostraron que tal sujeto había perdido su referencia en la forma como lo había propuesto y concebido Marx.

Esto llevó a Habermas a plantearse la validez del materialismo histórico con el fin de consolidar una teoría crítica capaz de diagnosticar las formas del capitalismo avanzado, en donde *Estado y sociedad* mediaban en busca de un beneficio recíproco. Esto llevó a Habermas a pensar que «cualquier teoría revolucionaria carece de sus destinatarios» (Habermas, 1997, p. 217) cuando la masa siente gusto con la alienación.

### CONOCIMIENTO E INTERÉS: NUEVA PROYECCIÓN DE LA TEORÍA CRÍTICA DE LA SOCIEDAD

En su momento, el Partido Comunista, en la ideología de la Segunda y Tercera Internacional, entendió el materialismo histórico como una ciencia universal que pretendía poner al descubierto las leyes que rigen la historia. Este conocimiento universal de la historia les permitía, en último término, identificar las condiciones subjetivas y objetivas en las que sería posible llevar a cabo la revolución. Por condiciones objetivas el Partido Comunista entendió los momentos de la historia en los que el capitalismo entra en contradicción consigo mismo. Por condiciones subjetivas se hizo referencia a la disposición del proletariado, desde el punto de vista de su conciencia de clase, para convertirse en actor de la revolución.

Para Habermas el socialismo soviético fue un proceso de degeneración de la teoría marxista y su fracaso de alguna manera invalidó la capacidad del marxismo para diagnosticar y cuestionar el sistema capitalista. Esto llevó al joven académico de la Escuela de Frankfurt a proponer un examen novedoso de la teoría inicial de Marx. Precisamente desde la transformación y el refinamiento de las formas de alienación dadas en el capitalismo, se plantea la necesidad de realizar una crítica de la sociedad. En su intento de recuperar el materialismo histórico como herramienta crítica, Habermas plantea ciertas aclaraciones sobre la interpretación que la sociología ha hecho de la teoría marxista. Si bien la sociología había recuperado elementos de la investigación de Marx, se había olvidado de lo esencial: de una parte, había abandonado la concepción de la sociedad como totalidad que se desarrolla dialécticamente. De otra parte, la relación entre teoría y praxis se había desconocido y en consecuencia se negaba el papel que tenía la filosofía de la historia como momento de una investigación con fines políticos prácticos.

La sociología restringió la teoría marxista a ciencia pura (Habermas, 1997, p. 217) y ello es inadmisibles en el análisis social. En contraparte, Habermas propone un modo de hacer ciencia social

que salvaguarde la relación entre teoría y praxis en la perspectiva del materialismo histórico. En este sentido, postula que la filosofía debe constituirse en una filosofía empírica de la historia con intención práctica (Habermas, 1997).

Este proyecto se construye a partir de la articulación de los siguientes elementos:

**Tabla 2**  
Elementos constitutivos de la filosofía empírica de la historia con intención práctica

Filosofía de la historia materialista	La historia se considera como un proceso de auto-constitución del sujeto y no del Espíritu Absoluto como consideraba Hegel.
Ciencia empírica	El elemento científico hace referencia a las condiciones y procedimientos empíricos que validan la teoría.
Ciencia empírica	Se concibe como una capacidad de transformación de la sociedad.

En su estudio del materialismo histórico, Habermas ve en el proyecto de Marx una teoría de la crisis. La crítica al capitalismo no es simplemente una aproximación conceptual exterior al sistema, sino que se constituye en una parte de la crisis, en una consecuencia del estado mismo de la crisis en la que se encuentra el capitalismo. La crítica, para Habermas, se introduce como un momento de la dialéctica y en consecuencia es un momento que debe ser superado en la historia a partir de la revolución. Se trata de un actuar con voluntad y conciencia del ser humano en perspectiva de su auto-constitución. El papel de la filosofía en el proyecto de Habermas se perfila no como un intento teórico en el que se pretende dilucidar lo correcto, sino que es un intento de transformación política, en donde la crítica misma se hace posible en la medida en que se produzca una transformación en la praxis (Habermas, 1997, p. 233).

En este punto de su propuesta, Habermas retoma la distinción entre teoría tradicional y teoría crítica hecha por Horkheimer

(1998), pero remitiéndose a Husserl y no a Descartes. A su juicio, la teoría tradicional es *especular* en tanto refleja cómo son las cosas. Esta idea se conserva porque desde la teoría se apologiza una neutralidad en relación con los valores. Dice Habermas:

La conexión instaurada desde Platón a Husserl, de *teoría y cosmos*, de *mimesis y bios theoretikós* se ha perdido. Lo que antaño debía constituir la eficiencia práctica de la teoría queda ahora sujeto a la prescripción de la metodología. La concepción de la teoría como un proceso educativo se torna apócrifa. Aquella asimilación mimética del alma a las aparentemente contempladas proporciones del universo no había hecho más que poner el conocimiento teórico al servicio de la internalización de normas. (Habermas, 1994, p. 163).

Husserl (1982) quiso devolverle la significación vital a las ciencias, renovándolas como teoría pura desde perspectivas teóricas absolutas desde las cuales debía fundarse y capacitarse la humanidad para una auto-responsabilidad absoluta. Las ciencias objetivas reclaman para sí el título de teoría pura. Lo cierto es que «en nuestra penuria vital esta ciencia no tiene nada que decirnos» (Habermas, 1994, p. 161). Ahora bien, la fenomenología es la verdadera teoría pura que, por estar liberada de la red de intereses de la vida, constituye una cultura que orienta la acción. Si se ejercita la fenomenología, la actitud teórica se deja reconciliar con la práctica. Desde esta perspectiva, el teórico adquiere el derecho de decir algo ético, se reconcilian conocimiento y práctica de la virtud y se constituye en una concepción elitista e individualista.

Así, Habermas sigue a Husserl cuando se suscribe a la crítica de la ilusión objetivista. Esta es una actitud ingenua porque los enunciados se refieren a un estado de cosas y «proyectan en las ciencias la imagen de un en-sí de hechos estructurados conforme a leyes» (Habermas, 1994, p. 165). Esto se hace dejando de lado el marco trascendental, de carácter subjetivo, que posibilita el sentido de tales enunciados. Se desconoce que «los posibles objetos de análisis científico se constituyen de antemano en las auto-comprensiones de nuestro mundo vital primero» (Habermas, 1994,

p. 164). En este sentido, Habermas va a ser más radical cuando afirme que las decisiones metodológicas básicas en la ciencia están determinadas por una «necesidad metalógica de intereses» (Habermas, 1994, p. 174).

Cuando se evidencia la relación entre conocimiento e interés, los dos filósofos se distancian: Husserl, afirma Habermas, sostiene que «sólo la fenomenología rompe con la actitud ingenua a favor de una actitud contemplativa rigurosa y libera, en definitiva, al conocimiento respecto al interés» (Habermas, 1994, p. 164). Habermas, por su parte, considera que la fenomenología, como teoría pura, no tiene eficacia práctica porque se considera ajena a los intereses, cuando en realidad lo que hace es esconderlos. Pretende ser un espejo de lo eterno para copiar relaciones imperecederas y en ese sentido tiene una fuerza pseudonormativa.

La ciencia moderna ha compartido con la filosofía griega un compromiso incondicional con la teoría, su separación del conocimiento con el interés y su ontología independiente del sujeto. Sin embargo, el objetivismo acarrea una ventaja incuestionable: tiene una función protectora de la ciencia, en la medida que se excusa de tener que afrontar el riesgo de la relación entre conocimiento e interés. Esto niega el impedimento de su intervención en la vida práctica, pero «no desarrolla eficacia práctica en el sentido de una creciente racionalidad de la acción» (Habermas, 1994, p. 178). En este sentido, Habermas habla de la ilusión del objetivismo como un factor que hubiese podido inmunizar contra todos los peligrosos encantamientos de una reflexión mal conducida. En este punto, el joven Habermas está haciendo referencia, por ejemplo, a la estrategia fascista o a la genética soviético-marxista.

A partir de lo anterior es claro que en la historia individual y colectiva del género humano se evidencia cómo el sujeto va afinando y sistematizando sus instrumentos de trabajo, su relación simbólica con el mundo, sus semejanzas y su comprensión de la relación con el otro. Según Guillermo Hoyos:

Las ciencias surgen como posibilidad de refinamiento y de acrecentamiento de un saber en torno a los instrumentos de manejo e interpretación de la realidad. Por ello, las ciencias responden en su

génesis a un nivel de interés general del ser humano de independencia y emancipación, cuyo resultado es dominio y apropiación de la naturaleza. Esto por supuesto no está muy lejano del sentido de ciencia manifiesto en los orígenes de la ciencia moderna y en los filósofos de la ilustración (1986, p. 77).

Sin lugar a duda el conocimiento científico está orientado, guiado y determinado por un interés material que sobrepasa el interés de buscar sin más la verdad. Dicho interés material se apoya en la relación de la actividad científica con la actividad humana cotidiana, caracterizada por la triple dialéctica que implica el interés técnico, práctico y emancipatorio. Esta trilogía sobre el interés se ve representada, respectivamente, en tres modos de hacer ciencia: las ciencias empírico analíticas, las ciencias histórico hermenéuticas y las ciencias crítico sociales.

En la siguiente tabla (ver tabla 3), se presenta una descripción de los intereses humanos en relación con la clasificación de las ciencias que propone Habermas (1994, pp. 169 – 172):

Tabla 3  
Intereses humanos y clasificación de las ciencia

<b>Factor de análisis</b>	<b>Ciencias empírico-analíticas</b>	<b>Ciencias histórico-hermenéuticas</b>	<b>Ciencias crítico-sociales</b>
Actitudes para concebir la realidad	Actitud de control técnico.	Actitud de comprensión práctico-vivencial	Actitud de emancipación respecto a la coerción que emana de la naturaleza.
Forma como se concibe la realidad	Informaciones que amplían el dominio técnico.	Interpretaciones que posibilitan una orientación de la acción, desde tradiciones comunes.	Análisis que emancipan la conciencia respecto de fuerzas hipostasiadas.
Medios de socialización que se incorporan en el estudio de las ciencias	Trabajo.	Lenguaje	Dominación.

*Continúa...*

<b>Factor de análisis</b>	<b>Ciencias empírico-analíticas</b>	<b>Ciencias histórico-hermenéuticas</b>	<b>Ciencias crítico-sociales</b>
Funciones del yo en el proceso de aprendizaje	Se adapta a sus condiciones externas de vida.	Se ejercita mediante procesos culturales en el nexo de comunicación de un mundo de vida social.	Se construye una identidad en el conflicto entre las solicitudes del instinto y las coerciones sociales.
El concepto de interés guía el conocimiento	Interés técnico del conocimiento.	Interés práctico del conocimiento.	Interés emancipatorio del conocimiento.
Métodos	Descripción.	Comprensión del sentido.	Autorreflexión.
El proceso de auto-comprensión de las ciencias	Desde una perspectiva positivista las ciencias buscan fortalecer el control técnico.	Desde una perspectiva objetivista sustrae un saber esterilizado a partir de la historia y su apropiación reflexiva de las tradiciones.	Desde una perspectiva crítica cuestiona la ilusión objetivista y demuestra la conexión entre conocimiento e interés.

A partir del interés emancipatorio se puede realizar una auténtica crítica sobre las instituciones y la dominación en general, pues se logra descongelar el espacio de comunicación donde se legitiman las ideologías de la dominación. En este ambiente de trabajo la historia y las ciencias de la cultura aportan al proceso emancipatorio su interpretación crítica de las tradiciones y de los procesos de productividad, los cuales carecen de legitimidad por sí mismos, en perspectiva política, dentro de los límites de una evaluación crítica. Por tanto, las ciencias crítico sociales se constituyen en la base de todo conocimiento científico que pretenda ser de carácter social (Cf. Hoyos, 1986, p. 80).

Esta iniciativa muestra su oposición a una concepción de la filosofía entendida como teoría pura, constituida al margen de las ciencias y sin relación directa con ellas. Habermas propone que tanto Husserl como el positivismo malinterpretaron el *aparente* carácter contemplativo y desligado de intereses de la teoría tradicional. Según Habermas, la filosofía siempre ha estado motivada por un interés emancipatorio que aunque asumía una actitud cosmológica en concordancia con una apariencia de teoría pura; lo hacía porque «la conciencia emancipada de poderes originales míticos sólo puede encontrar su soporte en la unidad de un cosmos que descansa en sí mismo y en la identidad de su ser inmutable [...]. El que se rechazara el interés pertenecía al interés mismo por la identidad del yo» (Habermas, 1982, p. 66).

En esta perspectiva la filosofía asume la función, junto con otras ciencias enmarcadas como crítico sociales, de criticar las ideologías motivada por su naturaleza autorreflexiva que se circunscribe dentro del interés emancipatorio. Esta naturaleza permite liberar al sujeto de formas de dominio sedimentadas ideológicamente. Al respecto Habermas afirma:

Sólo cuando la filosofía vuelva contra la apariencia de teoría pura, teoría que pretenda ser ella misma, la crítica contra el objetivismo de las ciencias; sólo entonces puede ganar la filosofía, desde esta dependencia reconocida de un interés determinante, la fuerza que, como filosofía aparentemente sin supuestos, pretenda reivindicar inútilmente (Habermas, 1982, p. 70).

La auto-reflexión recupera el interés. Los demás procesos de conocimiento necesitan una consideración crítica para que se pueda ver cuál es el interés que flota en ellos. Pero el interés emancipatorio puede ser vislumbrado *a priori* (Cf. Habermas, 1994, p. 177). Según Habermas:

Aquello que nos saca de la naturaleza es cabalmente la única realidad que podemos conocer según su naturaleza: el lenguaje. Con la estructura del lenguaje es puesta en escena la emancipación.

Con la primera proposición es expresada inequívocamente la intención de un consenso común y sin restricciones. [...] En la auto-reflexión, el conocimiento por mor del conocimiento viene a coincidir con el interés por la autonomía. [...] *En la fuerza de la auto-reflexión el conocimiento y el interés son uno* (Habermas, 1994, p. 177).

## RECONSTRUCCIÓN DE LA CRISIS DEL PARADIGMA DE LA PRODUCCIÓN

Habermas, en el primer capítulo de *Conocimiento e interés* (1982), titulado “La crisis de la crítica del conocimiento”, propone una crítica al cientificismo, al positivismo y a las ciencias analíticas. Éstas han aprovechado la separación entre filosofía y ciencia para convertirse en ciencias irreflexivas que desconocen, dada su insuficiencia para tratar asuntos sociales, el interés emancipatorio. Precisamente en el trasfondo de la crítica sobre el positivismo está la pregunta por las condiciones de posibilidad de la emancipación. Así mismo, esta crítica se valida cuando se comprende que la reconstrucción del materialismo histórico se define en términos de una teoría crítica de la sociedad. Para entender la crisis de la crítica del conocimiento, Habermas tiene en cuenta los desplazamientos que la filosofía tuvo en relación con la ciencia. Por eso, desde un ejercicio crítico que recoge los fundamentos del concepto de *crítica*, se evidencia el déficit epistemológico del positivismo en su intención de ser teoría crítica, en particular cuando pretende reencaminarse hacia la crítica del conocimiento. Este camino se constituye en el preámbulo hacia la pregunta por la posibilidad de la reconstrucción del materialismo histórico como ejercicio propiamente crítico.

Habermas propone recuperar los elementos de la crítica propuesta por Kant, Hegel y Marx con el ánimo de establecer una teoría crítica de la sociedad como crítica radical del conocimiento. La empresa habermasiana busca plantear el concepto de reconstrucción como camino para determinar lo objetivo de la crítica kantiana (cuáles son las condiciones de posibilidad de la ciencia), de la crítica hegeliana (cuál es el proceso de autoconstrucción el

género humano) y de la crítica marxista (recuperar la dimensión económica del trabajo como crítica del capitalismo). Aquí se plantea la dimensión de interés para descubrir cómo el género humano se ha ido emancipando hacia la búsqueda de una libertad históricamente situada y expresada en un conjunto de intereses: el técnico, el práctico y el emancipatorio.

Habermas plantea la pregunta sobre la reconstrucción del materialismo histórico en el contexto donde el capitalismo adopta una nueva forma de producción denominada *el capitalismo tardío*. En ese contexto, ciencia y técnica se constituyeron en factores legitimadores del sistema, pues, aunque los conflictos sociales estuviesen en el presente, estos expresamente habían desaparecido de la conciencia de los sujetos. Este asunto se constituyó en un tema problemático para Habermas y fue lo que lo llevó a incorporar en su investigación el período vivido por Europa durante su reconstrucción después de la Segunda Guerra Mundial. La pregunta orientadora de su análisis fue la siguiente: *si la filosofía hace parte de un interés emancipatorio, qué tarea le corresponde frente a esta situación*.

Para comenzar a tratarla, Habermas propuso que la filosofía debía constituirse en una herramienta crítica y constructiva de la sociedad, capaz de vincular lo empírico y lo práctico. En este punto retoma la idea del programa originario del *Institut Für Sozialforschung* de Frankfurt en los años 30 del siglo pasado, cuando Horkheimer plantea como método particular y propio de la filosofía social el materialismo interdisciplinario (Horkheimer, 1972). La introducción de esta propuesta se constituye, a juicio de Horkheimer, en la puerta de salvación para la filosofía por la vía de la teoría social, entendida como la transformación del pensamiento filosófico en ciencia social crítica. Se trata de que la filosofía se integre con las ciencias sociales de un modo renovado y distinto, es decir, como teoría crítica de la sociedad. Indudablemente, en este sentido, la propuesta metodológica de la *reconstrucción* en Habermas es una nueva arista del materialismo interdisciplinario planteado por Horkheimer.

En el proyecto habermasiano es imprescindible que la filosofía restablezca un diálogo crítico con la ciencia, especialmente con las ciencias sociales. El método que permitirá este encuentro crítico-dialéctico es el de la reconstrucción, cuyo primer paso consiste en preguntarse por los condicionamientos del presente, pues de este modo se indaga sobre las condiciones de posibilidad de constitución del género humano.

La primera vía de auto-constitución del ser humano es el *trabajo*. Es el medio por el cual el sujeto puede relacionarse con la naturaleza, con las herramientas de la ciencia y de la técnica desde una acción *técnico-instrumental*. Este es el ámbito de las ciencias empírico-analíticas y del sistema donde se da la integración sistémica regida por reglas (Cf. Ureña, 1998, p. 149).

En la teoría de sistemas de Luhmann (1997) se afirma que los sistemas son mecanismos de relación que incorpora una sociedad para desarrollarse con la naturaleza, sin pasar por la conciencia de los sujetos. Son autopoiéticos, es decir, generan sus propias formas de reproducción. A su vez, el sistema para sobrevivir en razón de la especificidad de sus funciones, crea subsistemas. Cuando el principio organizativo del sistema entra en crisis, todos los subsistemas también. Desde esta perspectiva se concibe la sociedad humana como un sistema definido a partir de la noción de integración sistémica, la cual consiste en rendimientos de autogobierno específicos de un sistema autorregulado. Aquí aparecen los sistemas de sociedad con capacidad para conservar sus límites y su patrimonio para dominar la complejidad de un ambiente que es inestable.

La segunda vía de auto-constitución de ser humano es la *interacción* como forma de relacionarse con otros hombres a partir de una acción comunicativa mediada por el lenguaje. Este es el ámbito de las ciencias histórico-hermenéuticas, del mundo de la vida, de la comunicación, de las normas sociales, de la cultura, como posibilitadores de la integración social (Cf. Ureña, 1998, p. 149).

La integración social se refiere a los sistemas de instituciones donde se socializan sujetos hablantes y actuantes, pues en el sistema de la sociedad aparece el mundo-de-la vida, el cual está

estructurado por medio de símbolos en los que domina la acción comunicativa que posee un sustrato de reproducción material que discurre a través de la acción técnica. Cuando la integración sistémica absorbe la integración social, se habla de un proceso de colonización interna como lugar de colonización del mundo de la vida, lo cual deviene, tal como se mostrará más adelante, en la crisis inminente del paradigma de la producción.

Sin embargo, en el proceso de auto-constitución del género humano, ha habido formas de organización social a partir del trabajo y de la interacción social que han entrado en crisis. Para analizar esta situación, la dialéctica hegeliana y la teoría de crisis propuesta por Marx no son suficientes para pensar los problemas gestados a partir del capitalismo tardío.

Habermas, recurriendo a la teoría de Sistemas de Luhmann (1998), analiza en qué medida las estructuras sociales han entrado en crisis. En su estudio problematiza el hecho de que Luhmann reduzca todo a una dinámica sistémica, dejando por fuera categorías como el mundo de la vida, de las normas, de la cultura, propias de la integración social y consecuentemente claves para la coordinación de una sociedad. Habermas le propone al discurso filosófico que por medio de su reflexión revitalice y repolite la dimensión del mundo de la vida frente al sistema, de modo que, en una dinámica de democracia radical, se pueda integrar el sistema dentro de los intereses y necesidades de los sujetos.

La intención de Habermas es esbozada desde el concepto de evolución social, cuyo mecanismo de sustentación es el aprendizaje: la humanidad en un camino de progresiva emancipación ha aprendido a resolver problemas de orden técnico y normativo a través de las instituciones (Cf. Habermas, 1973, p. 33). La evolución social es un proceso acumulativo cuyo *telos* es la plena realización de la razón contenida en la naturaleza humana en el ámbito del lenguaje, que se presenta como elemento transformador evolutivo que hace que el hombre sea hombre. En este sentido, Habermas llama la atención, afirmando que el género humano está dotado

de competencias comunicativas cuya performance da cuenta de la evolución de las sociedades concretas.

En este sentido, ¿qué se propone Habermas con la reconstrucción del materialismo histórico? En primera instancia, se entiende por reconstrucción del materialismo histórico lo siguiente: «Reconstrucción 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 había impuesto» (Habermas, 1981, p. 9). Habermas, en su intento por recomponer el materialismo histórico, pretende establecer los nexos que existen entre la teoría de la comunicación y la teoría de la evolución. De igual manera, intenta mostrar que el Derecho y la Moral son mecanismos que, al apelar a la resolución de conflictos a través de regulaciones consensuales, hacen patente la lógica estructural de funcionamiento de la conciencia. Es así como la investigación habermasiana busca, a su vez, hacer manifiesto el papel protagónico que desempeña la acción comunicativa en la evolución social y en el correspondiente ascenso en las etapas de la conciencia moral (Cf. Habermas, 1981, p. 13).

Para ello Habermas toma los conceptos de *trabajo social*, *historia del género humano* y *modos de producción* de la teoría marxista, para explicar los procesos de las transformaciones sociales. En relación con el concepto de *trabajo social*, Marx dice que los sujetos humanos se diferencian de los animales dada su capacidad para producir medios de vida a partir de un trabajo socialmente organizado. Desde esta perspectiva, es la *racionalidad instrumental* la que permite la organización de las *fuerzas productivas* como medio para configurar la situación social de los seres humanos. Este proceso de auto-constitución en interacción con la naturaleza y de cooperación con otros individuos, requiere del desarrollo de una normatividad que regule la distribución de los productos del trabajo social organizado. Aquí específicamente se hace referencia a las reglas de la acción estratégica (Cf. Habermas, 1981, p. 131).

Habermas, desde la perspectiva de una investigación de carácter evolutivo, quiere ver «si el concepto de trabajo social caracteriza

*suficientemente* la forma de reproducción de la vida humana» (1981, p. 134) y a su vez si es posible, desde esta categoría, explicar la complejidad de las estructuras sociales. Para iniciar su investigación, recurre a estudios de tipo antropológico, con el fin de esclarecer *qué es lo que se entiende* por forma humana de vida o en otro sentido *qué es eso que precisamente constituye lo humano*. Esta investigación le permitió a Habermas proponer el concepto de transformación social, teniendo en cuenta la articulación de tres elementos fundamentales: desarrollo de tipo técnico; organización operativa entre los integrantes de un grupo social; y unas reglas de distribución de la producción.

Sin embargo, el concepto de trabajo social presenta una limitación de tipo explicativo en relación con las etapas evolutivas que se dan en el ámbito de la comunicación. Para Habermas, «tenemos que suponer la existencia de un proto-lenguaje que fue abriendo camino hacia la unificación sistémica [...] entre las realizaciones cognoscitivas, las manifestaciones afectivas y las relaciones interpersonales» (1981, p. 135). De acuerdo con lo anterior, se deduce que el concepto de trabajo social permite explicar de modo suficiente las transformaciones de la integración sistémica, pero no puede dar cuenta de las transformaciones de tipo simbólico en el ámbito comunicativo o de la integración social. A su vez las reglas de la actuación comunicativa, esto es, las normas de la acción con validez intersubjetiva y aseguradas de modo ritual, no se pueden remitir a las reglas de la actuación instrumental o estratégica. Por eso es imprescindible preguntarse por una estructura social que se oriente hacia la integración tanto de la naturaleza exterior como de la interior (Cf. Habermas, 1981, p. 139).

Desde el punto de vista de la reconstrucción del concepto de historia del género humano y del modo de producción, Habermas destaca su importancia para el materialismo histórico y su relación con el concepto de trabajo social. Como ya se ha indicado, el trabajo social implica una determinación de la manera en que una sociedad se desenvuelve históricamente y así es como se debe entender el concepto de modo de producción, en tanto clave inter-

pretativa de la evolución social. En este sentido, Habermas intenta realizar un replanteamiento crítico que se constituye en versión moderada del modelo de historia propuesto por la interpretación dogmática del materialismo histórico, cuya tesis fundamental se sintetiza en los siguientes términos: «el curso mundial hasta la actualidad, que muestra una sucesión de cinco o seis modos de producción, determina un desarrollo unilineal, necesario, ininterrumpido y ascendente de un macro sujeto» (Habermas, 1981, p. 141). El mismo Habermas presenta algunas objeciones en relación con esta tesis:

1. El materialismo histórico no tiene por qué aceptar ningún sujeto genérico en el que se realice la evolución. Hay que concretizar al macro sujeto e identificarlo con las sociedades y los sujetos de acción que en ella están integrados.
2. El desarrollo histórico no debe entenderse como un proceso ininterrumpido, necesario y continuo. Puede haber momentos en los cuales una sociedad se detenga en su productividad o que incluso las sociedades entren en procesos de involución.
3. Finalmente, es problemático entender los procesos evolutivos desde un carácter teleológico como proceso paulatino de intensificación de la complejidad. Se debe entender, a partir del carácter multidimensional de las sociedades complejas, que el proceso de evolución de la historia es como una «extensión de las fuerzas productivas» (Habermas, 1981, p. 144).

Hablar de una reconstrucción del materialismo histórico implica indagar por unos supuestos que den razón de la manera como se presenta la evolución social. Para ello, Habermas introduce dos supuestos del materialismo histórico:

1. *El teorema de la estructura.* El teorema versa así: «el modo de producción de la vida material condiciona la totalidad del proceso vital, política y socialmente. No es la conciencia de los hombres la que determina su ser, sino, por el contrario, su ser social es el que determina su conciencia» (Habermas, 1981, p. 141). Según

Marx, la conciencia de los individuos es consecuencia del entramado de relaciones de producción que devienen históricamente en un proceso eminentemente económico. Así, la evolución es entendida por el materialismo histórico como un proceso de innovaciones sociales que se produce a partir de la necesidad de resolver problemas que han surgido en la *base* de una sociedad determinada. Es claro para Habermas que la igualación entre *base* y estructura económica sólo es válida para las sociedades capitalistas en las que el mercado se apropia de la función de regular las relaciones de clase (Cf. Habermas, 1981, p. 146).

2. *Dialéctica entre fuerzas productivas y relaciones de producción.* La evolución social está mediada por la contradicción entre fuerzas productivas y relaciones de producción presentes en el desarrollo de una sociedad.

Estos supuestos dejan al descubierto la pertinencia del materialismo histórico para diagnosticar y explicar las transformaciones sociales en las que se presentan estrategias, desarrollos tecnológicos y crecimiento del potencial cognoscitivo; aspectos que permiten incrementar la productividad de una sociedad. Igualmente, la reconstrucción del materialismo histórico deja entrever cómo la teoría marxista tiene grandes limitaciones a la hora de elaborar una teoría social, pues aunque permite explicar las innovaciones sociales desde un punto de vista estratégico-instrumental, deja a un lado el ámbito de la actuación comunicativa. Para dar cuenta de la evolución social, Habermas propone introducir, paralelamente a la concepción materialista, una línea de análisis que hable de un conocimiento de carácter práctico-moral constituido por las relaciones sociales:

La respuesta que propongo —dice Habermas— implica que el género humano en cuanto tal no aprende solamente en la dimensión del conocimiento técnicamente valorable —decisivo para la expansión de las fuerzas productivas— sino que también en la dimensión de la conciencia práctico-moral-fundamental para las estructuras interactivas (Habermas, 1981, p. 149).

A partir de algunas objeciones sobre el concepto de modo de producción, Habermas reconstruye los aspectos fundamentales de la Teoría de la Evolución Social. Las diferentes objeciones y controversias a propósito del concepto de modo de producción llevaron a Habermas a plantear que este concepto debía tender hacia una generalización, orientada a definir principios sociales de organización de elevada abstracción. Se han de entender por principios sociales de organización las innovaciones alcanzadas mediante etapas de aprendizaje de una sociedad que se constituyen en estados sociales de evolución, en la medida en que son institucionalizados. Este horizonte en la propuesta habermasiana llevó a proponer dos esferas analíticas en su investigación: una que se dirige hacia un examen de los modos de producción establecidos en una sociedad (siguiendo los criterios del materialismo histórico) y otra que indaga por las formaciones sociales generadas a partir del modo de producción dominante.

En Habermas uno de los pilares de la evolución social es el concepto de conciencia moral. Según él la evolución de los individuos es un requisito para hablar del proceso evolutivo de aprendizaje de las sociedades (Cf. Habermas, 1981, p. 156). De otra parte, una teoría de la evolución social no puede constituirse si no se tiene como punto de partida el estudio de los procesos biológicos y simbólicos que constituyen las capacidades de aprendizaje de los individuos. Para ello Habermas introduce la actuación comunicativa, con el fin de explicar la manera como los individuos alcanzan dichas habilidades: la formación y la educación dentro de estructuras simbólicas de comunicación resultan ser determinantes para los procesos de aprendizaje. Habermas considera que en el proceso comunicativo se proponen tres etapas (Cf. Habermas, 1981): la etapa de integración simbólica; la etapa del discurso prepositivo diferenciado; y la etapa del discurso argumentativo<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> En la primera etapa, las acciones, los motivos y los sujetos actuantes se perciben en una sola esfera. En la segunda etapa se separan las normas de las acciones. En la tercera etapa los principios que sirven para establecer normas de acción se separan de estas mismas normas.

Habermas, retomando a Kohlberg, muestra cómo las diferentes etapas de la comunicación representan, simultáneamente, un ascenso en las etapas de desarrollo de la conciencia moral. Estas etapas son manifestación de la evolución social de los conglomerados sociales que resuelven sus conflictos mediante el consenso. Las etapas del desarrollo de la conciencia moral, en la perspectiva kolhbergiana (Cf. Kohlberg, 1976, pp. 34–35), se pueden sintetizar de la siguiente manera:

*Etapa preconvencional.* Los motivos de las acciones de los sujetos se forman a partir de una valoración de las consecuencias de la acción.

*Etapa convencional.* Los motivos se independizan de las consecuencias de la acción, de modo que la acción se realiza en concordancia con unas normas establecidas socialmente.

*Etapa postconvencional.* Las sociedades modernas se caracterizan por fundamentar su acción en elementos de tipo formal y racional, tales como la democracia, la libertad, la justicia, el bienestar, la seguridad y la dignidad.

#### **ABANDONO DEL PARADIGMA DE LA PRODUCCIÓN Y EL PLANTEAMIENTO DEL PARADIGMA DEL LENGUAJE: HACIA LA FORMULACIÓN DE LA TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA**

El giro lingüístico, que caracteriza el cambio de paradigma de la filosofía de la conciencia a la Teoría de la Acción Comunicativa, se efectúa sobre el eje que representa el mundo de la vida en complementariedad con la acción comunicativa. Lo más importante de esta noción para Habermas consiste en su estructura de horizonte universal que se constituye en fundamento de sentido, no sólo para la esfera del conocimiento, sino también para la esfera de la voluntad y el sentimiento (Cf. Gaitán, 1992, p. 71). A partir de esta noción la racionalidad comunicativa invoca, frente a las tendencias de corte solipsista de la filosofía de la conciencia, la fuerza del discurso argumentativo que justifica dinámicas de

acuerdo y consenso. Gracias a esta propuesta se pueden superar las perspectivas puramente individuales para asumir un marco intersubjetivo que se encuentra presente en el contexto de lo vital.

Habermas, desde la noción de mundo de la vida, realiza una reconstrucción genética del desarrollo de la cultura, la ciencia y la sociedad. En tal sentido propone distinguir entre el mundo de la vida como tema y el mundo de la vida como horizonte; lo primero designa aquello sobre lo cual intentan ponerse de acuerdo los participantes en un proceso comunicativo y lo segundo aquello a partir de lo cual defienden sus interpretaciones. De este modo, las tematizaciones surgidas a partir del mundo de la vida se sedimentan de nuevo en la cotidianidad:

El mundo de la vida constituye un horizonte y ofrece a la vez una provisión de autoevidencias culturales; de las cuales los participantes en la interacción toman para sus tareas interpretativas patrones de interpretación, a los que asiste el consenso de todos y también las solidaridades de los grupos integrados a través de valores y las competencias de los individuos socializados —así como los supuestos de fondo imbuidos por la cultura— pertenecen a los componentes del mundo de la vida (Habermas, 1989, p. 356).

Los diversos componentes del mundo de la vida se reproducen mediante la acción comunicativa, permitiendo la prosecución de las tradiciones culturales, la integración de los grupos y la socialización de cada generación. Así, la reproducción del mundo de la vida se logra mediante procesos de comunicación, cuyos resultados son la diferenciación de las dimensiones de la cultura, la sociedad y la persona (Cf. Gaitán, 1992, p. 72).

Habermas propone pensar, desde el concepto de mundo de la vida, el envejecimiento del paradigma de la producción. Husserl (1991) entendió el mundo de la vida como el ámbito preteórico donde adquiere su fundamento todo tipo de racionalidad teórica, pues el mundo de la vida sintetiza las vivencias de la conciencia del sujeto y eso hace que el mundo de la vida (como mundo preteórico) ancle sobre sí el mundo de la teoría. Schütz & Luckmann

(1973) agregan una característica más a esta categoría del mundo de la vida al afirmar que éste es intersubjetivo. De este modo el mundo de la vida se constituye en el horizonte a través del cual *nos abrimos* al mundo y, al ser horizonte de horizontes, no puede ser sometido a la crítica total. Por su parte, Habermas comprende que desde la intersubjetividad, el mundo de la vida ha evolucionado a nivel social, pues los valores están incrustados en una conciencia moral que se ha ido desplegando dentro de un ámbito complejo de la sociedad, tanto en su integración sistémica como en la racionalidad del mundo de la vida.

Con Luhmann (1998) se vio que los elementos fundamentales para entender la sociedad eran el sistema y su entorno. Según la teoría de sistemas, el sistema recoge información del entorno para transformarlo y devolverlo nuevamente a éste, tratando de reducir en esta relación cualquier signo de complejidad que altere el equilibrio interno del sistema. En este sentido, Luhmann (1997) introduce el concepto de *autopoiesis* para mostrar cómo el sistema genera su propia estructura con el fin de crear sus propios mecanismos de autoreferencia y autoproducción. De este modo, el sistema, generando sus propios subsistemas o esferas de valor, no requiere del hombre para su regulación y determinación, sino que produce los actores sociales y les confiere unos roles para que los individuos funcionen al interior del todo sistémico. Habermas acepta que la sociedad puede ser vista como un sistema; sin embargo, la sociedad se mueve dentro de dos ámbitos que le dan su constitución: el sistémico y el mundo-vital. Al primero corresponden el Estado y la economía, mientras que al segundo se anclan la familia, las comunidades y la sociedad civil, entre otros. El entorno que sustenta al ámbito sistémico no tiene sujeto ni pasa por la comunicación lingüística, pues sus mecanismos de control son el poder y el dinero. Por su parte, el mundo de la vida tiene como presupuesto de sentido la comunicación y su mecanismo particular de acción: el lenguaje. De este modo, la integración sistémica se rige por reglas y la integración social es coordinada por normas.

Esta reflexión llevó a Habermas a repensar la Teoría de la Evolución Social, cuando develó unas patologías en el engranaje que representaba el paradigma de la producción como modelo teórico para mirar las transformaciones de la sociedad:

1. El paradigma de la producción delimita el concepto de praxis, de tal manera que cabe preguntarse por cuál es la relación que existe entre el tipo paradigmático de actividad que representa el trabajo y la totalidad de todas las demás formas de manifestación cultural de los sujetos capaces de lenguaje y de acción.
2. El paradigma de la producción define el concepto de praxis en términos naturalistas; por eso cabe preguntarse si del proceso de metabolismo entre la sociedad y la naturaleza pueden obtenerse contenidos normativos.
3. El paradigma de la producción da al concepto de praxis un claro significado empírico; por eso se plantea la cuestión de si no pierde su plausibilidad con el fin de la sociedad del trabajo.

Con esta serie de argumentos, Habermas evidenció cómo el mercado, al cumplir funciones de coordinación social, invadía espacios del mundo de la vida hasta el punto de generar una dinámica de colonización del mundo de la vida por parte del sistema (Cf. Habermas, 1987b, p. 262). Sin duda, el logro alcanzado por Habermas a partir de su reconstrucción del materialismo histórico fue el planteamiento de la Teoría de la Evolución Social. Sin embargo, cabe preguntarse qué hacer, teóricamente hablando, cuando el sistema ha invadido el mundo de la vida.

Según Habermas, los imperativos sistémicos están sustituyendo a los imperativos sociales, es decir, el sistema está colonizando el mundo de la vida y la integración social está siendo desplazada por la integración sistémica. En últimas, el lenguaje ha sido sustituido por el poder y el dinero hasta el punto de olvidar que el mundo de la vida se reproduce de forma material y simbólica. Sin lugar a duda, el paradigma de la producción dio cuenta de la reproducción material según la herramienta conceptual del valor.

No obstante, ha sido insuficiente porque no explica la Teoría de la Evolución Social y no ayuda a criticar el proceso de colonización del mundo de la vida realizado por la racionalidad estratégica de la integración sistémica. Por esta razón, Habermas decide abandonar el paradigma de la producción y con él su empresa de reconstruir el materialismo histórico. Ahora toma el paradigma del lenguaje para indagar, por un lado, por la evolución de la sociedad en su dimensión material y simbólica, y por otro lado, ver en perspectiva crítica cómo el poder y el dinero han ido desplazando el papel del lenguaje en la constitución de las expectativas sociales. Esto le permitió mostrar cómo la reproducción simbólica condiciona la producción material. Esta novedosa tarea en la visión habermasiana de la teoría crítica se sintetiza en los siguientes puntos (Cf. Mc Carthy, 1992, p. 165):

1. Romper con la filosofía de la conciencia a favor de una teoría de la racionalidad comunicativa, que ya no esté ligada y limitada a las premisas subjetivistas e individualistas de la filosofía y la teoría social modernas.
2. Ir más allá, en primer lugar, de la conceptualización de la racionalización de Weber y de sus herederos marxistas y volver a Marx para reaprehender la dimensión de teoría de sistemas de su análisis de la sociedad capitalista, aunque en términos menos históricos, para reconectar de este modo la teoría de la acción con la teoría de sistemas mediante la construcción de un concepto de sociedad a dos niveles que integre el mundo de la vida y los paradigmas sistémicos.
3. Construir sobre esta base una teoría crítica de la sociedad moderna que reconceptualice la reificación como colonización del mundo de la vida por fuerzas dimanantes de los subsistemas económico y político. Se trata de una teoría que retrotraiga las deformaciones socioculturales fundamentales de la creciente subordinación del mundo de la vida a los imperativos sistémicos de la reproducción material.

En este punto de la reflexión, cabe preguntarse lo siguiente: ¿qué concepto de racionalidad legitima la apuesta de Habermas por el paradigma del lenguaje? Definir el concepto de racionalidad en perspectiva de justificar la construcción y el planteamiento de la *racionalidad comunicativa* parte de la concepción pragmática y procedimental de lo racional. En tal sentido, «no puede valer como racional 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» (Habermas, 1990, p. 48). De aquí se deriva que la racionalidad es reconocida en los procedimientos mediante los cuales se busca resolver problemas de índole teórico y práctico. Por eso la racionalidad puede entenderse como «una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones» (Habermas, 1987a, pp. 42-43). En definitiva, se trata de una racionalidad centrada en los procesos justificados por motivos y razones.

La racionalidad, como concepto, se inscribe dentro de un proceso de evolución social donde todo está abierto a la crítica, la corrección, la innovación y la interpretación. Esto significa que si la racionalidad hace parte de una dinámica de evolución, entonces evaluar su progreso depende de mirar el grado de racionalización alcanzado. Este aspecto se puede mirar desde una doble perspectiva: el desarrollo de las sociedades se puede medir, por un lado, a partir de la relación del hombre con la naturaleza (reproducción material) y, por otro lado, a partir de la relación de los seres humanos entre sí (reproducción simbólica). Para los efectos y propósitos de esta discusión interesa de modo particular la racionalización en la dimensión simbólica.

Desde la perspectiva simbólica el progreso en la racionalización se plasma en las formas normativas de integración social, en los mecanismos de resolución de conflictos, en las imágenes del mundo a partir de las cuales un sujeto se reconoce como miem-

bro de una sociedad y reconoce su identidad en ella. Esto quiere decir que siempre y cuando el sujeto manifieste verazmente sus intenciones y pueda plantear razones para avalar la pretensión de validez de las normas de acción, entonces es posible plantear que la racionalización no sea otra cosa que «la 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» (Habermas, 1981, p. 34). En consecuencia, se llama racionales a los sujetos que sean capaces de realizar un plan de acción con éxito con el fin de establecer un nuevo estado de cosas en el mundo, de acuerdo a un saber que soporta y fundamenta dicho plan; y coordinar acciones mutuas o resolver conflictos intersubjetivos con el garante y la mediación del lenguaje en tanto es el modo de expresión de las razones y motivos que sustentan las propuestas.

Para explicitar el proceso que va de la racionalidad monológica (el sujeto pensando desde sí mismo la realidad entendida como un objeto ajeno a él) hacia la racionalidad comunicativa (el sujeto entendido en interrelación con otros sujetos), Habermas recurre al método de la reconstrucción. La propuesta metodológica se sustenta en los siguientes presupuestos: en primer lugar, se parte de un saber preteórico, intuitivo, de sujetos que hablan, actúan y juzgan de modo competente. En segundo lugar, se presentan explícitamente los elementos y las estructuras que caracterizan la acción y la comunicación entre los sujetos. De este modo, el método reconstructivo «vuelve la mirada hacia la espesura del mundo de la vida, y descubre una razón que opera ya en la práctica comunicativa misma» (Habermas, 1990, p. 61).

Este método permite evidenciar el *uso de un saber* y explicitar conscientemente las deformaciones en el ejercicio de la racionalidad, dado que se hipostasia en una estructura crítica sobre los usos y las formas de la razón. En tal sentido, la filosofía práctica deja de constituirse en la teoría afirmativa y edificante de la vida correcta

y feliz, y se propone como tarea la búsqueda de la racionalidad presente en la *praxis* de solución de problemas. Se trata de dirigir la racionalidad hacia un saber tematizado.

Esta manera de ver la racionalidad implica un cambio de paradigma: se trata de pasar de la racionalidad monológica, propia de la filosofía de la conciencia, hacia la racionalidad comunicativa, propia de la filosofía del lenguaje. Esta nueva perspectiva se constituye en la asíntota del paradigma del entendimiento, donde «los sujetos capaces de lenguaje y acción, sobre el trasfondo de un mundo de la vida común, se entienden entre sí sobre algo en el mundo» (Habermas, 1990, p. 53).

En el paradigma del lenguaje subyace el modo de entender la racionalidad comunicativa, pues la relación sujeto-objeto es sustituida por la relación sujeto-sujeto en la que media un intercambio discursivo. Lo particular de la propuesta habermasiana (1987a; 1987b) es que el lenguaje es considerado en su dimensión *pragmática*, es decir, como *habla y uso* y no como sistema sintáctico-semántico. Esta visión de la estructura comunicativa de la acción plantea que lo racional, en última instancia, no viene dado por la estructura misma de los intereses, sino por la posibilidad intersubjetiva de ponerse de acuerdo con respecto a ellos. La adopción del paradigma del lenguaje para sustentar una propuesta teórica de la acción comunicativa es, por sobre todo, una posibilidad de pensar en diversas perspectivas el desarrollo social.

Más adelante, Habermas afirmará la necesidad de una ética comunicativa de corte kantiano, capaz de recoger, en cuanto lenguaje, los contenidos materiales que se le escapan al formalismo ético (Cf. Habermas, 1985, p. 88). Se trata por tanto de dar un voto de confianza a la razón que se articula en el discurso argumentativo, en referencia permanente a la cotidianidad pero simultáneamente a los otros sujetos, cuya pertenencia es relativamente distinta y en cuanto tal tiene que poder ser incorporada también en los discursos teóricos. En este sentido, el paradigma del lenguaje se constituye en una nueva manera de plantear el problema de la comprensión,

desde la perspectiva de consolidar una nueva forma para el lenguaje ético como *ética discursiva* y para el lenguaje político como *democracia deliberativa*.

## REFERENCIAS

- Gaitán, C. (1992). La racionalidad comunicativa y la 'praxis' filosófica actual. *Universitas Philosophica*, 19, 63-76.
- Habermas, J. (1997). *Teoría y praxis*. En Mas Torres S. & Moya C. (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1994). *Ciencia y técnica como ideología*. En Jiménez Redondo, M. (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento postmetafísico*. En Jiménez Redondo, M. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la modernidad*. En Jiménez Redondo, M. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987a). *Teoría de la acción comunicativa I*. En Jiménez Redondo, M. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987b). *Teoría de la acción comunicativa II*. En Jiménez Redondo, M. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. En García, R. (Trad.): Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1982). *Conocimiento e interés*. En Jiménez Redondo, M., Ivars, J. & Martín Sánchez, L. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1981). *La reconstrucción del Materialismo histórico*. En Nicolás Muñiz, J. & García Corratelo, R. (Trad.). Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1973). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. En Luis Echeverry, J. (Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Hegel, G.W.F. (1973). *La fenomenología del espíritu*. En Rocés, W. & Guerra, R. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Horkheimer, M. & Adorno, Th. (1998). *Dialéctica de la Ilustración: fragmentos filosóficos*. En Sánchez, J. (Trad.). Madrid: Trotta.
- Horkheimer, M. (1998). *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. (1937). En Horkheimer, M., *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- Horkheimer, M. (1972). *Die Gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben Eines Instituts Für Sozialforschung* (1931). En Bre-

- de, W. (Ed). *Sozialphilosophische Studien. Aufsätze, Reden und Vorträge 1930-1972*. Frankfurt: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Hoyos, G. (1986). *Los intereses de la vida cotidiana y las ciencias*. Bogotá: Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Husserl, E. (1991). *Crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*. En Muñoz, J. & Mas, S. (Trad.). Barcelona: Crítica.
- Husserl, E. (1982). *Investigaciones lógicas*. En Morente, M. & Gaos, J. (Trad.). Madrid: Alianza.
- Kohlberg, L. (1976). "Moral Stages and Moralization: The Cognitive Developmental Approach". En *Moral Development and Behavior: Theory, Research and Social Issues*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.
- Luckács, G. (1975). *Historia y conciencia de clase*. En Sacristán, M. (Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Luhmann, N. (1998). *Sistemas sociales: lineamientos para una teoría general*. En Pappe, S. & Erker, B. (Trad.). Barcelona: Anthropos.
- Luhmann, N. (1997). *Sociedad y sistema: la ambición de la teoría*. En López, S. & Schmitz, D. (Trad.). Barcelona: Paidós.
- Marx, K. (1995). *El Capital: crítica de la Economía Política*. En Rocés, W. (Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Marx, K. & Engels, F. (1970). *La ideología alemana*. En Rocés, W. (Trad.). Barcelona: Grijalbo.
- Mc. Carthy, Th. (1992). *Ideales e ilusiones: Reconstrucción y deconstrucción en la Teoría Crítica contemporánea*. En Rivero Rodríguez, A. (Trad.). Madrid: Tecnos.
- Requejo, F. (1991). *Neokantismo y socialdemocracia en J. Habermas*. Barcelona: Anthropos.
- Schutz, A. & Luckmann, Th. (1973). *Las estructuras del mundo de la vida*. En Míguez, N. (Trad.). Buenos Aires: Amorrortu.
- Suárez, J. (2009). Compasión y solidaridad política, sentimientos morales propios para superar una época en estado de indigencia: perspectiva vista desde Max Horkheimer. En *Eidos. Revista de Filosofía de la Universidad del Norte*, 11, 144-169.
- Ureña, E. (1998). *La Teoría Crítica de la sociedad de Habermas*. Madrid: Tecnos.