

LA ÉTICA
COMUNICATIVA
ANTE LA CRISIS DE
LA MODERNIDAD

UN ANÁLISIS DE LA
PROPUESTA HABERMASIANA

MARÍA DE LAS MERCEDES
PORTILLA LUJA



Universidad Autónoma
del Estado de México



Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Doctor en Ciencias Computacionales

José Raymundo Marcial Romero

Secretario de Docencia

Doctora en Ciencias Sociales

Martha Patricia Zarza Delgado

Secretaria de Investigación y Estudios Avanzados

Doctor en Ciencias de la Educación

Marco Aurelio Cienfuegos Terrón

Secretario de Rectoría

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Ciencias del Agua

Francisco Zepeda Mondragón

Secretario de Extensión y Vinculación

Doctor en Educación

Octavio Crisóforo Bernal Ramos

Secretario de Finanzas

Doctora en Ciencias Económico Administrativas

Eréndira Fierro Moreno

Secretaria de Administración

Doctora en Ciencias Administrativas

María Esther Aurora Contreras Lara Vega

Secretaria de Planeación y Desarrollo Institucional

Doctora en Derecho

Luz María Consuelo Jaimes Legorreta

Abogada General

Doctora en Ciencias de la Educación

Yolanda Eugenia Ballesteros Sentís

Secretaria Técnica de la Rectoría

Licenciada en Comunicación

Ginarely Valencia Alcántara

Directora General de Comunicación Universitaria

Doctor en Ciencias Sociales

Luis Raúl Ortiz Ramírez

*Director General de Centros Universitarios y
Unidades Académicas Profesionales / A*

Doctora en Ciencias de la Educación

Sandra Chávez Marín

*Directora General de Centros Universitarios y
Unidades Académicas Profesionales / B*

LA ÉTICA COMUNICATIVA ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Un análisis de la propuesta habermasiana

DIRECCIÓN DE PUBLICACIONES UNIVERSITARIAS
Editorial de la Universidad Autónoma del Estado de México

Doctor en Ciencias e Ingeniería Ambientales

Carlos Eduardo Barrera Díaz

Rector

Doctora en Humanidades

María de las Mercedes Portilla Luja

Secretaria de Difusión Cultural

Doctor en Administración

Jorge Eduardo Robles Alvarez

Director de Publicaciones Universitarias

LA ÉTICA COMUNICATIVA ANTE LA
CRISIS DE LA MODERNIDAD
Un análisis de la propuesta habermasiana

MARÍA DE LAS MERCEDES PORTILLA LUJA



Universidad Autónoma del Estado de México

“2023, Conmemoración de los 195 Años de la Fundación del Instituto Literario del Estado de México”

Portilla Luja, María de las Mercedes.

La ética comunicativa ante la crisis de la modernidad : un análisis de la propuesta habermasiana / María de las Mercedes Portilla Luja. 1ª ed.

Toluca, Estado de México : Universidad Autónoma del Estado de México, 2023.

211 p. : il., ; 23 cm.

Incluye referencias bibliográficas (p. 205-211).

ISBN: 978-607-606-9

1. Habermas, Jürgen, 1929- -- Crítica e interpretación.
2. Ética social.
3. Comunicación -- Filosofía.

B3258.H324 P67 2023

Este libro fue positivamente dictaminado con el aval de dos revisores externos, conforme al Reglamento de la Función Editorial de la UAEMEX, y fue sometido a un proceso de identificación de duplicidad de la información mediante un *software* especializado.

Primera edición, junio 2023

LA ÉTICA COMUNICATIVA ANTE LA CRISIS DE LA MODERNIDAD

Un análisis de la propuesta habermasiana

María de las Mercedes Portilla Luja

Universidad Autónoma del Estado de México

Av. Instituto Literario 100 Ote., Col. Centro

Toluca, Estado de México

C.P. 50000

Tel: 722 481 1800

<http://www.uaemex.mx>

Registro Nacional de Instituciones y Empresas Científicas y Tecnológicas (Reniecyt): 1800233



Esta obra está sujeta a una licencia Creative Commons Atribución-No Comercial-Sin Derivadas 4.0 Internacional. Los usuarios pueden descargar esta publicación y compartirla con otros, pero no están autorizados a modificar su contenido de ninguna manera ni a utilizarlo para fines comerciales. Disponible para su descarga en acceso abierto en: <http://ri.uaemex.mx>

ISBN: 978-607-633-606-9

Hecho en México

El contenido de esta publicación es responsabilidad de las personas autoras.

Director del equipo editorial: Jorge Eduardo Robles Alvarez

Coordinación editorial: Ixchel Díaz Porras

Gestión de diseño: Liliana Hernández Vilchis

Corrección de estilo: Rocío Franco López

Diseño y formación: Eva Laura Rojas Almazán

Diseño de portada: Luis Maldonado Barraza



CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	11
MODERNIDAD Y SU CRISIS	17
Antecedentes en torno a la idea de modernidad: tensiones y contradicciones	17
Georg Simmel	24
Max Weber	54
Escuela de Fráncfort	75
Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor W. Adorno (1903-1969)	75
Walter Benjamin	91
LA MODERNIDAD COMO UN “PROYECTO INACABADO”: JÜRGEN HABERMAS	99
Introducción	99
La modernidad como un “proyecto inacabado”	103
Teoría de la Acción Comunicativa (TAC)	120
Conceptos básicos relacionados con TAC	122
a. Mundo de vida o mundo vital	122
b. Racionalidad y racionalidad comunicativa	126
c. Argumentación	130
d. Pretensiones de validez	133

e. Entendimiento	138
f. Consenso	140
Planteamientos fundamentales de la TAC	141
JÜRGEN HABERMAS: ¿CRISIS DE LA MODERNIDAD COMO CRISIS DE LA COMUNICACIÓN?	147
Introducción	147
Acotaciones a la TAC	148
Ética discursiva	170
Crisis de la modernidad como crisis de la comunicación	184
Crisis de la modernidad	184
Crisis de la comunicación	187
¿Es posible aminorar la crisis de la comunicación, derivada de la crisis de la modernidad, a través de la propuesta habermasiana de la TAC y la ética discursiva?	188
CONCLUSIONES	193
REFERENCIAS	201
COMPLEMENTARIA	204

*El destino humano es una elección,
no un producto al azar.*

UNESCO, 1997

INTRODUCCIÓN

Nos encontramos ante una cultura de ritmos acelerados, de lo visual y lo “abreviable”; consumimos ingentes cantidades de imágenes que pueden ser un instrumento para fomentar una violencia cultural conformada por símbolos, discursos y representaciones. En la actualidad, en nuestro mundo se mantienen hegemonías que generalizan sistemas de control relacionados con el dinero y el poder. Ante la globalización, las sociedades y el individuo parecen perder su cualidad reflexiva y la responsabilidad social; desafortunadamente, la cultura de masas provoca que los seres humanos perdamos de vista esta responsabilidad, así como nuestra capacidad crítica y reivindicativa. “Decirnos cosas es hacernos cosas y uno de los mejores instrumentos de análisis para aprender sobre lo que nos hacemos es estudiar lo que nos decimos”. (Martínez, 2001, p. 135) También deberíamos preguntarnos qué hemos dejado de hacer y por qué hemos dejado de hacerlo.

De aquí la importancia de comprender la raíz de los fenómenos, características y patologías que ha traído consigo la modernidad y que se siguen presentando en nuestras sociedades. Individualismo extremo, idealización del dinero y una personalidad neurasténica son solo algunas de las características del sujeto moderno, quien a raíz de la modernidad se concibió como un individuo autónomo, aislado, que busca cumplir sus metas o fines a través de los medios que considere necesarios, sin importar a costa de qué los consiga. Asimismo, este sujeto moderno fue perdiendo sensibilidad ante el otro, mientras prevalece en sus criterios la racionalidad instrumental en la que sus acciones se guían con arreglo a fines (acciones teleológicas).

Al partir de las reflexiones realizadas por diversos teóricos de la modernidad, esta ha generado tensiones y contradicciones en las relaciones sociales, se han generalizado los sistemas de control relacionados con el dinero y el poder; según la teoría de la modernidad de Georg Simmel, la vida social se ha reducido a la experiencia individual interior, la modernidad trajo consigo la reducción de validez, entre otras cosas, de las formas tradicionales de integración social, del predominio absoluto de lo técnico relacionado con la cultura del número, del reduccionismo y de lo instrumental—característico de la globalización—, nos referimos a los conflictos generados por ello

y a cómo relacionar el mundo técnico y el poético, como menciona Gianni Vattimo (2000), en la búsqueda de nuevas formas de convivencia entre las personas. Estas problemáticas en torno a la modernidad fueron planteadas por teóricos de la Escuela de Fráncfort, como Max Horkheimer, Theodor W. Adorno, Walter Benjamin y Jürgen Habermas, quienes reflexionaron en términos filosóficos sobre el autoritarismo, el papel del yo, la familia, los límites de la Ilustración, los prejuicios, la ciencia, la técnica, etcétera.

De lo anterior, surge el propósito de este texto derivado del proyecto de investigación desarrollado por la autora durante la formación doctoral en Humanidades, con énfasis en Filosofía Contemporánea, en la Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX); dicho propósito es analizar a profundidad la modernidad, la crisis derivada de ella y cómo puede ser visualizada como una crisis en la comunicación desde los planteamientos de Jürgen Habermas, lo que derivó en la apertura de nuevas líneas de investigación asociadas con la comunicación. Para este fin se estableció un método de trabajo estructural-sistémico: estructural con el fin de entender los fenómenos planteados en función de las relaciones formales, y sistémico, porque será necesario el análisis del todo, sus partes, su funcionamiento y su relación para cumplir con el propósito de este trabajo. El planteamiento hipotético de la investigación lo que intenta es probar a través de la profundización en los estudios de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), que la crisis de la modernidad puede ser considerada una crisis de comunicación y, por tanto, es necesario abrir nuevas líneas de investigación vinculadas con esta última para aminorar su crisis. De igual forma, fue necesario cumplir con objetivos específicos que permitieran alcanzar el propósito general de este trabajo, entre ellos: conocer y establecer las principales características de la modernidad y su crisis, plantear los antecedentes que sirvieron de base a los principios fundamentales de la TAC de Jürgen Habermas, al profundizar en los principales elementos y conceptos para después asociarlos y determinar una posible crisis de la comunicación.

Este trabajo se estructuró con base en lo anterior, en primera instancia, se establecieron los principales planteamientos teóricos acerca de la modernidad que contribuyeron a las reflexiones y a la TAC de Habermas, por lo que en el primer capítulo se hace una revisión de teóricos que han estudiado a profundidad la modernidad, sus características, tensiones y contradicciones; así, encontramos a Georg Simmel, considerado el primer sociólogo de la modernidad, plantea las características y patologías que derivaron de ella; asimismo, se analiza su obra *Filosofía del dinero*, que permite visualizar la analogía del sujeto moderno como el sujeto-dinero. Se revisan

también los planteamientos de Max Weber y su Teoría de la Racionalidad, así como algunos aspectos relacionados con el Estado moderno, los tipos de acciones, los tipos de dominación y de legitimación, entre otras ideas que más tarde serán retomadas por Habermas. También se revisa a varios integrantes de la Escuela de Fráncfort: Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin y sus respectivas aportaciones respecto de la Teoría Crítica y los tipos de racionalidad, así como las alternativas que dan a la deshumanización que trajo consigo la modernidad.

Los autores y obras analizados para el desarrollo del primer capítulo marcan los antecedentes de los estudios sobre la modernidad que sirven a Habermas, posteriormente, para desarrollar su propia lectura. Simmel, por ejemplo, fue un crítico de la cultura y es a quien se le deben conceptos como “intercambio social”, “interacción” y “socialización”, entre otros; su mente abierta le permitió plantear las principales patologías que trajo consigo la modernidad y la reducción de la vida social a la experiencia individual interior; estas y algunas otras ideas sirvieron a Habermas para generar sus propios planteamientos en torno a la modernidad y su crisis. Por otro lado, fue Weber uno de sus principales referentes de la TAC, al revisar y analizar con profundidad su Teoría de la Racionalización; conceptos como “racionalidad” o “acción social con arreglo a fines” son fundamentales para determinar la insuficiencia de esta teoría, ante la falta de entendimiento y de acuerdos que provocan el rompimiento del tejido social. De Weber, Habermas retoma también sus planteamientos sobre el Estado moderno, las formas de dominación, de legitimación, el predominio de un régimen racional-burocrático, y cómo esto afecta al mundo y al sujeto moderno.

En este capítulo también se analiza la Teoría Crítica propuesta por Horkheimer y Adorno —integrantes de la primera generación de la Escuela de Fráncfort—, quienes inicialmente influyeron los trabajos de Habermas, aunque más tarde, y derivado de la minuciosidad en sus análisis, lo ayudaron en la conformación de sus propios planteamientos, hasta llegar a la Teoría de la Acción Comunicativa.

El desarrollo de este primer apartado está acompañado de tablas y esquemas que permiten comprender algunos enfoques y definiciones de lo moderno y la modernidad, así como sus características en las grandes ciudades y su relación con el individuo; también se incluyeron algunos gráficos relacionados con planteamientos de Georg Simmel como el “anhelo” y la “deseabilidad” de los objetos, la idealización del dinero y las patologías que conlleva: avaricia, codicia y egoísmo, entre otros. De igual forma, se plantea el contexto del dinero y su carácter ilimitado y extensivo.

Se desarrollaron esquemas asociados con los planteamientos de Max Weber, como el relacionado con el Estado moderno y sus principales características, se analiza la tabla sobre la tipología de la acción, se hace también un comparativo entre los planteamientos de Simmel y Weber relacionados con la modernidad. Al adentrarnos en la Escuela de Fráncfort se observará una tabla que permite revisar el concepto de racionalidad desde Horkheimer, Adorno, Marcuse, Habermas y Apel, para que al finalizar este capítulo el lector tenga un concentrado que resume las características de la modernidad y sus consecuencias, para exponer las coincidencias de los autores y contar con una visión completa del concepto principal que nos ocupa.

En el capítulo 2 se analiza a Habermas en torno al discurso de la modernidad, el porqué considera que es un “proyecto inacabado”, así como la introducción a la TAC, a partir de una revisión de sus conceptos básicos, entre ellos, “mundo de vida” o “mundo vital”, “racionalidad” y “racionalidad comunicativa”, “teoría de la argumentación”, “pretensiones de validez”, “entendimiento” y “consenso”, para lograr un acercamiento inicial que permitió tener un contexto general sobre la concepción habermasiana de la modernidad como un proyecto “no superado”. En diversas ocasiones se ha escrito acerca de la complejidad de comprender a fondo los planteamientos de Jürgen Habermas debido a las diversas etapas por las que atravesó y por la minuciosidad, profundidad y extensión con que hace sus análisis, así como el dominio de sus fuentes, es por ello que también se presenta una revisión de los antecedentes biográficos de Habermas, que permite contextualizar su pensamiento. También se analizan algunas críticas realizadas a la TAC por diversos autores, entre ellos: Thomas A. McCarthy y Niklas Luhmann, que han permitido que Habermas realice algunas precisiones que es posible encontrar publicadas como *Aclaraciones a la ética del discurso*. (Habermas, 2000)

En este segundo capítulo también se desarrollaron algunos gráficos asociados con los conceptos de esferas de valor en la vida moderna (ciencia, moralidad y arte) y los tres mundos de Habermas (cognitivo, moral y expresivo). Al adentrarnos en los conceptos básicos relacionados con la TAC se plantearon las dimensiones de la conciencia estructuralmente posibles en la vida moderna según Habermas, y fue necesario hacer esquemas sobre el “mundo de la vida” y su relación con las estructuras de la conciencia, el mundo objetivo, el mundo social y el subjetivo, y las relaciones entre actor y mundo en las acciones sociales, y para abordar el concepto de las “pretensiones de validez” también se desarrollaron sus respectivas definiciones.

En el capítulo 3 se establecen los principales argumentos de la TAC, como principio dialógico y medio de entendimiento en las relaciones sociales para llegar a los acuerdos, con el fin de reducir el deterioro del tejido social ante la crisis que trajo consigo la modernidad y analizar si, efectivamente —como plantea Habermas—, es posible aminorar la crisis derivada de esta al dar un giro lingüístico a los planteamientos de la Escuela de Fráncfort (de la que fue integrante de la segunda generación). Lo cual permitió responder los siguientes cuestionamientos, ¿la crisis de la modernidad debe considerarse una crisis de la comunicación? ¿Es posible aminorar o superar esta crisis de la comunicación a partir de la propuesta de la racionalidad y la acción comunicativa de Habermas? Estas respuestas posibilitan nuevas líneas de investigación y reflexión desde la filosofía y la multidisciplinariedad en torno a Jürgen Habermas.

En este apartado también se desarrollan esquemas complementarios al documento con relación a la “racionalidad comunicativa” y la “acción comunicativa” desde Habermas. Asimismo, para tener presentes los aspectos a considerar en la argumentación (proceso-procedimiento, producción), se analizan los tipos de argumentación: formas de argumentación: discurso teórico, práctico, crítica estética, crítica terapéutica, discurso explicativo y objeto de la argumentación, y para complementar este apartado se desarrolló un comparativo general entre acción racional teleológica y acción comunicativa, acciones sociales y comunicación distorsionada o manipulada, así como un ejercicio para aportar a las definiciones de las pretensiones de validez categorización, variables e indicadores desde la comunicación.

En la última parte de este trabajo se exponen los resultados de las reflexiones derivadas del análisis de la TAC, que permitieron aportaciones como el establecimiento de las bases normativas para una teoría de la sociedad y una ética discursiva como forma de vida, desde la cual el actor, o actores, tienen la posibilidad de perseguir intereses que pueden conjugarse con los de los demás y así dialogar sin reservas.

Para finalizar, se explican algunas dificultades que se observaron en la propuesta habermasina en torno a la confirmación de los “escenarios ideales de comunicación”, para reconocer que queda una tarea pendiente respecto de cómo propiciarlos ante las nuevas tendencias de la comunicación, y las posibilidades y limitantes de las pretensiones de validez frente a estas tendencias. Se evidencian también otros elementos que le han valido críticas a la TAC, por ejemplo, por qué el disenso no puede formar parte de nuestra cotidianidad, y aun así establecer espacios de convivencia y respeto ante las diferencias, o algunas otras problemáticas, como el hecho de que no

hay igualdad en la formación educativa que permita a todos tener las competencias comunicativas suficientes para construir y presentar lo que Habermas llama “el mejor argumento”. Estos y otros planteamientos fueron desarrollados en esta última parte, con el reconocimiento de que es necesario contar con propuestas desde la multi y transdisciplinariedad que permitan incidir transversalmente en la educación y formación básica de los individuos para propiciar actitudes y pensamientos críticos, reflexivos y argumentados que permitan diálogos críticos y acciones solidarias.

MODERNIDAD Y SU CRISIS

ANTECEDENTES EN TORNO A LA IDEA DE MODERNIDAD: TENSIONES Y CONTRADICCIONES

En este capítulo se abordarán planteamientos teóricos desde autores que han trascendido por sus estudios sobre la modernidad y que pueden considerarse antecedentes de las propuestas del proyecto habermasiano. Se analizarán los enfoques teóricos desde la teoría social y sus fundadores, como Georg Simmel. (Frisby, 1988) Entre los ensayos que se han considerado en este proyecto están: *Sobre la diferenciación social. Investigaciones sociológicas y psicológicas; Sobre la aventura. Ensayos de estética; Sociología. Estudios sobre las formas de civilización; La ley individual y otros escritos*; algunos de estos textos, como su obra *Filosofía del dinero*, elogiada más tarde por Weber y George H. Mead (cfr. Frisby, 1993), y *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, serán medulares respecto a la temática de la modernidad que nos ocupa, mientras que otros nos permitirán poner en contexto a Simmel como filósofo y sociólogo. Simmel subraya en algunos de estos textos, las características y consecuencias que trajo consigo la modernidad, entre ellas la personalidad neurasténica del individuo, los problemas vinculados con las relaciones sociales fluidas y fugaces, así como la prioridad del dinero ante un imperio absoluto de la economía monetarista, en la que se considera el trabajo como mercancía. En especial, se analizará enfáticamente su lectura sobre la vida en la ciudad como un lugar de acrecentamiento de flujos, de velocidades que dan lugar al aislamiento, al individualismo y a la neurastenia, ya mencionada.

Se revisan también los enfoques de Max Weber, en obras como *Economía y sociedad*, y algunas otras como *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, sin perder de vista el concepto de modernidad y su genealogía, racionalidad y racionalización, la acción orientada por valores y el “espíritu” del capitalismo, desde la perspectiva de su papel en la explicación de la modernidad occidental.

En esta primera parte también se revisará a teóricos como Adorno y Horkheimer, pues se les considera como fundadores de la Escuela de Fráncfort; en específico, se

analizarán: *Dialéctica del Iluminismo, Sociológica, Tres estudios sobre Hegel, La ideología como lenguaje, Dialéctica negativa, Teoría estética y Minimía moralia. Reflexiones desde la vida dañada*, con el apoyo de autores como Martin Jay con *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt y el Instituto de Investigación Social (1923-1950)*; asimismo, se estudiarán algunas reflexiones hechas por Adela Cortina sobre la teoría crítica, en particular, *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía* (2008), que consiste en un análisis de las propuestas teóricas de la Escuela con una visión del contexto actual en que vivimos, en el que reflexiona sobre los planteamientos críticos de esa primera generación de francfortianos, en particular: “[...] su preocupación porque nuestras democracias sean democracias de masas —y no del pueblo—, el desvelo por sociedades ideologizadas en las que parece haberse eclipsado la razón moral y el intento de desvelar los orígenes del totalitarismo[...]. (Cortina, 2008, p. 9)

Tales planteamientos siguen siendo tan actuales como en los tiempos en que nació la Escuela durante los años treinta. En este libro, Cortina aborda un capítulo especial para el principal representante de la segunda generación de la Escuela: Jürgen Habermas, e incluye como parte de una posible tercera generación, a Axel Honneth, quien sigue la línea de Habermas, pero con énfasis en lo social y no en lo lógico sobre el reconocimiento recíproco como clave hermenéutica de la vida social. Si bien cada uno de los integrantes de esta Escuela ha expresado ideas diversas y se ha ocupado de gran variedad de asuntos, también han confrontado y criticado la modernidad y las problemáticas derivadas de ella desde sus particulares perspectivas, por ello es difícil encontrar siempre elementos teóricos comunes. En algunos casos, como el de Horkheimer y Adorno, llevaron una colaboración muy estrecha, pues escribieron juntos *Dialéctica del Iluminismo* —publicado por primera vez en Ámsterdam en 1947—. En esta obra examinaron los efectos en la sociedad contemporánea del dominio de la naturaleza hecho por el hombre desde la guía de la racionalidad instrumental, así como las consecuencias del capitalismo monopolista: el sacrificio del individuo, la degradación del mundo social y el totalitarismo político.

Para esta parte del proyecto son fundamentales los análisis derivados de la Escuela de Fráncfort, como antecedente del proyecto de la TAC de Habermas y sus planteamientos sobre la racionalidad instrumental, que da continuidad al programa fundamental de la primera generación, pero con un cambio de paradigma, como mencionaría Mardones (1998): el paso de la filosofía de la conciencia a la filosofía de la acción comunicativa. También se retoma a Walter Benjamin, para lo que se

analizarán y se reflexionarán sus ensayos: *El narrador*, *Para una crítica de la violencia*, “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los humanos”, y *Experiencia y pobreza*. *Walter Benjamin en Ibiza*, que se vincula con lo escrito por Horkheimer y Adorno, dado que “[...] los ensayos de Benjamin fueron punto de partida de uno de los aspectos más importantes de la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno: el análisis de la ‘industria cultural’ o de ‘la Ilustración como fraude de las masas’”. (Subirats en Walter, 1998, p. 18)

Asimismo, se hará un acercamiento a Benjamin al retomar algunos planteamientos fruto de una breve estadía que hace en París, donde destacan trabajos como: “Los pasajes de París: una *féerie* dialéctica” y *París capital del siglo XIX*, en esta obra aborda temáticas como la haussmannización, el combate de barricadas, la vías férreas, la bolsa de valores, la historia económica, además de las secciones dedicadas a Marx, Saint-Simon y Fourier, y el concepto de “fantasmagoría”, derivado de su lectura del carácter fetichista de la mercancía; también nos apoyaremos en *Modernidad y espacio*. *Benjamin en París*, de Renato Ortiz (2000).

Es pertinente precisar, por otro lado, el problema sobre la legitimidad de adscribir dentro de la Escuela de Fráncfort a autores de generaciones posteriores, como Jürgen Habermas. Si se tiene un criterio amplio, Habermas puede considerarse como francfortiano porque hay grandes semejanzas en los puntos de partida y en ciertas orientaciones últimas. Este amplio criterio permite considerar como francfortianos a una serie de autores nacidos entre 1929 (fecha de nacimiento de Habermas) y 1941.

Otros textos que han sido revisados y analizados en este capítulo son: de Gianni Vattimo, *El fin de la modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*; de Alan Touraine, *Crítica de la modernidad*; de David Frisby, *George Simmel*, y de Yolanda Ruano, *Racionalidad y conciencia trágica. La modernidad según Max Weber*, entre otros.

Para introducirnos al concepto de modernidad y los enfoques teóricos sobre la misma, es necesario detenernos a plantear algunos conceptos básicos sobre la modernidad y lo moderno. Si recurrimos en primera instancia al *Diccionario de Filosofía*, de Nicola Abbagnano (2003), encontraremos que la palabra *moderno* como adjetivo aceptado por el latín posclásico refiere a lo “actual”, este término fue usado en la Escolástica a partir del siglo XVIII para indicar la nueva lógica terminista¹ designada

¹ La lógica terminista nace en el siglo XII, florece en el siglo XIV y continúa viva hasta el siglo XVI, fue llamada así porque se ocupa del análisis de las propiedades de los términos. (Falguera, 1999, p. 513)

como vía moderna frente a la vía antigua de la lógica aristotélica. Designó también al nominalismo,² los nominalistas son entonces, “[...] los que creen que, aparte de las sustancias singulares, no existen más que puros nombres y que, por lo tanto, eliminan la realidad de las cosas abstractas y universales”. (Leibniz citado por Abbagnano, 2003, p. 857) Para regresar al concepto básico, lo moderno como adjetivo hace referencia a lo “actual”, por lo que también se distingue su asociación con lo “contemporáneo”.

En el sentido histórico, el término moderno indica el periodo de la historia occidental que comienza después del Renacimiento, es decir, a partir del siglo xvii. Dentro del periodo Moderno, a menudo se distingue lo “contemporáneo”, que comprende los últimos decenios; pero la modernidad como tal queda elevada a tema filosófico desde finales del siglo xviii, cuando comenzó a coincidir e interferir en muchos aspectos con el discurso estético; pudieran así considerarse tres ámbitos en los que se apuntala la modernidad: el arte, la ciencia y la moral, de aquí la complejidad para tener un concepto básico o único sobre lo moderno o la modernidad.

Para Habermas, por ejemplo, lo moderno es aquello que está presente en la expresión objetiva de una contemporaneidad espontánea y autorenovadora del espíritu de los tiempos. Es indicado por aquello que es nuevo, aquello que en virtud de la novedad del siguiente estilo será sobrepasado y devaluado. La modernidad implica una transformación de la conciencia del tiempo, se orienta hacia un futuro todavía no realizado. Es la sobrevaloración de lo transitorio, de lo fugaz, lo efímero, la celebración de lo dinámico.

Por lo anterior, si consideramos la modernidad más que como una época o momento histórico, como un ámbito de pensamiento, se puede caracterizar según Vattimo (2000) como:

² El nominalismo es quizá un punto de ruptura con la Escolástica y el comienzo de su decadencia, se refiere a la doctrina de los filósofos llamados “nominales” o “nominalistas”. El término nominalista fue usado principalmente a principios del siglo xv; sin embargo, su relevancia se relaciona con la obra de Guillermo de Occam (1280-1349), quien expresa su convicción acerca de este concepto como: “Ninguna cosa fuera del alma ni por sí ni por algo que se le agregue, real o irracional y de cualquier manera que se le considere y se entienda, es universal, ya que tan imposible es que una cosa fuera del alma sea universal de algún modo (a menos que no resulte por convicción, como cuando se considera universal la palabra ‘hombre’ que es singular), como imposible es que el hombre, por cualquier consideración o según cualquier ser, sea asno”. (Occam citado por Abbagnano, 2003, p. 857) Algunas veces los lógicos modernos usan el término “[...]” para indicar la doctrina que enuncia que el lenguaje de las ciencias contiene sólo variables individuales, cuyos valores son objetos concretos y no ya clases, propiedades y similares”. (Quine citado por Abbagnano, 2003, p. 858)

[...] un fenómeno dominado por la idea de la historia del pensamiento, entendida como una progresiva “iluminación” que se desarrolla sobre la base de un proceso cada vez más pleno de apropiación y reapropiación de los “fundamentos”, los cuales a menudo se conciben como los “orígenes”, de suerte que las revoluciones, teóricas y prácticas, de la historia occidental se presentan y legitiman por lo común como “recuperaciones”, renacimientos, retornos. (Vattimo, 2000, p. 10)

La modernidad como época o etapa de la historia no es equivalente a pensarla como proceso, de ahí la necesidad de establecer una diferencia entre modernidad y modernización. La modernidad puede considerarse como un proyecto de construcción de una sociedad más justa, fincada en los planteamientos de la Ilustración (que serán abordados más adelante); por otro lado, puede ser un proceso que hace abstracción del tiempo y del espacio, se desentiende de sus orígenes volviéndose una cuestión operativa.

Por su parte, Touraine (2006) menciona la necesidad de una definición de la modernidad —pues todo el mundo habla de ella—, pero no queda claro qué es, habla de que implica la exclusión de todo finalismo, es decir, excluye todo punto final, hay un desarrollo permanente y la ciencia sustituye a Dios. La idea de modernidad, en su forma más ambiciosa fue, según Touraine,

[...] la afirmación de que el hombre es lo que hace y que, por lo tanto, debe existir una correspondencia cada vez más estrecha entre la producción —cada vez más eficaz por la ciencia, la tecnología y la administración—, la organización de la sociedad mediante la ley y la vida personal, animada por el interés, pero también por la voluntad de liberarse de todas las coacciones [...] Sólo la razón establece una correspondencia entre la acción humana y el orden del mundo [...] Es la razón la que anima la ciencia y sus aplicaciones; es también la que dispone la adaptación de la vida social a las necesidades individuales o colectivas; y es la razón finalmente, la que reemplaza la arbitrariedad y la violencia por el estado del derecho y el mercado. (Touraine, 2006, p. 9)

Si bien varios autores coinciden en que la modernidad se consolida con la emergencia del Estado nación (siglo xv), hay también algunos aspectos sobre su surgimiento que la contextualizan, entre ellos: la superación del feudalismo, la secularización (la razón sobre la fe), y la hegemonía de la ciencia basada en el método experimental.

Max Weber menciona dos grandes rasgos de la modernidad: el desencanto de la religión, de lo que la Edad Media representa, y la hegemonía de una razón medios-fines (el éxito y el fin, sin importar los medios, y el costo-beneficio), cuando todo se vuelve contemporáneo, se rompe muy rápido con el pasado, hay una tendencia a vivir en el instante, se sobrevalúa lo efímero, lo fugaz y hay una espera de la novedad. Para Weber lo distintivo de la modernidad es el desencanto del mundo, cuando las acciones de los individuos, en su mayoría, se dirigen a la búsqueda del éxito y la hegemonía de una sola perspectiva sobre el mundo: la racionalidad burocrático-instrumental. En la modernidad tiene lugar la separación y diferenciación entre las esferas de valor de la ciencia, la ética y el arte ante la secularización y el desencanto del mundo; de hecho, Habermas, en 1980, durante su discurso en ocasión del Premio Adorno, traducido como “Modernity *versus* post-modernity”, y en sus tomos de *Teoría de la Acción Comunicativa*, hace alusión al valor último de la modernización en la que la ciencia, la moralidad y el arte se separan en esferas autónomas, cada una con su propia lógica interna. Habermas explicaba que la modernidad intentó liberar los potenciales cognitivos de cada una de las esferas mencionadas para eximirlos de sus formas esotéricas, para ello tendrían que volverse expresiones de conocimiento especializado. (Jay, 1991) “[...] aparecen las estructuras de la racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral, y expresivo-estética, supervisadas cada cual por especialistas que tienden de estos modos particulares a ser más lógicos de los que son otras personas. Como resultado, ha aumentado la distancia entre la cultura de los especialistas y el público en general”. (Habermas citado por Jay, 1991, p. 208)

La postura de Habermas debe mucho a la manera en que Weber pensaba la modernidad; en esta se rompe la alianza entre el cielo y la tierra, lo que desencanta al mundo y elimina la magia, y quebranta también las cosmologías míticas. Weber define la modernidad:

[...] por la racionalidad de los medios y la opone a la mira racional de los valores, lo cual se traduce más concretamente en la oposición de la ética de la responsabilidad, característica del hombre moderno, y de la ética de la convicción, que ya no puede más que intervenir en circunstancias excepcionales, lo mismo que la autoridad carismática en un mundo racionalizado. (Touraine, 2006, p. 95)

La emergencia del sujeto moderno se identificó con el aprendizaje del pensamiento racional y con la capacidad de resistir a las presiones de la costumbre y el deseo para someterse únicamente al gobierno de la razón, según Touraine. Se ha identificado a la modernidad de forma única con la racionalización de un sujeto reducido a la razón misma, lo cual ha impuesto frecuentemente la despersonalización, el sacrificio de uno mismo y la identificación con el orden impersonal de la naturaleza o de la historia; sin embargo, de forma ideal, la modernidad había prometido un sujeto libre, cuyo principio del bien tenía como base el control que el individuo ejerce sobre sus actos o su situación, y le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia personal, concibiéndose como actor: “El sujeto es la voluntad de un individuo de obrar y ser reconocido como actor”. (Touraine, 2006. p. 206) Touraine menciona que el sujeto significa el paso del ello al yo, representa el control ejercido sobre la vivencia para que haya un sentido personal, para que el individuo se transforme en actor.

Tabla 1. Acercamiento básico a los conceptos moderno y modernidad

TÉRMINO	FECHA / PERIODO	ENFOQUE	DEFINICIÓN / CONCEPTO BÁSICO
Moderno-modernidad	Siglo XVII	Como adjetivo (básico)	Refiere a lo “actual” según el latín posclásico, usado en la Escolástica para indicar la nueva lógica terminista designada como <i>vía moderna</i> frente a la <i>vía antigua</i> desde la lógica aristotélica.
	Siglo XVIII	Histórico	Indica el periodo de la historia occidental que comienza después del Renacimiento.
	Finales del siglo XVIII (Iluminismo)	Filosófico	Proyecto de construcción de una sociedad más justa, implica una transformación de la conciencia del tiempo, se orienta hacia un futuro todavía no realizado. Es la sobrevaloración de lo transitorio, lo fugaz, lo efímero (discurso filosófico de la modernidad / discurso estético).

Fuente: elaboración propia.

Observar el pasado reciente nos ayuda a captar ciertos elementos de la contemporaneidad, incluso, el perfil globalizado del mundo en que vivimos, por ello la necesidad para este proyecto de marcar la dimensión común de la modernidad

que nos permita comprender mejor los siglos xx y xxi; convendrá así establecer por qué Habermas considera que la modernidad es aún un “proyecto inacabado”, debido a que solo ha predominado la “racionalidad instrumental” sin buscar la alternativa de la “racionalidad comunicativa”. Durante el desarrollo, buscaremos plantear las características de cada ámbito para poder analizarlo; por ello se acotan las características de la modernidad y se describe el porqué algunos consideran su crisis, “[...] ¿Qué es la modernidad, cuya presencia es tan central en nuestras ideas y nuestras prácticas desde hace más de tres siglos y hoy es puesta en tela de juicio, repudiada o redefinida?” (Touraine, 2006, p. 9) Partir de la comprensión y el contexto de la modernidad y de la posmodernidad nos permitirá observarlas, analizarlas y relacionarlas con el proyecto habermasiano y con una posible crisis en la comunicación derivada de la modernidad.

Georg Simmel

Georg Simmel (1858-1918), junto con Weber y Durkheim, fundamentó la sociología como actividad intelectual autónoma. Es Simmel a quien se le deben algunos conceptos clave de esa disciplina como “intercambio social”, o conceptos como “interacción” o “diferenciación”, que aún se debaten. Simmel diagnosticó la especialización y despersonalización de las relaciones sociales en el contexto de una economía monetarista; en el epílogo que Habermas escribió para la traducción de los ensayos de estética, *Sobre la aventura*, menciona que Georg Simmel, crítico de la cultura, “está al mismo tiempo extrañamente lejos y cerca de nosotros” (Simmel, 1988, p. 273), para hacer referencia a que algunas de sus colecciones de ensayos han permanecido olvidadas por más de sesenta años y solo han sido retomadas en la actualidad.

Habermas también menciona que Simmel escribe sobre la moda de manera diferente a como lo hace Benjamin y, sin embargo, es quien establece la conexión entre moda y modernidad, quien impacta al joven Georg Lukács hasta en la elección de sus títulos, quien inspira a Benjamin sobre observaciones acerca de las experiencias del acelerado movimiento que se da en la gran ciudad: es él quien altera los modos de percepción, los temas de toda una generación de intelectuales.

Si bien, Simmel es más conocido por sus escritos sociológicos que por sus trabajos sobre filosofía, él se consideraba más filósofo que sociólogo, como lo deja entrever

Jordi Riba al mostrar una carta escrita por Simmel en la introducción del libro *La ley individual y otros escritos*, “[...] es un tanto doloroso para mí que solamente se me conozca en el extranjero como sociólogo, cuando en realidad soy filósofo; considero que la filosofía es la tarea de mi vida y solamente me ocupo de la sociología como disciplina subsidiaria”. (Simmel, 2003, p. 16) Simmel, considerado también el primer sociólogo de la modernidad, se ocupó tanto del análisis del presente como de los problemas metodológicos que representaba el pasado, “[...] la mente crítica, siempre alerta de Simmel, no sólo le permitía captar las corrientes culturales sino también simultáneamente, como sociólogo y filósofo de la cultura, cuestionar su contenido. Al hacerlo, elevaba la realidad social del presente a conocimiento científico”. (Frisby, 1993, p. 59) Simmel parte de asumir en su propuesta la existencia de un principio regulador del mundo, consistente en que todo interacciona con todo, que entre cada punto en el mundo y cualquier otra fuerza existen permanentemente relaciones de movimiento, esto es considerado como un principio sustantivo de la modernidad, ya que la “disolución del alma de la sociedad en la suma de las interacciones de los participantes va en la dirección de la vida intelectual moderna”. (Frisby, 1988, p. 59) La teoría de la modernidad de Simmel se centra en la transformación de la experiencia moderna del tiempo como transitorio, del espacio como fugaz, y de la causalidad como fortuita o arbitraria; la vida social se reduce, así, a la experiencia individual interior en la que el tiempo, el espacio y la vida social nacen de una concepción de la experiencia moderna del presente inmediato como discontinuo y diferenciado, aplicado tanto a la ciudad como a la economía monetaria.

La “interacción” y la “socialización” son conceptos clave para Simmel, dado que su interés gira en torno a las relaciones entre individuos; para él la modernidad trajo consigo una menor validez, entre otras cosas, de las formas tradicionales de integración social que debilitaron a las que tenían sustento en las creencias religiosas; surge con la modernidad el antropocentrismo, el centro de todo ya no es Dios, sino el hombre, desde la perspectiva de que la misma naturaleza debe ser conocida y dominada por el hombre. La modernidad trajo consigo también el industrialismo, el capitalismo; la economía que es determinada por el mercado, la demanda y la plusvalía; el consumo comercial; la empresa y la nación, como elementos fundamentales que a su vez han generado una crisis de cohesión de la sociedad actual, en donde la cultura, la economía y la política se ven fragmentadas. (Frisby, p. 1988) Según Habermas, Simmel descubre en las formas de interacción propias de la gran ciudad que, “En la

misma medida en que se cosifican las condiciones de vida social, el subjetivismo libera energías espirituales no vinculadas. Frente a esta interioridad fragmentada e informe de los sujetos, los objetos culturales y sociales se transforman en poderes enajenados y al mismo tiempo autónomos”. (Simmel, 1988, p. 281)

Simmel deja entrever una crisis en la modernidad derivada de algunos aspectos de sí misma, plantea que la seguridad del interior del individuo es reemplazada por un débil sentido de tensión y vaga nostalgia, por una “insatisfacción oculta”, por una “urgencia desasistida” que se “origina en la hiperactividad y la excitación de la vida moderna”. Menciona, asimismo, que estas consecuencias extremas que se viven en la vida urbana de manera tensionante se deben al énfasis en la economía monetaria, de aquí que Simmel mantenga que el fundamento psicológico del tipo de la personalidad moderna es el incremento de la vida nerviosa, que emerge del cambio rápido y continuado de los estímulos exteriores e interiores; este estado es creado por la vida urbana y la metrópolis debido al constante bombardeo de los sentidos con nuevas o cambiantes impresiones, lo que produce la personalidad neurasténica que, al final, no puede aguantar la pujante corriente de impactos y enfrentamientos que tienen como consecuencia un distanciamiento entre nosotros y nuestro entorno social y físico, y nos vuelven más indiferentes. (Frisby, 1988)

Si asociamos lo anterior con la vida en las grandes ciudades, nos encontramos con la cerrazón, el desinterés por lo que sucede al otro; es decir, no hay un reconocimiento de la alteridad, los individuos se guían con base en sus parámetros, no importan los medios sino los fines, no se detienen a reflexionar a costa de qué se consiguen las propias metas; en muchas ocasiones encubiertos por el anonimato de la masa, atienden sus problemas inmediatos; en el instante en que los individuos alcanzan la libertad sin obstáculos, surge una nueva opresión: “[...] los más tontos por los más listos, los débiles por los fuertes, los pusilánimes por los que se aprovechan de la ocasión” (Simmel, 1998, p. 275), en tanto que a la exigencia de *Liberté* y *Egalité*, tendría que ser añadida la de *Fraternité*, para evitar que la *Liberté* fuera acompañada por el contrario más absoluto de la *Egalité*. Simmel señala que es en las grandes urbes donde el individuo tiende a este estado de cosas, quizá producto de una extrema división del trabajo, un dominio imperioso de la economía monetarista, en la que se considera el trabajo como mercancía. En *Filosofía del dinero* señala que al interponerse el dinero entre el hombre y los objetos, le permite una existencia abstracta, por así decirlo, una libertad frente a las consideraciones inmediatas y a las relaciones

inmediatas con los objetos, sin la que no podría producirse una cierta evolución de nuestra interioridad. (Simmel, 1977) Más tarde, Max Weber elogiaría esta obra como “sencillamente brillante” derivado del análisis que hace Simmel y del espíritu del capitalismo contenido en ella. (Frisby, 1993)

Es así que Simmel hace estudios minuciosos y llega a planteamientos y reflexiones sobre la cultura occidental y la modernidad, vierte una visión de los fenómenos que se dan en ellas, que trascienden y se mantienen vigentes hasta nuestros días, aspectos como la economía monetaria y el valor del dinero, la libertad individual, el dinero en los órdenes teleológicos, el equivalente monetario de los valores personales y el estilo de vida. Estas reflexiones requieren un análisis detallado dada su trascendencia y vigencia, ya el mismo Weber se referiría a la obra de Simmel como “magnífica” y algunos teóricos de la modernidad cimentarán algunas de sus propias propuestas o reflexiones en observaciones previas hechas por Simmel, encontrando ciertas convergencias en torno a ellas; Habermas es uno de ellos. Algunos aspectos abordados en *Filosofía del dinero* servirán a este proyecto, ya que nos permiten comprender aspectos relacionados con la economía monetaria a la que tanto alude Simmel en sus diversos escritos, como la división del trabajo, y el dinero, clave y piedra de toque en el individuo, en su comportamiento, en el manejo de sus relaciones, en su visión del ser y el tener y en la búsqueda de fines que satisfagan sus intereses.

Simmel comienza *Filosofía del dinero* tocando un aspecto básico: el valor del dinero, y hace alusión a que el valor es el punto de partida del ser y su imagen del mundo, para ello retoma a Kant en el sentido de que, “[...] el ser no es ningún atributo de las cosas, puesto que cuando, de un objeto que hasta ahora existía en mi pensamiento, digo que existe, no por ello el objeto gana atributo nuevo alguno, ya que, de ser así, no existiría la misma cosa que yo había pensado antes, sino otra distinta”. (Kant citado por Simmel, 1977, p. 19)

Refiere a que aunque digamos que un objeto es valioso, esta no amplía o incrementa sus atributos, que el carácter del valor al contrastarlo con la realidad deriva en lo que se acostumbra a llamar subjetividad, ya que un objeto puede representar un alto grado de valor para un alma y no así para otra: “Cualquiera que sea el sentido empírico o trascendental con que se hable de los ‘objetos’, a diferencia del sujeto, en ningún caso es el valor uno de sus ‘atributos’, sino un juicio sobre ellas que el sujeto formula. (Simmel, 1977, p. 22)

En la medida en que el ser disfruta de algún objeto se tiene una sensación en la conciencia de la existencia de dicho objeto frente a nosotros. Cuando anhelamos lo que aún no tenemos ni disfrutamos, nos situamos frente a su contenido; nuestra idea de la realidad objetiva se origina —diría Simmel— en la resistencia que las cosas nos ofrecen, deseamos las cosas antes de que estas nos sean entregadas para nuestro uso y placer, es decir, cuando aún nos oponen resistencia. Simmel cita nuevamente a Kant: “la posibilidad de la experiencia es la posibilidad de los objetos de la experiencia, ya que experimentar significa que nuestra conciencia transforma las sensaciones en objetos [...] la posibilidad del deseo es la posibilidad de los objetos del deseo”. (Kant citado por Simmel, 1977, p. 27) El valor del objeto es consumido en el momento del gozo del objeto, de aquí la frase de que apreciamos lo que poseemos una vez que lo hemos perdido.

“[...] el valor no se origina en la unidad irrompible del momento de placer, sino cuando en su contenido, como objeto, se separa del sujeto y, en su calidad de cosa deseada, se enfrenta a él, quien, para conseguirlo, precisa vencer las distancias, los obstáculos y las dificultades.” (Simmel, 1977, p. 27)

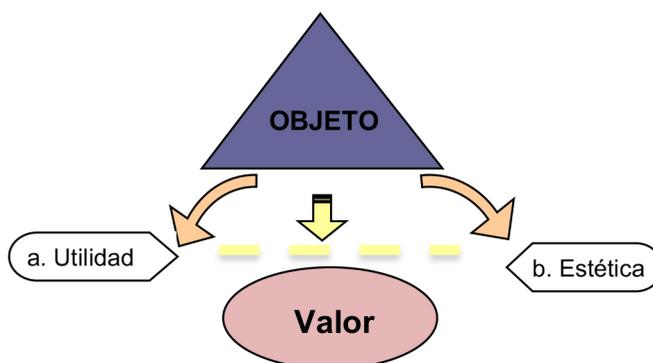
De este modo, no es difícil conseguir las cosas porque sean valiosas, sino que llamamos valiosas a aquellas que representan un obstáculo a nuestro deseo de conseguir las. Entonces, ¿cómo es que le asignamos valor a las cosas? ¿Por qué algo tiene valor? Existen tres categorías de acuerdo con este autor: primera, al hallarnos frente a ciertas cosas, personas o acontecimientos, suponemos que no solo nosotros las experimentamos como valiosas, sino que serían valiosas aunque nadie las apreciara; segunda, todo valor que sentimos como tal es un sentimiento, lo que queremos expresar con este sentimiento es un contenido significativo en y para sí que el sentimiento realiza psicológicamente, pero que no es idéntico a este y no se acaba en él (reconocimiento); tercera, se localiza en la significación que como sujetos damos a determinados objetos por medio de su posición en los órdenes de aquella zona ideal, este proceso de construcción de valor vive en la conciencia del sujeto y la objetividad se genera como su objeto en este proceso valorativo psicológico; esta concepción de valor es típicamente moderna, pues pone en un lugar central al sujeto y a la forma en cómo valora.

Simmel pone énfasis en el caso de los objetos que basan su valoración en la economía, y plantea que el valor es el suplemento del deseo, por ello, el objeto resulta indiferente por completo desde el momento en que satisface el deseo. Aunque también

refiere que el deseo consciente no se ha de tomar siempre como un índice suficiente del auténtico sentido de valor eficaz, lo que nos excita en realidad no es este en su significación objetiva, sino en la satisfacción subjetiva que ha de procurarnos. De aquí que afirme, “el valor de un objeto reside, sin duda en su deseabilidad”. (Simmel, 1997, p. 35)

Al reflexionar sobre el valor del dinero, Simmel menciona la *alegría ante la belleza de las cosas*; plantea que cuando algún objeto nos la ha proporcionado, en cada ocasión que volvemos a verlo se repite este sentimiento, aun cuando ya no se utilice de nuevo (*eco*); la segunda vez, quizá, ya no queremos nada del objeto en cuestión solo respetamos su ser, y vinculamos este sentimiento a su aparición y no a lo que es consumible en él, aquí aparece inicialmente la prefiguración de rasgos cruciales de lo estético.

Figura 1. Funciones del objeto, según Simmel (1997)



Fuente: elaboración propia.

Para precisar lo anterior, en tanto las cosas cumplen solo una función de utilidad, serán fungibles; es decir, cualquiera de ellas que cumpla el mismo cometido que otra puede sustituirla; sin embargo, en cuanto se hacen bellas, pasan a ser individuales para sí, de modo que el valor que una tenga para nosotros nunca se podrá sustituir por otro que, dentro de su tipo, fuera igualmente bello. Asimismo, integra el distanciamiento y el acercamiento como conceptos que pueden intercambiarse en la práctica, en donde ambos incluyen los dos lados de la relación de las cosas: el deseo expresa la subjetividad y el valor, y la objetividad; entonces, hemos de alejar de nosotros el objeto

para desearlo nuevamente. El deseo es el primer escalón al acercamiento, en tanto que la nostalgia y el sacrificio o esfuerzo que aparece entre nosotros y las cosas son los que han de procurárnoslas, aquí retoma la frase de Platón como analogía para reforzar estas ideas: el amor es el estado intermedio entre el tener y el no tener, cuando se da la necesidad del sacrificio y la experiencia de que el deseo no se satisface gratuitamente, “[...] la intensificación y la potencialización de esta circunstancia, nos proporciona una conciencia aguda de la distancia entre nuestro Yo actual y el goce de las cosas, aún cuando también nos conduce por el camino de su superación”. (Simmel, 1977, p. 40)

Vale la pena entonces reflexionar acerca de cómo este fenómeno de la alegría que proporciona la belleza de las cosas se ha ido perdiendo en una dinámica actual de consumo masivo y voraz, en un mundo de necesidades creadas, en donde incluso este consumo desmedido y sin sentido deja de lado, en primera instancia, el valor de uso, la utilidad de un objeto y, en segunda, su aparente consumo, dado que *la alegría que nos producen estos objetos por su belleza* pasa de forma rápida e inmediata al ser sustituidos por otros, debido el ritmo acelerado en que vivimos, a la moda y a su producción masiva; estos objetos acicatean constantemente la necesidad de ser sustituidos debido a su “atrasada novedad”, persuadiéndonos a su sustitución y a la pérdida del interés en ellos, convirtiéndose en “desechables”, lo que no da tiempo al goce o disfrute de su belleza.

Esta dinámica de consumo, sustitución y satisfacción fugaz está muy relacionada con el valor del dinero. Simmel menciona que se genera un proceso en que el contenido del sacrificio o la renuncia que se produce entre el hombre y el objeto de su deseo es al mismo tiempo el deseo de algún otro objeto; el primero ha de renunciar a una posesión o disfrute de algo que el otro desea, se combinan entonces dos imágenes de valor: hay que aplicar un valor a fin de obtener otro y, por tanto, la impresión de las cosas determina recíprocamente el valor, aquí comienza la intervención del dinero. Cuando el individuo compra es porque aprecia el objeto y desea consumirlo, la cuantía de valor de un objeto corresponde a la de otro, es aquí donde se puede mostrar que no es solo el deseo el que otorga al objeto su valor práctico y eficaz, sino el deseo de otro objeto; entonces esta es la base de lo que vemos actualmente y a lo que referíamos en la reflexión del párrafo anterior: “[...] el sistema económico está fundamentado, en efecto, en una abstracción, en la relación recíproca del intercambio, en el equilibrio entre el sacrificio y el beneficio, en tanto que en su proceso real, en el que completa

su fundamento y su resultado, los deseos y los goces se hallan inseparablemente mezclados”. (Simmel, 1977, p. 48)

La mayoría de las relaciones humanas se puede considerar, de acuerdo con Simmel, como un intercambio; toda economía es una acción recíproca, en el sentido específico del intercambio de sacrificio. El intercambio es solamente el hecho de que un sujeto tiene ahora algo que antes no tenía y a cambio no tiene algo que antes tenía, nadie entrega un valor sin recibir otro a cambio por lo menos igual, sin embargo, entran en juego factores como el momento de necesidad de un objeto, por ejemplo, el autor indica que cualquiera puede dar un trozo de pan a cambio de una alhaja porque en ciertas circunstancias, el pan posee más valor que una alhaja.

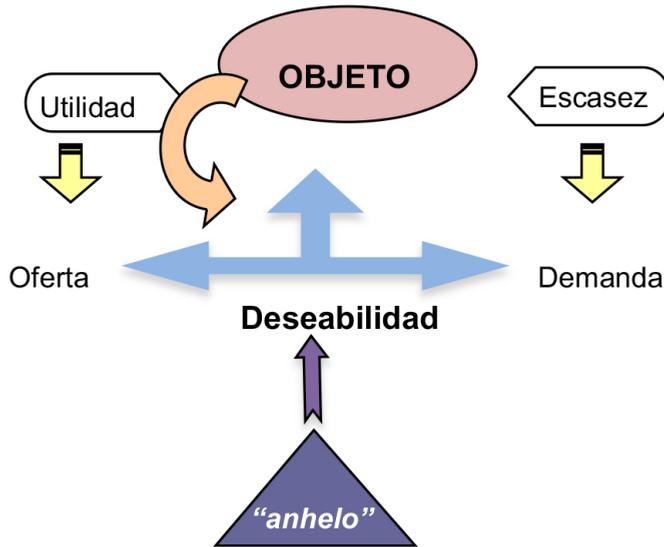
“Todos los sentimientos de valor, pues, originados mediante objetos obtenibles, sólo se pueden conseguir, en general, a través de la renuncia de otros valores [...] no podemos dar un paso ni articular un pensamiento sin que nuestro sentimiento revista a las cosas de valor y las dirija de acuerdo a nuestro hacer”. (Simmel, 1977, pp. 51-52)

Los objetos que encontramos en la economía alcanzan importancia con base a nuestro posible consumo y el intercambio que se produce entre ellos, si todo deseo alcanzara su satisfacción sin lucha o limitaciones, jamás hubiera habido circulación económica de valores y un objeto no elevaría su valor considerablemente, pues se podría obtener sin mayor problema. Ni la necesidad ni el goce por sí solos contienen en sí mismos la economía o el valor. A través del intercambio (la economía) surgen los valores económicos, ya que “aquel es portador o productor de la distancia entre el sujeto y el objeto, que convierte la condición afectiva subjetiva en la valoración objetiva [...] Los valores de la economía [...] se originan en la misma reciprocidad y relatividad en la que consiste el carácter económico de esos mismos valores”. (Simmel, 1977, p. 60)

Por otro lado, Simmel aborda también el valor del dinero al considerar otro aspecto relacionado con la utilidad y la escasez: la utilidad tiene que ver con el valor de uso del objeto, determinado también por la escasez, cuando al considerar los valores económicos se pueden traducir en demanda (utilidad) y oferta (escasez). La demanda determinará si hemos de solicitar el objeto, y la segunda, qué precio estamos obligados a atribuirle; aunque Simmel reconoce que la utilidad no siempre es suficiente para la deseabilidad de un objeto, cualquier “anhelo” puede causarnos una fantasía sobre algo que no es útil.

Figura 2. Deseabilidad del objeto y sus funciones

“[...] las cosas no son difíciles de conseguir porque sean escasas, sino que son escasas porque son difíciles de conseguir” (Simmel, 1977, p. 76)



Fuente: elaboración propia.

Lo anterior es y ha sido bien aprovechado actualmente, al momento de persuadirnos para comprar un producto o servicio. Deseamos muchas cosas y hasta las valoramos económicamente sin que necesariamente sean usables o útiles; entonces, los objetos poseen un valor económico evidente solo cuando aparece un segundo objeto, es así que yo estoy dispuesto a dar el primero por el segundo o el segundo por el primero. El valor económico, la cantidad valorativa del objeto se da mediante la medición mutua de dos intensidades de deseos, hay muchas cosas que son escasas desde un punto de vista objetivo —diría Simmel— que, sin embargo, no son escasas en sentido económico;

[...] la forma en que se produce esta medición dentro de la economía es la del intercambio entre el sacrificio y beneficio; que por lo tanto, el objeto económico no posee un valor absoluto en su deseabilidad, como parece superficialmente, sino que es esta deseabilidad,

precisamente, la que presta un valor al objeto al constituir el fundamento o materia de un intercambio ya sea real o imaginario. (Simmel, 1977, p. 65)

Una cosa es valiosa desde un punto de vista económico porque el individuo está dispuesto a dar algo por ella, el valor expone sus funciones prácticas en tanto equivale a otro, es decir, es intercambiable por otro. Para que algo tenga valor, dice Simmel, existe un precio, un precio en el sentido amplio de su significado, es decir “[...] hay que pagar algo por las cosas: la paciencia de la espera, el esfuerzo de la búsqueda, el empleo de la fuerza de trabajo, la renuncia de otras cosas también deseables” (Simmel, 1977, p. 65); sin embargo, debe haber un equilibrio entre el sacrificio y el beneficio que lleva a una igualación del valor de ambos objetos (recordemos, de nuevo, el ejemplo del cambio del pan por la alhaja), aunque no se debe olvidar que cierta proporción entre dos valores se manifiesta en el terreno del deber ser, poniendo el acento no solo en la exigencia objetiva sino también en la moral. Simmel reconoce, así, que existe toda una serie de fenómenos intermedios entre la subjetividad del cambio de posesión en el que las cosas se truecan por cantidades de valor iguales contenidas en ellas. “Cada uno vende tan caro y compra tan barato como puede en relación con la otra parte; el cambio es, exclusivamente, una acción subjetiva entre dos personas, cuyo resultado depende de la astucia, la codicia y la obstinación de los partidos, pero no de la cosa y de sus relaciones supraindividuales con el precio.” (Simmel, 1977, p. 73)

Simmel concluye que no se podrá encontrar valor económico en los objetos, en sí, pues este reside exclusivamente en la relación recíproca que se establece entre varios objetos, y con base a estas determinaciones, cada uno determina al otro y le devuelve la significación que de este ha recibido.

Simmel pone énfasis en el dinero debido a que es una representación metafórica del talante de las relaciones sociales en la modernidad. El dinero, y la asociación de este con el valor de los objetos, tiene que ver con nuestra representación del mundo y con cómo, mediante un conjunto de impresiones conjugadas en una unidad, podemos decir que conocemos un objeto para considerar qué valor tiene. El conocimiento del Yo aumenta con el conocimiento del otro; es decir, la división fundamental del Yo en una parte que observa y otra que es observada únicamente se produce por analogía de la relación entre el Yo y otras personalidades. El rasgo característico de toda existencia cognoscible incorpora, según Simmel, el valor económico y aplica este principio vital a

su base material, con lo que se hace comprensible la esencia del dinero. “En el dinero es donde el valor de las cosas, entendido como su reciprocidad económica, ha encontrado su expresión y culminación más puras.” (Simmel, 1977, p. 103)

La cualidad del dinero será propia a todo objeto en la medida en la que es intercambiable. Respecto al valor del dinero, Simmel plantea que es una “acumulación abstracta de valor [...] Si el valor económico de los objetos reside en la relación recíproca que éstos establecen en función de su trocabilidad, el dinero es la expresión más autónoma en esta relación”. (Simmel, 1977, p. 104) “El dinero es la realización especial de aquello que es común a los objetos en cuanto que económicos, y por esto, en ningún otro símbolo exterior se expresa de modo tan completo la miseria general de la vida humana como en la necesidad perpetua de dinero que oprime a la mayoría de los seres humanos.” (Simmel, 1977, p. 105) Y es que, ante el valor que en la modernidad se da al dinero y a la posesión de los objetos en cuanto que objetos económicos, los individuos han optado en ocasiones por sacrificar el “ser” por el “tener”, es decir, parten del “tener y hacer para luego ser” cuando sería deseable partir del “ser, hacer y tener”: primero se “es” y aún cuando no se llegue al “tener” se sigue “siendo” y, por tanto, el valor mayor debería estar en el “ser”.

El dinero es válido por su carácter abstracto e intercambiable, significa la posibilidad de ser trocable por otra cosa. Todas las demás cosas tienen un contenido determinado y en consecuencia un valor:

[...] en el dinero, por el contrario, su contenido reside en que vale, es el valer solidificado como sustancia, el valer de las cosas sin las cosas mismas [...] el dinero no expresa nada más que la relatividad de las cosas que, por un lado, es origen de su valor y, por otro, representa el polo inerte frente a sus movimientos, oscilaciones y equilibrios eternos. (Simmel, 1997, p. 106)

Al hacer hincapié en el sujeto moderno y el dinero, este es una abstracción de la manera en que el Yo se construye en el mundo moderno: no como sustancia, sino como superficie que alcanza consistencia y realidad por las relaciones que tiene con los otros, relaciones de intercambio, de reconocimiento, de poder.

Según este filósofo, el dinero se ubica en un orden distinto, al ser la relación valorativa recíproca de las cosas la que ayuda a medirlas y cambiarlas, de esto se derivan dificultades para su concepción teórica y práctica, pues este es un valor concreto y

singular. Así, el dinero se encuentra por encima de las cosas valiosas, en su calidad de patrón de medida y medio de cambio, como mediador valioso, lo que se valora no es el dinero sino los objetos, lo que Simmel llama “falta de cualidad o individualidad del dinero”. El dinero ha de ser completamente indiferente, puesto que se encuentra en una relación exactamente igual frente a cada una de las cosas que se determinan de forma individual.

Las cosas participan de tal individualidad en la medida en que se pueden cambiar por dinero y no por el ¡trueque natural! y no hay modo más directo de expresar la falta de aquel valor específico en una cosa que sustituirla por su equivalente monetario sin experimentar un vacío por ello. [...] El dinero no es solamente el objeto fungible por excelencia en el que, por lo tanto, cualquier cantidad se puede sustituir por otra, sin que esto implique diferencia ninguna, sino que es, también por así decirlo, la personalidad de la fungibilidad de las cosas. (Simmel, 1977, p. 110)

Al dinero le es posible nivelar toda desigualdad dada en el trueque natural; en su calidad de medio indispensable que se interpone entre el Yo y los objetos, desplaza, asimismo, a estos a una cierta distancia de nosotros. La trocabilidad encuentra en el dinero no solo su medio técnico más completo, sino también una existencia propia, que resume en sí todas sus significaciones, “[...] el dinero es la expresión más adecuada de la relación del hombre con el mundo [...] no es otra cosa que la forma pura de la trocabilidad”. (Simmel, 1977, pp. 118-119)

Con estas reflexiones, Simmel abre una discusión acerca de la esencia del dinero en la que siempre late la cuestión de si para cumplir su función de medir, cambiar y representar los valores que se han de realizar, este ha de ser un valor, o bien, si basta con ser un mero signo, un símbolo sin valor sustancial, como un signo aritmético que representa valores sin ser esencialmente igual a ellos. Simmel hace una reflexión al respecto y se pregunta si un patrón de medidas ha de ser del mismo género de lo que se mide: ¿una medida de valores tiene que ser valiosa? Su respuesta es afirmativa.

Así, a pesar de todas las diferencias que pueda haber entre el dinero y todo aquello cuyo valor se mide con él, por cuanto los dos tienen valor, ambos han de coincidir; y aunque el valor no es sino el sentimiento subjetivo con el cual respondemos a las impresiones de las cosas, aquella cualidad que, a pesar de no ser identificable, es el medio por el que ambos

influyen en el sentido humano del valor, tiene que ser la misma en los dos. (Simmel, 1977, p. 124)

Es por esta razón que se le compara con valores al participar de una igualdad cuantitativa con ellos, y por esto el dinero no prescinde de su cualidad de valor. La cantidad concreta de dinero puede determinar o medir el valor del objeto, independientemente, de si el dinero y el objeto valioso poseen alguna igualdad cualitativa y con independencia, también, de si el dinero en sí es un valor o no. El dinero es dinero en el momento en que compra, en la medida en que cumple su función de dinero, también la mercancía se hace mercancía real cuando es vendida.

El dinero ha conseguido su valor monetario por sus posibilidades en su calidad de medio de cambio; si no hubiese nada que cambiar, el dinero carecería de valor. El dinero, como medio de cambio, creció ante la necesidad de medios de cambio y unidades de medida; según Simmel, pasa de ser un eslabón entre las igualdades de valor, a convertirse en expresión de las mismas y en esa medida también se hace independiente del valor de su sustrato, el dinero no se agota en su carácter simbólico dada su importancia como elemento de circulación.

El dinero es una construcción social y carece de sentido si se limita a un individuo

[...] sólo puede realizarse una transformación en un estado existente, como un cambio en las relaciones entre los individuos, de aquí que se encuentre vinculado al sujeto moderno y sus formas de relación social ante una economía monetarista. La reanimación e intensidad crecientes de la circulación, consecuencia de una plétora de dinero, se debe a que con ella aumenta también el ansia individual del dinero. (Simmel, 1977, p. 167)

Por ello se pone énfasis entre el estatus del sujeto moderno, en cómo es que la realización más estrecha ocurre a través del medio más abstracto e impersonal: el dinero.

Respecto al dinero en los órdenes teleológicos (fines últimos),³ hemos de admitir que la circulación económica reside en el hecho de que las personas desean obtener

³ Conviene recordar que la teleología es la doctrina de las causas finales, “razón de algo en función de su fin / la explicación que sirve de propósitos o fines. Un proceso teleológico refiere a una meta, fin o propósito, immanente o trascendente al propio suceso, que constituye su razón, explicación o sentido; dicha meta o sentido es la razón de ser del suceso mismo, lo que le justifica en su ser”. (RAE, 2012)

algo que, por el momento, se encuentra en posesión de otra persona y de que esta lo entregue cuando se le dé algo a cambio de lo que se posee y el otro desea tener; aunque no siempre aplica el segundo caso, puede suceder que los bienes que se ofrecen son recíprocamente deseables, sin embargo, no es posible llegar a un acuerdo acerca de las cantidades que reflejarían su correspondencia. El dinero no tiene, por su contenido, ninguna relación con los fines aislados que nos ayuda a alcanzar, se sitúa indiferentemente por encima de los objetos. Por tal razón, es el medio absoluto en la medida en que, por un lado, posee una determinación completamente teleológica, y rechaza cualquiera otra, originada en un orden distinto; mientras que por el otro, frente al fin, se limita a ser puro medio e instrumento, no prejuizado en su esencia por ninguna intención individual y se ofrece al orden de finalidades como un punto de transición absolutamente indiferente. Es evidente que un instrumento será más importante y valioso, como comenta Simmel, en la medida en que el número de fines para los que se puede aplicar sea mayor y cuanto mayor sea el ámbito de posibilidades que rodee su realidad.

“En la medida en que el dinero no tiene relación alguna con ningún fin particular obtiene una relación con todos los fines. El dinero es aquel instrumento en el que llega al máximo la posibilidad de las aplicaciones no previstas y que, por lo tanto, obtiene el valor máximo que se puede conseguir de esta manera.” (Simmel, 1977, p. 239)

Las más variadas mercancías pueden trocarse por un solo valor: el dinero, este a su vez puede trocarse por toda la diversidad de mercancías. El bien más valioso es aquel, dice Simmel, que se puede emplear ahora mismo, sin que esté obligado a emplearlo ahora mismo. El dinero, en su condición de puro medio, representa la síntesis más elevada de aquello que le es posible alcanzar. La pura potencialidad que representa como medio se concentra en una idea de poder y de importancia que también se puede emplear como poder e importancia concretos en beneficio del propietario del dinero. Así pues, su importancia es “[...] el ejemplo mayor y más completo para la elevación psicológica de los medios a fines, se aclara totalmente cuando se examina más de cerca la relación entre el medio y los fines últimos” (Simmel, 1977, p. 271), lo que significa que los fines últimos serán los objetivos o metas a alcanzar desde la perspectiva del individuo o de las sociedades influidas por una economía monetarista.

Simmel también se pregunta, ¿por qué no darse por satisfecho con cada fin último hacia el que conduce nuestra actividad, sino buscar en cada uno una justificación posterior para otro que vaya más allá? Esto nos da la pauta para reflexionar sobre la

búsqueda de fines sin importar los medios, por ejemplo, ¿qué pasa cuando en ese afán de codicia dejamos de lado el valor de uso? ¿Qué pasa cuando ensimismados por obtener algo comenzamos a aislarnos de los demás? Simmel vislumbra estos fenómenos en las patologías que trajo consigo la modernidad, muchos otros autores coincidirán con él, basta recordar los planteamientos de Weber y Habermas respecto a fines y medios, y es que en la posesión del dinero como expresión y equivalente del valor de las cosas, el dinero y todo lo que se puede obtener con él como fin último, es posible empujar al individuo a perder de vista la importancia de su participación en los tejidos como trama y urdimbre en la construcción de las relaciones sociales. “El dinero [...] en muchos casos supone la terminación de los órdenes teleológicos, proporcionándoles una medida de la asociación unitaria de intereses de magnitud abstracta, una soberanía sobre las peculiaridades de la vida que debilita en éstas la necesidad de buscar la satisfacción en la elevación religiosa.” (Simmel, 1977, p. 274)

Simmel deja entrever cómo el dinero se presta con gran facilidad como fin último y en muchos casos supone la terminación de los órdenes teleológicos; incluso, hace alusión al planteamiento de Hanns Sachs respecto a que “el dinero es el Dios de la tierra” (Sachs citado por Simmel, 1977, p. 275), y es entonces cuando el dinero alcanza un carácter de fin último, cuando aparecen la codicia y la avaricia, manifestando sus diferencias, aunque compartan la misma base: la valoración del dinero como fin absoluto. Aquí cabe poner énfasis en su contraparte, por ejemplo, el altruismo; sin embargo, al anhelar el dinero como fin último, el individuo se olvida de este tipo de valores para dar prioridad a sus intereses, a su egoísmo, a la importancia del tener por sobre el ser, es la codicia, con la que siempre se aspira a una mayor cantidad de bienes y todo valor parece escaso.

Figura 3. El dinero y los órdenes teleológicos, el dinero como fin último y no como fin en el sentido de cualquier instrumento



Fuente: elaboración propia.

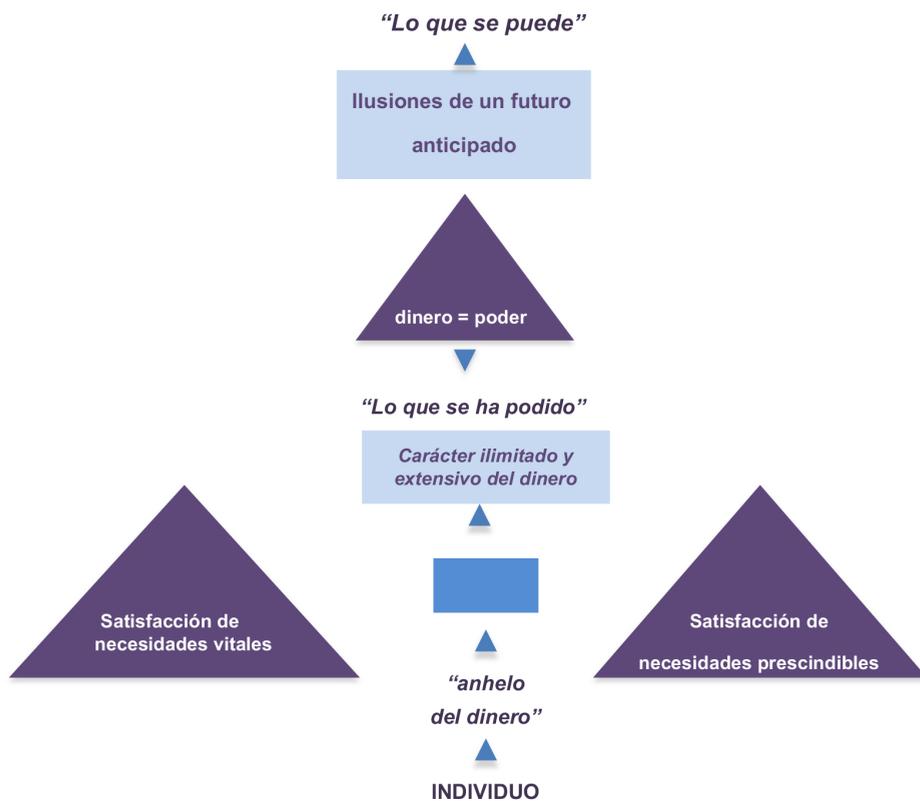
Esta figura refuerza el párrafo anterior y complementa aquello a lo que Simmel alude respecto a que la importancia de los bienes como fin último (incluso aquellos que no tienen ningún carácter económico), cuyo valor absoluto trasciende a su aprovechamiento, deriva en conductas patológicas como la avaricia y la codicia, y otras manifestaciones similares. “No basta al dinero establecerse como otro fin último de la vida, al lado de la sabiduría y el arte, de la importancia personal y la fuerza, de la belleza y del amor, sino que al hacerlo obtiene el poder de rebajar a éstos hasta la categoría de medios.” (Simmel, 1977, p. 280) Simmel también reflexiona sobre la “codicia” moderna y menciona que no se puede ignorar “[...] el lamento constante de que el dinero es el Dios de nuestro tiempo”. (Simmel, 2010, p. 12) El dinero va más allá de lo individual, su confianza radica en el gran poder como principio superior, su posesión otorga seguridad, confianza y un convencimiento de ocupar el núcleo de los valores, de aquí el punto de vista psicológico de asociarlo como el Dios de nuestro tiempo. Simmel también analiza dos procesos relacionados y derivados de la cultura monetaria: *el cinismo* y *la actitud de hastío*. Menciona que el cinismo puede reducir los valores más altos a una forma de valor y, por tanto, colocarlos al mismo nivel, independientemente de sus diversos tipos y cantidades. El cinismo, por ende, nace de la indiferencia hacia la evaluación de las cosas, mientras que el hastío surge de la indiferencia a la naturaleza de las cosas mismas:

[...] no es la devaluación de las cosas como tales, sino la indiferencia a sus cualidades específicas [...] Quien percibe el hecho de que la misma cantidad de dinero puede procurarle todas las posibilidades que la vida puede ofrecer tiene que hastiarse. La actitud de hastío, que considera todas las cosas como de un “tono igualmente sombrío y gris”, trata de buscar compensación en la “sed de la excitación, de sensaciones fuertes, de la mayor velocidad de cambio” que se manifiesta en “el moderno deseo de la “estimulación”. (Simmel citado por Frisby, 1993, p. 171)

Con relación al avaro que ama el dinero y su compañía, este no lo ve como un medio, si no como un fin y al tener el dinero un carácter instrumental, genera que aparezca como forma abstracta de placeres que, sin embargo, no se disfrutan en la medida en que se conserva y no se gasta; en la avaricia “en su calidad de medio absoluto, el dinero apunta a las posibilidades infinitas del placer, mientras que, también como medio absoluto, en su posesión no utilizada, no afecta para nada el placer”. (Simmel, 1977, p. 280).

Figura 4. Dinero y poder

“[...] el dinero es un mero poder en el sentido de un futuro que da sentido a lo que actualmente tenemos en nuestra posesión pero también es un poder real en el sentido de la certidumbre completa acerca de la posibilidad de realización de ese futuro”.
(Simmel, 1977, p. 282)



Fuente: elaboración propia.

Simmel introduce también la personalidad del despilfarrador y sus diferencias con el avaro. Para el avaro es esencial poseer el dinero y para el despilfarrador darlo a cambio de un objeto en cuestión; mientras que para el primero el fin último es la posesión del dinero, para el segundo es importante el dinero, pero no en su forma de posesión, sino en la forma de la entrega, su sentido se da para el despilfarrador en la transición del dinero a otras formas de valor con tal intensidad que compra el gozo de este instante al precio de malgastar todos los otros valores definitivos.

Simmel menciona que cuando se posee el dinero y este está disponible en cualquier momento para emplearlo, se convierte en una trampa en momentos de debilidad, debido a que con él puede conseguirse cualquier cosa, se convierte en el objeto más tentador de todos mientras se encuentra en nuestras manos: “[...] para la sensibilidad ascética, el dinero es el símbolo más seguro del diablo, que nos tienta bajo la máscara de la inocuidad y de la ingenuidad”. (Simmel, 1977, p. 295) De aquí el énfasis que pone Simmel en el dinero, pues más allá de su valor instrumental adquiere la significación de un absoluto.

Cinismo y saciedad son fenómenos que Simmel también analiza como parte de la cultura del dinero, son el reverso de la avaricia y la codicia, dado que en ellas se manifiesta la desaparición de todos los fines, es en ellas en donde se completa la negatividad de los órdenes teleológicos a que da lugar el despilfarro y la alegría en la pobreza.

En el cínico, su sentimiento vital se da cuando ha conseguido probar teórica y prácticamente la bajeza de los valores más elevados, no solo los bienes más delicados, ideales y personales están al alcance de los que poseen el dinero necesario, sino que le están negados al que carece de medios; así, el cinismo se encuentra en los lugares de las grandes transacciones, como la bolsa de valores, en donde se halla el dinero en cantidades masivas y cambia constantemente de propietario.

A medida que el dinero se va convirtiendo en el único centro de interés, a medida que se va viendo cómo se juega con la honra y las convicciones, el talento y la virtud, la belleza y la salvación del alma, va surgiendo una actitud más burlona y frívola respecto a estos bienes vitales elevados, que se pueden vender como los bienes en el mercado de la feria y que, finalmente, también alcanzan un “precio de mercado”. (Simmel, 1977, p. 299)

Para poder comprender el porqué de las problemáticas actuales y las patologías que vivimos, estas reflexiones de Simmel son valiosas, ya que dejan entrever cómo se ha ido conformando el sistema de valores moderno, cómo es que hemos dejado de darle importancia a aspectos como la solidaridad, o incluso, la importancia de las relaciones sociales, de la convivencia y de aspectos básicos como la comunicación con el otro, hemos incluso desaprendido formas tangibles de trascendencia y experiencia, como la recopilación de las historias de vida, cambiándolas por la cultura del número y lo cuantificable.

En este sentido, para referirse a la saciedad, Simmel menciona que el saciado está “muerto” respecto a la sensibilidad para los valores; como apático, percibe las tonalidades en mate y gris y no considera que alguna de ellas tenga valor alguno para motivarlo a una reacción, en especial volitiva. El sentimiento y la voluntad le están negados al hastiado. El individuo que cree que se pueden conseguir todas las cosas de la vida por la misma cantidad de dinero se convierte en apático, ello se atribuye a la saciedad derivada del exceso de “placeres agotadores” y a la excitación excesiva, lo que trae consigo el agotamiento del sistema nervioso; sin embargo, lo que nos atrae de las cosas no es el único motivador para su obtención, sino también los esfuerzos que hacemos para conseguirlas. “[...] cuanto más mecánico e indiferente es el modo de consecución del objeto tanto más descolorido e ininteresante aparece éste, por cuanto, en conjunto, la meta determina el camino, igual que el camino determina la meta”. (Simmel, 1977, p. 300)

Cabe aquí reflexionar cómo es que en la actualidad los individuos nos enfrentamos a un bombardeo constante, a través de los diferentes medios de comunicación, de campañas publicitarias que incitan a un consumo masivo de objetos de todo tipo, se ponen en juego diversas estrategias que pretenden motivar al consumo de los mismos y para ello hacen uso de la persuasión y el lenguaje retórico, aplicándolo estratégicamente para incidir en lo emotivo y lo racional, de forma que el individuo es expuesto a emociones extremas. Ante una vida agitada y rutinaria, consumimos también ingentes cantidades de imágenes que constantemente nos están transmitiendo algo, si a esto agregamos los estereotipos físicos que nos venden como un ideal a seguir, todo esto nos permite comprender cómo es que la cultura del consumo prioriza el tener sobre el ser, lo que contribuye a generar diversas problemáticas relacionadas con la comunicación, como podremos confirmar más adelante, cuando retomemos los planteamientos de Habermas, en los que hay una necesidad de excitaciones y emociones de experiencias extremas que derivan, también, en indolencia generalizada en la sociedad actual. “[...] mientras aún no se ha ganado, el dinero tiene el valor de fin último, que acostumbra a perder en cuanto es realmente ganado y experimentado como un mero medio, siempre que la avaricia no impida esta última parte del proceso”. (Simmel, 1977, p. 302)

Estas reflexiones de Simmel con relación al dinero como medio o fin último nos dan elementos para, posteriormente, al abordar a Weber y Habermas, rescatar e incluso generar una relación entre los medios y los fines y las acciones teleológicas, “[...] solamente con la ocasión de la transformación en los valores definitivos se puede

ver con claridad cómo es la cantidad la que decide exclusivamente sobre la importancia del dinero, esto es sobre su poder como medio” (Simmel, 1977, p. 304); para el que posee el dinero las diferencias cuantitativas implican las diferencias cualitativas más notorias, cabe precisar, sin embargo, que las personas que cuentan con un ingreso mínimo son, por lo general, quienes están sometidas a las fuertes tentaciones del consumo en una economía monetarista.

Cuando Simmel se refiere a los comportamientos ya mencionados plantea un posible umbral de la “conciencia económica”, recordando que en la conciencia los estímulos exteriores que alcanzan nuestro sistema nervioso no son percibidos mientras se mantienen en un nivel bajo, pero al alcanzar determinada intensidad generan fuertes sensaciones y su efecto cuantitativo tiene un equivalente cualitativo; sin embargo, en cuanto este tiende a una mayor cantidad (a lo cuantitativo), en la mayoría de los casos el estímulo alcanza un límite superior que trae como consecuencia la desaparición de esa motivación, el placer desaparece y se convierte en dolor positivo (causa-efecto). De esta forma es posible comprender y asociar por qué en la medida en que el individuo tiende más a lo cuantitativo se vuelve más frívolo, más desinteresado, le interesa lo abreviable que no lo distraiga de sus intereses, lo vuelve un ser aislado y poco sensible a los estímulos debido, por un lado, a que las motivaciones o estímulos pierden novedad y, por otro, a que un individuo que ha vivido en constante frustración o dolor por la falta de oportunidades para experimentar alegrías, placeres o la posesión de algo que desea, no puede ya ser sensible ante ello cuando se le presenta. “Esta antinomia manifiesta también su gran importancia teleológica en la vida económica; la sensibilidad de las diferencias en cada situación nos obliga a la consecución de nuevos bienes, a la producción de nuevos objetos de consumo [...]” (Simmel, 1977, p. 313)

El dinero precisará de objetos mediadores, que por un lado, son inespecíficos —en cuanto se pueden conseguir a cambio de dinero— y, por el otro, son específicos porque despiertan sentimientos determinados. Simmel menciona que existe una tendencia en la época contemporánea en la que las clases medias desean parecerse a las altas respecto a su vestimenta, alimentación, comodidades y diversiones, mientras que las bajas tratan de parecerse a las medias. “De acuerdo con esta dirección podríamos formular el camino de la cultura económica en el sentido de que ésta busca encarecer lo que originariamente era barato y abaratar lo que originalmente era caro.” (Simmel, 1977, p. 316)

El dinero, dentro de la esfera psicológico-histórica, es el representante de la reducción de las determinaciones cualitativas a las determinaciones cuantitativas. Que cada vez se puedan conseguir más cosas a cambio de dinero provoca en el sujeto sentimientos extremos opuestos: el dolor más profundo y la felicidad más elevada, y todos los “eslabones intermedios” entre ambos polos, que van desde el desprecio indiferente hasta la adoración más servil. “El hombre contemporáneo típico valora las cosas porque cuestan mucho y también las valora porque cuestan poco” (Simmel, 1977, p. 331), la importancia de la cosa es sustituida por la importancia del dinero. Simmel reflexiona sobre el crecimiento de la cantidad de dinero en general, así como su acumulación en minorías: la reducción de la calidad a la cantidad alcanza la imagen más extrema y definitiva en el dinero.

Por otro lado, en *Filosofía del dinero*, en el apartado relacionado con *libertad individual*, Simmel revisa la relación entre lo que poseemos o deseamos poseer, plantea que lo que se da a uno, a otro se le ha de quitar si partimos del principio de que “todo está repartido en el mundo”. Esto puede ser la característica o fundamento de nuestra actividad económica, por lo que pone énfasis en que el dinero cuenta con las propiedades siguientes: la posibilidad de cambiarlo por mercancías o servicios, la de su divisibilidad y la su aprovechabilidad ilimitada. El dinero crea relaciones entre los seres humanos, pero deja a las personas fuera de ellas y constituye el equivalente exacto de las prestaciones objetivas. “La independencia del ser frente al tener y del tener frente al ser, que ocasiona el dinero, se muestra primeramente en su consecución; puesto que, gracias a su esencia abstracta, todas las circunstancias y actividades posibles desembocan en él”. (Simmel, 1977, p. 369) Todos los valores económicos llevan al dinero y es común, por ejemplo, escuchar que todo individuo esconde algo de avaricioso y de despilfarrador, es decir, puede desviarse por razón de su percepción subjetiva de los valores, habrá quien considere que otro cualquiera está dando demasiado dinero o demasiado poco por una cosa, ante esto se encuentra la forma individual en que cada uno se comporta frente al dinero.

En una economía monetaria en la que el dinero tiene un carácter protagónico para satisfacer necesidades de todo tipo existe una mayor tendencia a la desigualdad, donde la concepción racionalista del mundo se ha convertido en la escuela del egoísmo contemporáneo. Existen grandes cantidades de dinero en manos de minorías, de grupos hegemónicos, o bien contamos con grandes mayorías que ni siquiera pueden allegarse de los recursos suficientes para solventar sus necesidades mínimas. Habría que recordar

lo mencionado con relación a la pobreza y el dinero: estas problemáticas seguramente conllevan a fracturas en las relaciones sociales, dado que los seres humanos experimentan diversos sentimientos como la desesperanza, el egoísmo, la envidia, la discriminación e, incluso, la falta de convivencia. No hay comunidad, cada vez son más frecuentes los centros comerciales contruidos para personas con determinado poder adquisitivo, o bien los fraccionamientos “amurallados” formados por grandes residencias, incluso encontramos diferentes fraccionamientos que dependen del tipo de inversión que cada persona pueda hacer, en donde se construyen comunidades cerradas que aparentemente comparten afinidades o similitudes solo asociadas por la capacidad económica. Aquí valdría la pena reflexionar sobre si el dinero puede o no quitarle libertad al individuo, necesitamos recordar también las consecuencias del papel que cumple el dinero cuando se toma como fin y de perder de vista el valor que le damos a las cosas, específicamente, el aspecto relacionado con la pérdida del valor de uso de los objetos. Ahora bien, “en su conjunto, el ser humano es libre y, dentro de él, cada energía puede desarrollarse y evolucionar hasta el final exclusivamente de acuerdo con sus normas y sus ciertos objetivos” (Simmel, 1977, p. 376); la libertad, dice Simmel, tiene el sentido de hacer mutuamente independientes el ser del tener y la posesión del dinero posee la virtud de relajar y quebrar la determinación del uno por el otro; el hecho de que “[...] se pueda hacer con una cosa lo que se quiera no es una consecuencia de la posesión, sino precisamente, la posesión misma”. (Simmel, 1977, p. 388)

La libertad, en una economía monetaria, significa que la voluntad se puede realizar sin obstáculos, por tanto, entre más poseamos, más libres somos, y en el caso de que exista la propiedad de otra persona o de aquella que se escapa por completo de ser poseída, carecemos entonces de libertad para intervenir como queramos.

[...] la libertad únicamente encuentra sus límites en la estructura del propio objeto poseído [...] el dinero es más para nosotros que cualquier otra cosa que poseemos porque nos obedece sin reservas, pero también es menos para nosotros que cualquier objeto, porque le falta contenido de cualquier tipo [...] Poseemos el dinero más que cualquier otro objeto, pero en él tenemos menos que con cualquier otro objeto. (Simmel, 1977, pp. 391-392)

Simmel también hace algunas reflexiones en torno al dinero y los valores personales, revisa aspectos como la dote en los matrimonios, la venta de placeres o el pago

monetario como castigo (pena monetaria), el soborno y el fraude. Al dar todo por dinero intercambiamos el ser por el tener; el dinero adquiere su forma más agudizada como extensión de los contenidos vitales vendibles en la prostitución, el matrimonio por interés y la corrupción.

El dinero nos permite liberarnos no solo de las condiciones impuestas por otras personas, sino también de las que se derivan de nuestra propiedad, desde el momento en que existe el dinero —dice Simmel—, todo el mundo está más dispuesto a vender que a comprar, “[...] con el dinero en el bolsillo somos libres, mientras que antes, el objeto nos hacía dependientes de las necesidades de su conservación y fructificación”. (Simmel, 1977, p. 497)

El dinero nos libera cuando lo recibimos y cuando lo entregamos [...] los procesos de liberación ganan gran importancia en la vida moderna y, en este punto, revelan la conexión profunda entre la economía monetaria y las tendencias del liberalismo, poniendo de manifiesto, al mismo tiempo una de las razones por las cuales la libertad del liberalismo ha originado inestabilidad, confusión e insatisfacción. (Simmel, 1977, p. 503)

Lo anterior supone, sin duda, algunos hechos psicológicos, se presentan incluso patologías relacionadas con el dinero, su posesión y todo lo que podemos adquirir con él, incluyendo, por ejemplo, la promesa de placer que proporciona. Simmel menciona que esto se explica porque la mera función del gasto de dinero garantiza la personalidad, el dinero puede garantizar un sentimiento de dominio.

“Cuanto más se impregna la vida de una sociedad con los caracteres de la economía monetaria, más eficaz y claramente se dibuja en la vida consciente el carácter relativo del ser, ya que el dinero no es otra cosa que la relatividad de los objetos económicos incorporados en una constitución especial que representa su valor.” (Simmel, 1977, p. 649)

Al tratar el mundo del dinero y de las mercancías como símbolo en la modernidad se puede mencionar que el dinero es un *medio técnico* y Simmel lo concibe como la cosa más efímera del mundo práctico-exterior, es la cosificación más pura de medios, un simple instrumento que encarna y sublima la relación práctica del hombre con los objetos de su voluntad, su poder e impotencia, “en virtud de su universalidad

y falta total de contenido, el dinero tiene una relación totalmente ilimitada con los fines” (Frisby, 1993, p. 170) y es en este sentido que la experiencia del consumidor es la fuente principal de las ideas de Simmel sobre la modernidad: el dinero crea las conexiones que construyen el laberinto económico en el que se entretajan las tramas y urdimbres del telar de la sociedad. (Frisby, en Picó, 1988)

Es así que Simmel plantea que el dinero es un flujo conector de la sociedad y, más aún, que la economía monetaria convierte a todo el mundo civilizado en un círculo económico de intereses recíprocos. (Simmel, 1986) El dinero se convierte en una de las principales formas de socialización, pero sustenta relaciones vacías, carentes de algún componente afectivo, meramente instrumental, Simmel muestra ejemplos cotidianos de ello:

Quando compro algo por dinero, me es indiferente a quien le compro, siempre que sea lo que deseo y se ajuste al precio que quiero pagar [...] La observación que aparece en los billetes de banco de que su valor será pagadero al portador sin necesidad de comprobación de su identidad es significativa de la objetividad absoluta que se da en las cosas del dinero. (Simmel, 1977, p. 547)

Las reflexiones de Simmel nos permiten comprender por qué son fundamentales para determinar algunos de los planteamientos mencionados al comienzo de este apartado, y es que el dinero, como ningún otro elemento, ha logrado adaptarse al medio social cambiante de la modernidad, menciona Capdequí (desde la referencia a los fragmentos simmelianos de la modernidad):

Ha renacido varias veces. Ha vivido varias vidas. Como el capitalismo. [...] Ha rodado, se ha volatilizado en papel, se ha espiritualizado en forma digital. [...] Ha servido a los valores más nobles y a los más viles, a la riqueza de unos y a la pobreza de muchos, a la presunta paz y progreso de la civilización moderna y a sus más denigrantes experiencias bélicas. (Capdequí, 2010, p. V)

Aunque en la Edad Media el hombre encuentra su pertenencia ligándola a una comunidad, a una asociación feudal o a una corporación, y su personalidad se formaba al tener como referencia los círculos religiosos o locales, Simmel se refiere a que la nueva época ha destruido esta unidad. La economía monetaria se intercala

entre la personalidad y la dimensión totalmente objetiva y sin cualidades del dinero, del valor del dinero; este genera un distanciamiento entre persona y propiedad lo que deriva en una despersonalización del individuo. Una asociación medieval —planteaba Simmel— aglutinaba al conjunto de hombres en ella, un gremio de fabricantes de determinado producto era una comunidad vital, no solo porque hubiese coincidencia respecto al producto fabricado, también unificaba los intereses objetivos, se integraba mediante sus miembros y estos eran absorbidos en ella sin derechos. A diferencia de esto, la economía monetaria posibilita que el sujeto se libere de los vínculos estrechos, ya que ahora no se encuentra ligado como una persona concreta, sino a través de entregas y recepciones de dinero, por ende, el sujeto se mueve como un estrato aislado entre la totalidad objetiva de la asociación y la totalidad subjetiva de la personalidad, logrando una independencia entre el poseedor y la posesión.

Mediante esta impersonalidad y la ausencia de coloración que es propia del dinero frente a todos los valores concretos, y que va en aumento en el transcurso de la civilización, el dinero iguala un número creciente y variado de cosas. Ofrece servicios incalculables. Con ello se ha forjado una comunidad de la acción de ciertos individuos y grupos que subrayan incisivamente su separación y actitud reservada en otros aspectos. (Simmel, 2010, p. 3)

En la modernidad, el contexto natural del dinero es el mercado, ha generado un sinfín de intereses comunes que no podrían darse en lo que Simmel llama “economía natural”, ya que en la economía monetaria se da “la división del trabajo y ello vincula inevitablemente a los hombres de manera que cada uno trabaja para los otros y el trabajo de todos produce la unidad económica extensa que completa el rendimiento específico del individuo”. (Simmel, 2010, p. 5) Es evidente así que el dinero crea más relaciones entre los hombres que en la época de las asociaciones feudales, pero dichas relaciones son cada vez más abstractas.

Al sobrepasar el dinero otros valores específicos de cosas que no pueden expresarse en dinero, adquiere una valoración como si fuese lo único valioso, con lo que la dimensión cualitativa del objeto pierde su dimensión psicológica en la economía monetaria. El dinero es “común” porque es el equivalente para todo y para cada parte. Solo lo que es único se distingue, “[...] el dinero se percibe, en ocasiones, como medio para alcanzar otros bienes, pero también como un bien en sí mismo, mientras su

significado se concibe como un tránsito, como el eslabón de una cadena que conduce al objetivo y disfrute definitivos”. (Simmel, 2010, p. 10)

El dinero así se percibe en ocasiones como un medio para alcanzar otros bienes; sin embargo, puede convertirse en un fin en sí mismo cuando los individuos modernos encaminan su objetivo más urgente, durante gran parte de su vida, a su obtención como una satisfacción definitiva; es aquí donde se prioriza el fin sin importar los medios para lograrlo, incluso dice Simmel, “el ocultamiento de los fines por los medios es una de las características principales y uno de los problemas centrales de la cultura superior” (Simmel, 2010, p. 10), pero indica también que el hombre se enfrenta a la posibilidad de enredarse en el laberinto de los medios y olvidarse de los fines.

Sólo cuando se alcanza este fin, comparece el hastío mortecino y la decepción en la que viven muchos de los hombres más notables del mundo de los negocios que se refugian en su jubilación tras haber acumulado cierta suma de dinero. Tras la desaparición de las circunstancias que causaron la conciencia del valor orientada al dinero, éste se muestra en su verdadero carácter como medio que deviene inútil e innecesario tan pronto como la vida se concentra sólo en él. Es el puente que lleva a los valores más elevados a sabiendas que no se puede vivir sólo en el puente. (Simmel, 2010, p. 10)

En la economía monetaria, el dinero se convierte en el objetivo absoluto en oposición a los objetivos perdurables que no son deseados o no pueden ser pretendidos en todo momento. La época moderna genera un sentimiento de tensión, de expectativas y presiones ante nuestra tendencia de construir medios, unos tras otros, con la finalidad del alcance del dinero, la importancia que adquiere a través del crecimiento imponente de los objetos que son accesibles gracias a él, abre a los individuos posibilidades de satisfacción de sus deseos y tentaciones.

Entre los hombres y sus deseos se abre paso un nivel intermedio, un mecanismo facilitador: Y como con la adquisición de este Uno, son accesibles Alteridades múltiples, alienta la ilusión de que todas esas Alteridades sean más fáciles de alcanzar que antes. Pero a mayor proximidad a la felicidad también decrece el deseo de él. No se trata de que a su distancia e inaccesibilidad inflame el deseo y el anhelo, sino que, al no estar bajo nuestra propiedad, parece convertirse en algo próximo, muy próximo. (Simmel, 2010, p. 11)

El papel del dinero ocupa un lugar en el proceso de la vida que sitúa a la cultura social e intelectual de la modernidad en oposición a la Edad Media y a la Antigüedad, las cosas encuentran un equivalente en un medio de cambio incoloro, el dinero no solo fomenta la independencia respecto del ser, también a la inversa; es decir, la influencia de lo que se posee sobre quién lo posee lo determina y así se genera “[...] una cadena que va del ser al tener y del tener al ser”. (Simmel, 2010, p. 17)

La ganancia y productividad de los objetos poseídos que no son dinero depende, de acuerdo con Simmel, de diversas fuerzas, propiedades y esfuerzos particulares. La propiedad en el mundo moderno no es solo algo que se puede, sino algo que se debe, ya que la propiedad es un hacer, pero ¿qué hincapié hace Simmel en este sentido? Aquello que debemos obtener es lo que queremos poseer, hemos de ganarnos lo que queremos poseer; “toda propiedad es un deber, y conviene aumentar la riqueza”. (Simmel, 2010, p. 17) El dinero tiene la propiedad de que a través de la eficacia de la acción permite conseguir otras cosas.

“La propiedad de una cosa es igualmente la suma completa de todos sus usos y disfrutes que promueve. La forma en que este hecho se nos presenta en cualquier momento supone la constatación de todos los beneficios venideros, significa la seguridad de que ningún otro sin la voluntad del propietario pueda hacer uso y disfrute de ese objeto.” (Simmel, 2010, p. 21)

Según Simmel, en cada hombre existe un avaro y un derrochador con los que todo individuo puede ascender o descender. El dinero puede cambiar de propietario cada día, la posición del sujeto está vinculada a cierta cantidad o carencia de dinero; los pobres ambicionan la posibilidad de establecer relaciones con los ricos, mientras que para ellos esto es algo chocante y, al final, resulta imposible por su carencia de dinero; basta recordar cómo las relaciones de propiedad determinan en gran medida los enlaces matrimoniales, y no tienen necesariamente ninguna relación con los rasgos de la personalidad ni con los sentimientos. (Simmel, 2010)

Los planteamientos y reflexiones de Simmel nos permiten comprender la siguiente contradicción: cómo es que nuestra época es en la que, aparentemente, se posee mayor libertad, pero es en la que se disfruta tan poco; cabe poner énfasis en lo problemático que resulta que el dinero sea considerado un mediador de las relaciones entre los seres humanos, debido a este carácter que ha adquirido como fin último entre los individuos acostumbrados al consumo desmedido y a otras patologías derivadas de

la modernidad. Más adelante habremos de reflexionar acerca de cómo todas estas patologías previstas por Simmel influyen en una crisis de la comunicación.

Es importante contextualizar en qué términos Simmel estudia a fondo sobre la idealización del dinero, por lo que necesitamos entretener algunos otros elementos que analiza como parte de la esencia de la modernidad, en especial, el psicologismo.

La esencia de la modernidad como tal es el psicologismo, la experiencia y la interpretación del mundo en términos de reacciones de nuestra vida interior, y por tanto como un mundo interior, la disolución de contenidos fijados en el elemento fluido del alma, de la cual todo lo que es sustantivo está filtrado y cuyas formas son meramente formas de movimiento. (Simmel en Frisby, 1988, p. 51)

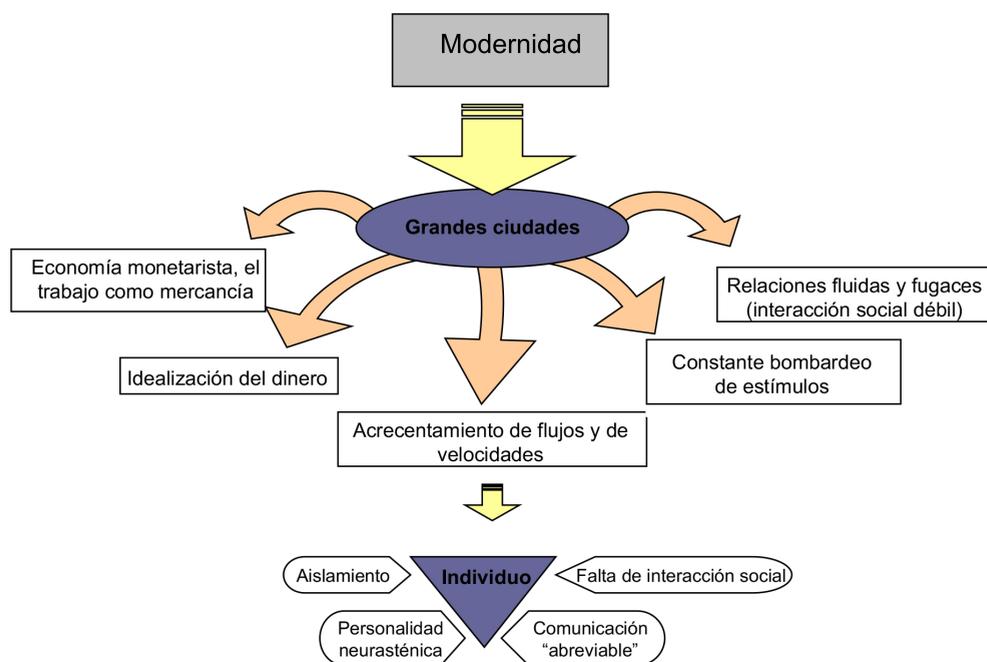
En este sentido, Frisby menciona que lo final y lo absoluto escapa a nuestra captación, y el hombre ya no siente el objetivo final que dominaba la totalidad de su vida por encima del carácter fragmentario de la existencia humana.

Simmel habla de una distancia psicológica que, de manera extrema, toma la forma de indiferencia total, una actitud de hastío ante la vida. Llevar una vida sin límites de placer conlleva al hastío debido a la agitación nerviosa durante largos periodos de tiempo, lo que trae como consecuencia una falta de reacción absoluta. Es por ello que ante las más pequeñas impresiones buscamos respuestas intensas lo que ocasiona una incapacidad para reaccionar ante nuevas sensaciones, y es que en ese mundo ensimismado en que el individuo se concentra, parece que la apertura para aceptar la posibilidad de que su verdad no es la absoluta se pierde, por lo que se cierra al diálogo y a la aceptación de que las cosas pueden funcionar de otra manera; esto contribuye incluso a posibles formas de violencia, nada satisface al individuo, por lo que cae en una vaciedad, en una pérdida del sentido, en un vacío existencial.

Simmel agrega que las “delicadas e invisibles tramas” con las que está entretrejida la vida social describen el corazón de la modernidad en medio “del clamoroso esplendor de la era científico-tecnológica”. Si bien la productividad científica y tecnológica puede ser positiva cuando se toma como medio y no como fin, la tendencia en la modernidad es la productividad a costa del ser humano, lo que la vuelve enajenante y destructora del ser mismo, debido a que, en la actualidad, la técnica es la mayor tendencia del ser y su interacción social.

La carencia de algo definido en el centro del alma nos impele a la búsqueda de la satisfacción momentánea en estimulaciones, sensaciones y actividades exteriores siempre nuevas. Por tanto, nos estancamos en la inestabilidad de la indefensión que se manifiesta como el tumulto de la metrópolis o la manía de viajar, como el propósito salvaje de competición y como la deslealtad típicamente moderna en relación al gusto, al estilo, las opiniones o las relaciones personales. (Simmel, 1978, p. 484)

Figura 5. La modernidad y el individuo con base en algunos de los planteamientos de Simmel



Fuente: elaboración propia.

Con base en lo anterior, podemos hacer un esquema de dos aspectos íntimamente vinculados a la modernidad: las grandes ciudades y el individuo. Las primeras derivan en un acelerado movimiento de flujos y velocidades y el incremento de la vida nerviosa, en la que se observa el tiempo como transitorio, el espacio como fugaz, el presente inmediato como discontinuo y diferenciado; y por otro lado, las características y

patologías generadas en el individuo moderno que habita estas grandes ciudades y el rompimiento de las tramas sociales.

Así es como Simmel vislumbra los estragos generados en la modernidad por el predominio del consumismo, el individualismo, el poder que se le da al dinero y a las transacciones económicas y el debilitamiento de las formas de integración social, cuando estas se ven fragmentadas debido a la distancia psicológica, al exceso de estimulación nerviosa, a la personalidad neurasténica que acarrea; a la larga, a la incapacidad de reaccionar a nuevas sensaciones y, por tanto, a una indiferencia y hastío totales. Aunque la modernidad ha contribuido a un avance sin precedentes en el conocimiento, donde las máquinas y la técnica nos permiten estilos de vida renovados, esto no ha sido aprovechado de forma positiva ni en el aspecto individual ni en el colectivo.

Se puede vislumbrar entonces, que según Simmel, la modernidad trajo consigo, en general, la pérdida del interés por entretener las interacciones entre los seres humanos, por la alteridad y, por consiguiente, la falta de comunicación, de diálogo y de acuerdos en los que prevalecen las “verdades absolutas” y los intereses personales, que buscan los fines propios mientras evaden las responsabilidades por los medios con que los logren. Esto posibilita la emergencia incluso de conflictos violentos. Simmel, ante su lectura de las tramas y la interacción social, plantea cómo en las grandes ciudades se hace hincapié en el individualismo derivado, entre otras cosas, de esta idealización del dinero, es decir, del carácter ilimitado y extensivo que el sujeto moderno ha dado al dinero, así como del aislamiento del individuo ante los flujos y velocidades que se viven en las grandes urbes, lo que provoca una crisis en las relaciones sociales y, por tanto, una posible crisis en la comunicación como podremos ir corroborando.

Max Weber

Max Weber (1864-1920), economista, sociólogo y filósofo alemán, algunas de sus obras principales fueron *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, *Sobre la teoría de las Ciencias Sociales*, *Economía y sociedad*, *Estudios sobre sociología y religión* y *Estudios sobre sociología política*, entre otras. Estas serán revisadas a continuación con el propósito de observar los planteamientos que Weber hizo sobre los factores o circunstancias que determinaron en Occidente ciertos fenómenos que contribuyeron

a formar la sociedad moderna, cuáles fueron esos elementos constitutivos y peculiares de la civilización occidental: aspectos como la racionalización en las ciencias (conceptos, demostración, experimentación y sistematización racional); el ámbito jurídico racional; el funcionario especializado como elemento dominante en el Estado moderno; el espíritu del capitalismo; la burocracia e incluso la racionalización presente en el ámbito artístico, así como la racionalidad en donde los individuos se rigen con base en fines; en su obra puso particular énfasis en el origen y desarrollo del predominio de lo racional. Se repasarán aquellos aspectos que nos permitan comprender cómo estos elementos que contribuyeron a construir la sociedad moderna han derivado en una crisis y cómo esta crisis puede entenderse como una crisis de la comunicación.

Se hará un recorrido por los planteamientos de Weber, se reflexionará sobre algunos conceptos generales que hace sobre la modernidad, la vida social, el Estado moderno, el desencantamiento y la racionalización de la cultura, para después revisar de forma más específica su Teoría de la Racionalización, para acercarnos a los aspectos de las *esferas vitales* y de la tipología de la acción y la racionalización de la vida individual en la cotidianidad.

Max Weber analiza la ambivalencia de la razón occidental, observa la modernidad como el espacio que abre caminos irrenunciables de libertad, aunque arrastra las consecuencias de la erosión de la razón como instancia última para reflexionar sustantivamente sobre las acciones humanas, los proyectos sociales o las formas de vida deseables. (Ruano, 1996)

Aunque aún no hay acuerdo sobre la existencia o no de una unidad temática y de un proyecto unitario con relación a Weber, su investigación estaba orientada a comprender su propia época en su significado actual e histórico, tanto en política como en ciencia. Weber buscaba siempre un fin: delimitar los rasgos propios del mundo moderno en su dimensión política, cultural, religiosa y ética, hacía hincapié en la distancia existente entre los proyectos de los hombres y las consecuencias de sus acciones (Weber, 2004b), por ello, hemos de analizar algunos de sus principales planteamientos, ya que nos permitirán comprender la complejidad de lo que se ha llamado modernidad.

Para entrar con precisión en la modernidad, Weber menciona dos de sus grandes rasgos: el desencanto de la religión, de lo que la Edad Media representa, y la hegemonía de una razón instrumental (el éxito y el fin sin importar los medios y el costo-beneficio). En esta etapa de la historia de Occidente se sobrevalúa lo efímero,

lo fugaz y hay un ansia por lo nuevo; para Weber, lo distintivo de la modernidad es el desencanto del mundo, cuando las acciones de los individuos se dirigen, en su mayoría, a la búsqueda del éxito y a la hegemonía de un solo tipo de perspectiva sobre el mundo, lo que él llama “la racionalidad burocrático-instrumental”. Por otra parte, plantea que el objeto de estudio de la sociología es la acción social, la define como una conducta humana con sentido y dirigida a la acción de otro, caracterizada por su sentido racional o afectivo, condicionada a actuar sobre otra persona o personas.

Weber analiza la modernidad como sociólogo, por tanto, todo análisis de la realidad social parte siempre de una perspectiva social y valorativa; la realidad ha de ser comprendida a través de esquemas de valor; observa que todo aquello que sea objeto de investigación estará determinado por las ideas de valor que dominen al investigador y a su época, por tanto, no puede pensarse en conceptos históricos definitivos como meta general, así que su validez está limitada a la vigencia de las ideas de valor rectoras en cada momento, por lo que una descripción completa de la realidad resulta imposible.

“La vida nos ofrece una multiplicidad infinita de procesos que surgen y desaparecen, sucesiva y simultáneamente, tanto ‘dentro’ como ‘fuera’ de nosotros mismos. Y la infinitud absoluta de esa multiplicidad para nada disminuye en su dimensión intensiva, cuando consideramos aisladamente un objeto singular.” (Weber, en Ruano, 1996, p. 38)

Weber se enfrenta al naturalismo cientificista desde el planteamiento de algunas reflexiones en torno a los procesos culturales, el sentido de la vida y de las ciencias de la cultura, hace una vinculación entre los valores y la investigación porque como “hombres de cultura” estamos dotados de capacidad y voluntad para tomar, conscientemente, posición ante el mundo y conferirle un sentido, con una tendencia a una disposición por enjuiciar determinados fenómenos de la coexistencia humana.

Desde esta perspectiva, para Weber la cultura occidental moderna se caracteriza por un racionalismo específico que responde a la intención de comprender qué somos en nuestra propia realidad cultural actual. Es así que el tránsito a la modernidad ha de tomar en cuenta sus condiciones internas, “esto es, el desarrollo de un sistema de actitudes y disposiciones para la acción, favorables a la modernización”. (Ruano, 1996, p. 46) La perspectiva que Weber adopta para el análisis de los procesos histórico-culturales se basa en el desarrollo de ciertas imágenes religiosas del mundo que son el antecedente de la institucionalización de la acción racional con arreglo a

finés; el proceso de modernización, entonces, puede entenderse como el resultado del desencantamiento que daría cuenta no solo del origen de la cultura moderna occidental, sino también de la modernidad en sí.

Cabe aclarar que, aparentemente, la sociología surge como una defensa de la modernidad y la racionalización; sin embargo, la sociología en realidad corresponde al pensamiento de fin de siglo que rompe con el espíritu de la Ilustración, deviene de la necesidad de analizar al sujeto moderno y su vida social. Hay que recordar que el siglo XIX estuvo centrado casi en su totalidad en la transición de una sociedad mercantil a una sociedad industrial, a la vez que el sujeto moderno es reducido a un individuo consumidor, “un recurso humano.” (Touraine, 2006) Es preciso recordar que la idea de sujeto es inseparable de las relaciones sociales, por eso la idea de sujeto no puede deslindarse de un análisis de la sociedad actual y de allí la importancia de reflexionar sobre la acción social.

Con la llegada de la modernidad y el desencanto del mundo no solo el sujeto individual entra en una crisis de sentido, también la vida social, aún más, es con la modernidad que “lo social” emerge como problema, pues si antes la religión actuaba como sostén del grupo o de la comunidad, la secularización trajo consigo la crisis de las vinculaciones que hacían posible la vida en común. Por eso en su obra la categoría de “acción social” se vuelve central, pues aquí se encuentra el secreto de la vida social, del porqué hay sociedad.

En la primera parte de *Economía y sociedad*, Weber plantea algunos conceptos básicos como la acción social: “acción” debe entenderse como una conducta humana, ya sea un hacer interno o externo que omite o permite, “[...] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La ‘acción social’ por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”. (Weber, 2008, p. 5)

Weber plantea que los límites entre una acción con sentido y un modo de conducta simplemente reactivo tienen relación con su comprensión: no siempre será comprensible a plenitud, es decir, “El poder revivir en pleno algo es importante para la evidencia de la comprensión, pero no es condición absoluta para la interpretación del sentido. A menudo los elementos comprensibles y no comprensibles de un proceso están unidos y mezclados entre sí”. (Weber, 2008, p. 6) Toda interpretación, dice Weber, como toda ciencia general, tiende a la “evidencia” y esta puede ser de carácter racional, entonces lógica y matemática, o bien, de carácter afectivo, receptivo-artística

(endopática). “En el dominio de la acción es racionalmente evidente, ante todo, lo que de su ‘conexión de sentido’ se comprende intelectualmente de un modo diáfano y exhaustivo. Y hay evidencia endopática de la acción cuando se revive plenamente la conexión de sentimientos que se vivió en ella.” (Weber, 2008, p. 6)⁴ Toda interpretación de una acción orientada racionalmente posee un grado máximo de evidencia para la inteligencia de los *medios* empleados, lo suficiente, incluso, para la comprensión de “errores” (o confusiones de problemas) en los que podemos incurrir, o de cuyo surgimiento podríamos tener una experiencia propia.

Por el contrario, muchos de los “valores” y “fines” de carácter último que parecen orientar la acción de un hombre no los podemos comprender a menudo, con plena evidencia, sino tan sólo, en ciertas circunstancias, captarlos intelectualmente, más tropezando con dificultades crecientes para poder “revivirlos” por medio de la fantasía endopática a medida en que se alejan más radicalmente de nuestras propias valoraciones últimas. (Weber, 2008, p. 6-7)

De acuerdo con Weber, según sea el caso, deberemos conformarnos con una interpretación exclusivamente intelectual, aceptando aquellos fines o valores simplemente como datos para tratar después de hacernos comprensible el desarrollo de la acción por ellos motivada debido a la mejor interpretación intelectual posible o reviviendo sus puntos de orientación de la forma más cercana posible:

Ser ajeno al sentido no significa “inanimado” o “no humano”. Todo artefacto, una máquina, por ejemplo, se comprende e interpreta, en fin de cuentas, por el sentido que a su producción y empleo le presta (o quisiera prestar) la acción humana (con finalidades posiblemente diversas); sin el recurso a ese sentido permanece completamente incomprensible. Lo comprensible es, pues, su referencia a la acción humana, ya como “medio”, “ya como el fin” imaginado por el actor o actores y que orienta su acción. Sólo mediante estas categorías tiene lugar una comprensión de semejantes objetos. Por

⁴ Cabe precisar que Weber es el heredero de una tradición anterior ligada a Wilhelm Dilthey, sobre el problema de la comprensión en las ciencias sociales (la importancia de los métodos para alcanzar el entendimiento). Dilthey fue el primer filósofo que hizo una distinción sobre los objetivos epistémicos de las ciencias del siglo XIX. El tema de la comprensión y su metodología sería tratado con mayor profundidad por Max Weber, de forma que contribuyó a la metodología sobre la objetividad y el papel de valores subjetivos en la formación de conceptos históricos y culturales.

el contrario permanecen ajenos al sentido todos los procesos o estados [...] en que no se mienta un sentido, en tanto que no aparezcan en la acción en la relación de “medio” o “fin”, y sólo sean para la misma ocasión, estímulo u obstáculo. (Weber, 2008, pp. 7-8)

Es necesario identificar y profundizar en aquellos elementos centrales que permiten comprender con mayor claridad el porqué Weber menciona que la modernidad arrastra las consecuencias de la erosión de la razón como instancia última para reflexionar sustantivamente las acciones humanas, los proyectos sociales o las formas de vida deseables. Contextualizar la “acción social” como punto central es de vital importancia, ya que el sujeto además de enfrentarse a una crisis de sentido, también enfrenta problemáticas ante la vida social, en donde recordemos que una acción con sentido —es decir, comprensible—, no siempre será comprensible a plenitud, entonces la interpretación como toma de “conciencia general” y la “conexión de sentido” estará influida por estos elementos.

Para Weber la Sociología es una ciencia moderna, pues nunca antes las relaciones sociales se habían constituido en un problema. De ahí la importancia de tratar de “comprender” el sentido de las acciones de los individuos, pues ahí se hace patente la manera de referirse a los otros, de “hacer sociedad”; entonces, la comprensión es el modo de vivir en sociedad y de construir la vida social. De esta manera, la “comprensión de la acción social” se vuelve la tarea central del conocimiento sociológico.

Para complementar lo anterior, Weber menciona que existe la *comprensión actual*: que puede subdividirse en la comprensión racional (de pensamientos) y la comprensión irracional (de afectos), y la *comprensión explicativa*, que refiere a comprender los motivos, qué sentido puso en ello, quién la formuló, para qué lo hizo en ese momento y en esa conexión. Es así que esa proposición logra lo que Weber llama la “conexión de sentido” comprensible para todos nosotros (comprensión racional por motivos).

Pero, en realidad, ¿qué tan objetivos podremos ser en la interpretación de los motivos y de los fines de ciertas acciones? Weber reconoce que sea cual sea la intensidad relativa con que se manifiestan en la acción las distintas referencias significativas subyacentes en la “lucha de motivos”, no se puede apreciar nunca con toda seguridad, en la mayor parte de los casos y ni siquiera de un modo aproximado, esa comprensibilidad; solo queda, desgraciadamente, “[...] el medio inseguro del ‘experimento ideal’, es decir, pensar como no presentes ciertos elementos constitutivos

de la cadena causal y ‘construir’ entonces el curso probable que tendría la acción para alcanzar así una imputación causal”. (Weber, 2008, p. 10)

La acción dominante en la modernidad desde la perspectiva de Weber es la “acción con arreglo a fines” (que revisaremos más adelante con detenimiento). Este planteamiento y las reflexiones hechas por Weber serán fundamentales para Habermas, ya que el mismo Weber reconocerá que si bien este tipo de acción considera medios, fines, valores y consecuencias, le falta un horizonte axiológico para lograr que el individuo elija para sus fines los medios más adecuados y tenga en cuenta lo que esto conlleva (consecuencias). Al profundizar más adelante en la tipología de la acción planteada por Weber, Habermas buscará a través de su propuesta de la acción comunicativa ese horizonte axiológico por medio de la racionalidad, la acción y la ética comunicativa. A partir de estas reflexiones en torno a Weber, Habermas plantea cómo deberían darse los elementos para las relaciones dialógicas en la búsqueda del entendimiento y los consensos sociales que permitirán entender y subsanar la crisis de las relaciones sociales en la modernidad, para ello inserta conceptos clave como las “pretensiones de validez”. Así pues, continuaremos en la reflexión sobre este aspecto, al adentrarnos en la Teoría de la Racionalidad de Weber y, específicamente, en su tipología de la acción.

Adentrarnos a la Teoría de la Racionalidad de Weber implica determinar algunos conceptos como “poder” y “dominación”, pues son factores que permiten identificar el contexto en el que se desenvuelve la lógica de las relaciones sociales entre los sujetos en la modernidad, relaciones que desafortunadamente tienden a deteriorarse por imposiciones en todos los sentidos. Es así que Weber definió el poder como “[...] la probabilidad de imponer la propia voluntad, dentro de una relación social, aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad” (Weber, 2008, p. 43). Señaló que el poder constituye un aspecto de casi todas, si no es que de todas, las relaciones sociales; las cualidades inimaginables de un hombre pueden colocar a alguien en la posición de imponer su voluntad en una situación determinada; el poder puede tener, según Weber, una triple base: “[...] puede considerarse legítimo al poder porque éste opera con el ordenamiento jurídico, o se puede considerar legítimo porque actúe siguiendo las normas tradicionales, o bien por atribuírsele cualidades excepcionales a la persona que ostenta el poder”. (Weber, 2007, pp. 23-24).

Abordar el concepto de dominación es necesario para comprender el marco contextual en el que se desarrollan las relaciones sociales, nos permite tener una mejor

comprensión de las características de la modernidad y del sujeto moderno. Weber define la dominación como la intención de influir en el comportamiento del otro(s) (del dominado o los dominados). Menciona que para que haya dominación deben concurrir:

- 1) un individuo que domine, o un grupo de dominadores; 2) un individuo o grupo dominado; 3) la voluntad de los dominadores de influir en la conducta de los dominados y una expresión de esa voluntad (mandato); 4) evidencia de la influencia de los dominadores, en términos del grado objetivo de sometimientos al mandato; 5) testimonio directo o indirecto de esa influencia, traducido en términos de la aceptación subjetiva con que los dominados obedecen el mandato. (Weber en Bendix, 2000, p. 279)

Weber expondrá la dominación tradicional y la carismática en comparación con la dominación racional-legal (Weber, 2008), es así que, desde Weber, *dominación* debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia⁵ dentro de un grupo determinado para mandatos específicos o de cualquier índole (autoridad). Esta dominación puede descansar en los más diversos motivos de sumisión: desde la habituación inconsciente hasta lo que son consideraciones puramente racionales con arreglo a fines. “La naturaleza de estos motivos determina en gran medida el tipo de dominación. Motivos puramente materiales y racionales con arreglo a fines [...]” (Weber, 2008, p. 170); sin embargo, todos los tipos de dominación procuran despertar y fomentar la creencia en su “legitimidad”.

De aquí el planteamiento que Weber hace con relación a los tipos de dominación según sus pretensiones típicas de legitimidad, partiendo de las relaciones modernas, reconociendo que ni con mucho ocurre que “la obediencia a una dominación esté orientada primariamente (ni siquiera siempre) por la creencia de la legitimidad” (Weber, 2008, p. 171), plantea así dos tipos de dominación: legal y legítima, la legal descansa en la validez de que “[...] todo derecho *pactado u otorgado*, puede ser *estatuido* de modo racional —racional con arreglo a fines o racional con arreglo a valores (o ambas cosas)—” (Weber, 2008, p. 173), podemos observar, por tanto, que la forma típica de dominación en la modernidad es la racional.

⁵ Weber conceptualiza el término “obediencia” como “[...] la acción del que obedece transcurre como si el contenido del mandato se hubiera convertido, por sí mismo, en máxima de su conducta; y eso únicamente en méritos de la relación formal de obediencia, sin tener en cuenta la propia opinión sobre el valor o desvalor del mandato como tal”. (Weber, 2008, p. 172)

Dentro de la dominación legítima presenta:

- 1) La de carácter racional: descansa en la creencia de la legalidad de ordenaciones estatuidas y los derechos de mando por esas ordenaciones para ejercer la autoridad (autoridad legal).
- 2) De carácter tradicional: descansa en la creencia cotidiana de la santidad de las tradiciones que han regido desde tiempos lejanos y de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (autoridad tradicional).
- 3) De carácter carismático: descansa en la entrega extracotidiana a la santidad, heroísmo o ejemplaridad de una persona y las ordenaciones por ella creadas (autoridad carismática).

Desde aquí también nos cuestionamos: qué pasa entonces cuando quien está en el poder no cumple con los intereses de quienes le asignan dicha legitimidad, o bien, en el caso actual de la búsqueda de la representatividad de las minorías o de grupos sociales que aún son “obligados” mediante la coerción física a la obediencia de determinadas formas de conducta, ¿cómo un régimen de dominación racional-burocrático conforma y afecta al mundo moderno?, podemos determinar entonces que al acentuarse las “imposiciones” y su carácter “racional” de la dominación dentro de una relación social —aún contra toda resistencia y cualquiera que sea el fundamento de esa probabilidad—, estas “imposiciones” al final derivan en el abuso de estas posiciones burocrático-legales, lo que genera fricciones y desigualdades en las relaciones sociales, por ello, a continuación será necesario observar un panorama sobre cómo es que desde el Estado moderno se dan y se conciben estas relaciones de poder y de dominación ante los sujetos en la modernidad.

Al poner en contexto el enfoque de Weber sobre la modernidad es necesario también comprender el análisis que hace sobre la aparición concreta del Estado moderno y las condiciones sobre las que se fundó, para precisar que si bien algunos de estos atributos han existido en otras partes, su aparición más o menos simultánea constituye un fenómeno netamente occidental, por lo que se vuelve fundamental reparar en las circunstancias que favorecieron la aparición de una burocracia moderna en Europa occidental.

Weber, menciona tres condiciones previas sobre las que se fundó el Estado moderno: el monopolio moderno de los medios de dominación y administración, cuya base consiste en la creación de un sistema permanente de tributación dirigido

de manera central; el monopolio de la autoridad central para la imposición de la ley y el uso legítimo de la fuerza; así como la organización de una burocracia orientada racionalmente dependiente de la autoridad central en el ejercicio de las funciones administrativas. (Weber, 2008)

El Estado, entonces, es aquella comunidad humana que dentro de un determinado territorio (el “territorio” es el elemento distintivo), reclama (con éxito) para sí el monopolio de la violencia física legítima. El Estado, como todas las asociaciones políticas que históricamente le han precedido, es una relación de dominación de los hombres sobre los hombres que se sostiene por medio de la violencia legítima (coerción física), que para subsistir necesita que los dominados acaten la autoridad que pretenden tener quienes en ese momento dominan, ¿cómo se justifica esto, cuándo y sobre qué medios se apoya la dominación? El Estado puede conceder a todas las demás asociaciones e individuos el derecho a la violencia física en la medida en que él es la única fuente del derecho a la violencia. (Weber, 2004b)

El Estado moderno será pues, una asociación de dominación con carácter institucional que ha tratado, con éxito, de monopolizar dentro de un territorio la violencia física legítima como medio de dominación y que, a este fin, ha reunido todos los medios materiales en manos de su dirigente y ha expropiado a todos los funcionarios estatamentales⁶ que antes disponían de ellos por derecho propio, sustituyéndolos con sus propias jerarquías supremas. (Weber, 2004, p. 92)

Ahora bien, dentro del Estado moderno se generan las condiciones para la expansión de la llamada “burocracia moderna”, que incide en cómo se estructura, constituye y permite la expansión de las tareas administrativas para que el Estado moderno ejerza sus funciones. Weber especifica tres circunstancias que favorecieron la burocracia moderna: la primera asociada con el desarrollo de una economía monetaria; la segunda, con una burocracia racionalmente orientada, derivada de la expansión de las tareas administrativas y, la tercera, la administración burocrática, técnicamente superior a todos los otros métodos administrativos pasados. Las organizaciones burocráticas habían surgido en diferentes civilizaciones en la medida en que estas eran remuneradas en especie y no en dinero, por consiguiente, “[...] la burocratización

⁶ “Por estamentos entenderemos el conjunto de poseedores por derecho propio de medios materiales para la guerra o para la administración, o de poderes señoriales a título personal.” (Weber, 2004b, p. 94)

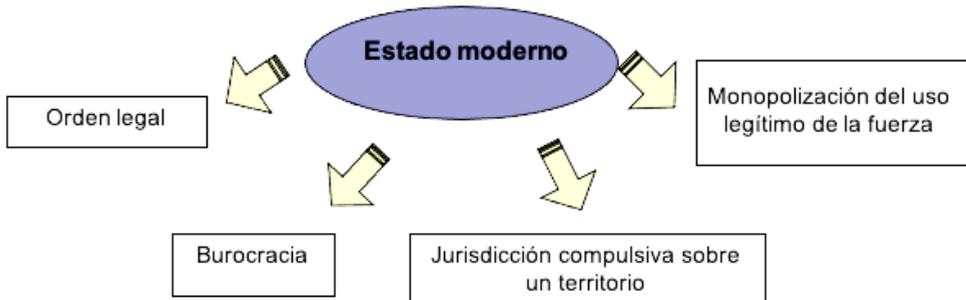
supone en cambio, la existencia de un ingreso fijo para el mantenimiento del aparato administrativo, lo cual significa [...] la existencia correlativa de un sistema estable de tributación”. (Bendix, 2000, p. 362)

En el caso de la segunda circunstancia, resulta alentada por la expansión, en sentido cuantitativo y cualitativo, de las tareas administrativas de esta burocracia racionalmente orientada y responsable. Según Weber, en las circunstancias modernas, “la burocratización surgió como resultado de aspiraciones culturales, crecientes entre ellas, la demanda de pacificación interna y de diversos servicios sociales, o como fruto de innovaciones técnicas aparecidas especialmente en el campo del transporte y las comunicaciones”. (Bendix, 2000, p. 362)

Con respecto a la tercera circunstancia, Weber menciona que la administración burocrática es técnicamente superior a todos los otros métodos administrativos propuestos, lo que permite su expansión donde quiera que los medios de administración se concentran en manos de la autoridad central.

Figura 6. Características del Estado moderno

Todo Estado moderno, según Weber, estará establecido cuando estén presentes estas cuatro características, aunque menciona que en la civilización occidental estos aspectos fueron apareciendo gradualmente a medida que iba atribuyéndose legitimidad al cuerpo de reglas que gobernaban el ejercicio de la autoridad. (Bendix, 2000, p. 392)



Fuente: elaboración propia.

Weber menciona que en una comunidad que reúna las características siguientes existirá un Estado moderno: *a)* orden administrativo y jurídico, sujeto a cambios mediante legislación; *b)* un aparato administrativo que maneje los asuntos oficiales según regulación legislativa; *c)* autoridad legal sobre todas las personas y sobre la

mayor parte de sus actos que tienen lugar en el terreno de su jurisdicción; y *d*) la legitimación para el uso de la fuerza, dentro de su área, si la coacción está autorizada o prescrita por el gobierno legalmente constituido. (Weber, 2008)

En la lógica burocrática debe lograrse la exclusión del amor, el odio, y todo sentimiento puramente personal, irracional y ajeno a la realización de las tareas oficiales. Recordemos que Weber identifica a la burocracia moderna como la forma más eficaz de administración, que aumenta en la medida en que se despersonaliza la ejecución de tareas, pues detrás de cada acto de administración burocrático hay un sistema de fundamentos racionalmente discutible y un cálculo de medios y de fines. (Weber, 2008) A decir de Weber, la burocracia tiene por delante una larga vida y cualquier orden social futuro solo promete ser más opresor que la sociedad capitalista de nuestro tiempo, pues un orden económico de estilo moderno no se puede llevar a cabo sin un orden jurídico de características muy particulares, como las que hacen posible el orden “estatal”, pues los intereses de las clases se hallan separados entre sí más que nunca, la aceleración del tráfico económico reclama un derecho de funcionamiento rápido y seguro. Este es el resultado del desarrollo del mercado, en donde el poderío universal de la sociedad que constituye el *mercado* demanda un funcionamiento del derecho *calculable* según reglas racionales (Weber, 2008), por ende, podemos también asociar burocratización con racionalización y esto a su vez conlleva la llegada de una vida atrapada en la “jaula de hierro”, donde el “querer ser” se convierte en el “deber ser” —recordemos que en realidad la traducción alemana sería “ferreo estuche”, Weber con esta metáfora se refiere, en realidad, al impedimento de la plena realización humana, a un mundo cientificista, desencantado, sin sentido y burocratizado hasta el punto de amenazar la libertad de los hombres.

Dentro de algunos aspectos fundamentales que Weber revisa sobre la vida moderna está la vida económica. Una acción ha de llamarse “económicamente orientada” en la medida en que su sentido subjetivo esté impulsado por el deseo de obtener ciertas utilidades. El dinero se constituye como el medio de cálculo económico “más perfecto”, es decir, el medio formal más racional de orientación de la acción económica. El cálculo en dinero, dice Weber, es el medio específico de la economía de producción racional con arreglo a fines basada en la estimación según la situación del mercado, la averiguación contable, la comparación periódica del conjunto disponible de bienes y probabilidades de una economía con relación a los que disponía esta al comienzo del periodo, así como la estimación previa y confirmación posterior de entradas y salidas

calculables en dinero. Weber no pretende construir una teoría del dinero, solo expresa una terminología sencilla sobre su empleo, por lo que no se ahondará más en este aspecto, solo se complementará lo que menciona con relación al uso *típico* del dinero:

- 1) El “cambio indirecto” (como medio de previsión de las necesidades de los consumidores).
- 2) La estimación en dinero de las estimaciones aplazadas, especialmente de las contraprestaciones (deudas).
- 3) El “atesoramiento” de dinero en especie o en créditos en dinero realizables en todo momento (como medio para asegurar poderes futuros).
- 4) La transformación progresiva de las probabilidades económicas (poder disponer de cantidades de *dinero*).
- 5) La individualización cualitativa y, con ello, indirectamente, la ampliación de la cobertura de las necesidades (ofrecimiento de dinero a cambio de cualquier clase de bienes y servicios).
- 6) La orientación de la producción de utilidades por la utilidad marginal de aquellas cantidades de *dinero* (disponibilidad probable dentro de un futuro previsible).
- 7) La orientación del lucro por todas aquellas probabilidades (tiempo, lugar, personales y materiales).
- 8) La posibilidad de *estimar* en dinero todos los bienes y servicios que pueden entrar en el cambio (*cálculo en dinero*).

Al analizar estos aspectos de la vida económica y el uso de dinero, recordamos los planteamientos de Simmel y su semejanza con los de Weber en el sentido de que el dinero es visto como medio de relación entre las personas y como medio de reconocimiento. Asimismo, Weber precisa que el dinero solo puede definirse como *legal* cuando se trata de un “medio de pago establecido por la ley”, que todo el mundo está “obligado” a aceptar y dar, ya sea de forma ilimitada o en determinada cantidad. (Weber, 2008) Es necesario considerar, en el marco de la modernidad y de una economía monetarista, cómo el dinero se legitima como valor de cambio, como medio de pago por algo que se consigue a cambio, considerando que para Weber “todos estamos obligados a aceptar y dar”; el dinero se presenta así como ese medio que nos posibilita legítimamente a adquirir productos, servicios y aquello que se anhela, por

lo que los sujetos en medio de un mundo de consumo exacerbado priorizan sus fines por sobre los medios para obtener aquello que desean en el contexto de lo que la modernidad ofrece.

Weber se ve motivado para reflexionar sobre el racionalismo occidental moderno debido a la particularidad occidental de ciertos fenómenos culturales, por ejemplo, ciertos fenómenos artísticos (música, pintura, arquitectura y la literatura impresa), además de lo que llama una “ética económica racional”: *ethos* económico como elemento de un estilo de vida metódico dominador del mundo (ascetismo profesional), entre otros. Todo ello compartiría un tipo especial de racionalismo, un modo particular para desarrollar la razón dentro de su múltiple dimensionalidad y direccionalidad posibles. Para ello toma como punto de partida y clave del racionalismo occidental el proceso de desencantamiento en el que las creencias antiguas, tradicionales y religiosas pierden validez; así, el desencantamiento weberiano explica la devaluación del misticismo en la sociedad moderna; describe el carácter de una sociedad modernizada, burocratizada y secularizada en donde la comprensión científica es más valorada que la creencia, y los procesos se orientan a metas racionales.

La modernización y el proceso de racionalización occidental han llevado al hombre moderno a nuevas formas de deshumanización, “la jaula de hierro”⁷ weberiana constituye el precedente de la sociedad cosificada. Las herramientas del mundo productivas y administrativas se han convertido en autónomas para obtener “un poder creciente y al cabo irresistible sobre los hombres, un poder que no ha tenido semejante en la historia” (Weber, 1984, p.165); asimismo, la pérdida de la autonomía del individuo está condicionada por el capitalismo que determina el estilo de vida de todos quienes nacen con estos “engranajes”. Weber dedicó toda su vida a elucidar por qué fuera de Europa ni la evolución científica ni artística ni política ni económica recorrieron esas sendas de la racionalización que son —o parecen ser— patrimonio exclusivo de Occidente. (Ruano, 1996) El proceso de racionalización no está exento a la vez de rasgos emancipatorios y de una generalizada cosificación. Weber afirma que procesos de racionalización han existido en todas las esferas de actuación en la

⁷ La “jaula de hierro”, célebre metáfora de Max Weber que se plantea en su obra *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* “[...] es producto de una particular interpretación de Talcott Parsons, el traductor de la versión inglesa. Que se sepa, Weber nunca escribió literalmente algo que pueda traducirse con la expresión inglesa *iron cage*, que usó el padre del funcionalismo estructural en la traducción”. (Fidanza, 2005, p. 845)

vida y, por ende, cada ámbito puede ser racionalizado desde diferentes puntos de vista. Plantea que el racionalismo puede analizarse desde distintos puntos de vista; sin embargo, Ruano, por ejemplo, menciona que Weber parece adoptar una posición culturalista ante el racionalismo, pues rechaza la idea de una “razón universal”, de aquí que se precise la relativización y subjetivización de la razón en su Teoría de la Racionalización.

Weber niega que la razón se dé en la modernidad occidental como resultado de un proceso evolutivo universal, es más bien un desarrollo cultural específico (particular de Occidente). Así, plantea la Teoría de la Racionalización, encargada de captar la singularidad del racionalismo occidental, que no es una teoría de etapas universales de desarrollo de la razón, pues no existe una historia del desarrollo de la razón sino varias.

Por otro lado, autores como Bendix reconocen en Weber al creador de una sociología histórica antievolucionista, “[...] según la cual la especificidad de la modernidad occidental es interpretada mediante la contrastación tipológica de los distintos procesos de racionalización interculturales, entendidos como procesos relativamente independientes”. (Ruano, 1996, p. 51)

Cuando Weber habla de “racionalización”, lo hace en un nivel descriptivo y analítico, pero no renuncia a una connotación normativa del mismo, sino a un concepto enfático de razón, “[...] racional pasa así, en efecto, a ser quien renuncia a buscar los valores últimos en el mundo de los hechos empíricos”. (Ruano, 1996, p. 14)

La teoría de la racionalización weberiana buscaba captar, mediante la identificación comparativa de desarrollos de otras culturas, el modo específico en que la razón occidental se ha desarrollado; es decir, buscaba dar respuesta a por qué fuera de Occidente ni la racionalización científica, ni la artística o económica siguieron la misma línea.

Es así que Weber, para reconstruir el significado de la modernidad occidental desde el punto de vista de su específico “racionalismo”, desarrolló su análisis desde la multidimensionalidad y de los procesos de racionalización dividiéndolos en dos enfoques: desde la anfibiología (remite al examen de los distintos grados y tipos posibles de “racionalidad”) y desde lo relativo (análisis de los rasgos y de las relaciones de los tipos de racionalidad en sí). En el primer caso, Weber plantea que la racionalidad tiene una doble dimensionalidad, teórica y práctica, pertenece tanto al ámbito del pensamiento como al de la acción: “[...] en la esfera teórica, la razón sistematiza bajo ideas la multiplicidad dispersa de lo dado hasta la construcción de un sistema de

pensamiento comprensivo, en el terreno práctico de la razón ordena la conducta bajo modelos generales de la acción” (Weber citado por Ruano, 1996, p. 62), en ambos casos, implica poner en marcha a la razón.

Así, la Teoría de la Racionalización está vinculada a una Teoría de la Acción; Weber toma como objeto de su ciencia a la acción y reconoce en ella la expresión de una subjetividad intencional; acción: una conducta humana siempre que el sujeto de la acción asigne de manera más o menos consciente un sentido a su conducta (que sea subjetivamente significativa). La acción, por tanto, será un elemento constitutivo de la disciplina sociológica, que tiene como fin último de la ciencia social la comprensión e interpretación de las acciones orientadas en un sentido.

“La *acción social*, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta a su desarrollo” (Weber, 2008, p. 5), luego entonces, la acción social se orienta por las acciones de otros, que pueden ser pasadas, presentes o futuras (esperadas). Los otros pueden ser individualizados y conocidos o una pluralidad de individuos indeterminados y completamente desconocidos.

Weber desarrolla en *Economía y sociedad* la teoría de la acción social, teniendo en cuenta su concepto de racionalidad. Para Habermas, Weber, en su análisis de racionalización social, tal como esta se despliega en el mundo moderno, se deja guiar por una cierta idea de racionalidad, por la idea de “racionalidad con arreglo a fines” típica del mundo moderno, concepto que comparte con Marx, por un lado, y por el otro con Horkheimer y Adorno. El concepto weberiano de racionalidad se puede entender con base en dos modelos: el teleológico (entendido como relación medios-fines) y aquel que considera aspectos ulteriores ante los que pueden racionalizarse las acciones.

La acción social como toda acción, puede ser, según Weber (2008):

1. Racional con arreglo a fines: determinada por expectativas en el comportamiento tanto de objetos del mundo exterior como de otros hombres y utilizando esas expectativas como “medios” para el logro de fines propios racionalmente perseguidos.
2. Racional con arreglo a valores: determinada por la creencia consciente en el valor ético, estético, religioso o de cualquiera otra forma como se le interprete.

3. Afectiva: emotiva, determinada por afectos y estados sentimentales actuales.
4. Tradicional: determinada por una costumbre arraigada.

Weber caracteriza la acción atendiendo a las metas a las que se dirige: racional-teleológica (orientada por la utilidad), racional axiológica (orientada por valores), afectiva (metas emocionales) o tradicional (categoría residual, ya que en principio no está posteriormente determinada); cabe mencionar que Weber plantea este modelo, en primera instancia, no para la acción social (interacción social), sino para acciones monológicas (no dialógicas), por lo que se mide con relación a medios-fines; pero el propio Weber más adelante aplica el mismo modelo para la acción social (utiliza el mismo canon de racionalidad) (cfr. Habermas, 2002), en donde una acción máximamente racional será aquella que realiza un agente en un horizonte axiológico claramente articulado, eligiendo para sus fines los medios más adecuados y teniendo en cuenta las consecuencias que de ellos se derivan. Como puede observarse en la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), Habermas presenta su esquema en la tabla de la “Tipología oficial de la acción” (véase tabla 2) (Habermas, 2002, p. 363), en la que puede visualizarse lo ya comentado; también puede observarse que ni la acción con arreglo a valores, ni la afectiva, ni la tradicional, conjugan los cuatro elementos (medios, fines, valores y consecuencias) que dan sentido subjetivo a la acción, luego entonces, la acción racional-teleológica parece que es la que permite mayor objetividad, recordemos que anteriormente ante el teocentrismo las acciones de los individuos eran guiadas por la religión, pero ante la secularización en la modernidad, la acción racional con arreglo a fines es la que sustituye esta guía al considerar los cuatro elementos mencionados: medios, fines, valores y consecuencias.

Tabla 2. Tipología oficial de la acción

TIPOS DE ACCIÓN, SEGÚN GRADOS DECRECIENTES DE RACIONALIDAD	EL SENTIDO SUBJETIVO COMPRENDE LOS SIGUIENTES ELEMENTOS:			
	Medios	Fines	Valores	Consecuencias
Racional con arreglo a fines	+	+	+	+
Racional con arreglo a valores	+	+	+	–
Afectiva	+	+	–	–
Tradicional	+	–	–	–

Fuente: Habermas, 2002.

Para Adela Cortina, respecto a la acción racional-axiológica o con arreglo a valores, “los valores son objeto de creencia y la creencia es una cuestión subjetiva.⁸ Cada hombre en su vida opta por una jerarquización de valores [...] estos valores no pueden ser legitimados en base a otros y ello nos obliga —obviamente— a aceptarlos por fe”. (Cortina, 2001, p. 83) De aquí la reflexión entonces de que la acción racional con arreglo a fines es la que aparentemente considera los cuatro elementos: medios, fines, valores y consecuencias, y es la forma típica de acción del mundo moderno; sin embargo, hay que recordar que Weber más tarde considera que es necesario incluir el horizonte axiológico que le permita al individuo elegir los medios más adecuados teniendo en cuenta las consecuencias que de ellos se derivan. Es preciso observar también que basándonos en las características de la modernidad y las patologías que son evidenciadas en los individuos, el sujeto moderno sustenta, en mayor medida, sus acciones en la racionalidad con arreglo a fines, pero desafortunadamente el peso que da a sus fines trastoca el aspecto de los medios; es decir, el individuo prioriza sus fines sin importar los medios que utilice para llegar a su meta, esto trae como consecuencia crisis en las relaciones debido a la pérdida de la alteridad y al énfasis

⁸ Weber, al hablar de la acción orientada por valores, está pensando —según Jürgen Habermas y Karl Otto Apel—, en valoraciones morales fundamental y explícitamente de las éticas de la intención de corte kantiano; en donde hay acciones que tienen que ser realizadas o evitadas por su valor intrínseco, sin atender las consecuencias. El valor es en este caso inargumentable, porque las consecuencias no pueden ponerlo en cuestión y porque las valoraciones de conciencia son cuestiones de opción subjetiva. Cortina menciona que es en este sentido en el que Weber considera que cada uno tiene su Dios. (Cfr. Cortina, 2001, p. 84)

—en su sentido negativo— puesto sobre el individualismo. Lo anterior propicia que en los fundamentos de la *tac* se busque sustituir la filosofía de la conciencia por una estructura dialógica del lenguaje como fundamento del conocimiento y de la acción, algo que más adelante analizan Apel y Habermas, en donde las acciones dialógicas derivan en una regulación consensual de conflictos interpersonales de acción con las bases de la racionalidad, la acción y la ética comunicativa, como veremos en el siguiente apartado.

Para retomar a Weber y su Teoría de la Racionalidad, este plantea que si bien la modernidad puede definirse como aquella en la que se genera un desencanto y en donde está presente el concepto de la secularización como eje, “[...] ante la intelectualización y la ruptura manifiesta con el finalismo de este espíritu religioso que refiere siempre a un fin de la historia, a la realización completa del proyecto divino o a la desaparición de una humanidad pervertida e infiel a su misión” (Touraine, 2006, p. 17), dicho desencanto se genera como un proceso de de-sacralización en el que surgen los sistemas secularizados de acción instrumental o estratégica, en el que se institucionaliza la acción racional con arreglo a fines: el actor social busca la eficacia de los medios respecto de los fines.

Es por ello que desencanto, secularización, racionalización y autoridad racional legal son conceptos que han llegado a ser clásicos y definen la modernidad, cuyo desarrollo ha sido abanderado por una élite racionalista sobre el resto del mundo. Podemos concluir, pues, que para Weber la modernidad se define por la hegemonía de los fines en oposición a la hegemonía de los valores, lo cual se traduce más concretamente en la oposición entre una “ética de la responsabilidad”, característica del hombre moderno, y una “ética de la convicción”, que ya no puede intervenir más en circunstancias excepcionales. “Esta es la imagen weberiana del mundo moderno: la coexistencia de la racionalización cotidiana y de una guerra ocasional de los dioses”. (Touraine, 1996, p. 95)

Para Weber, “racionalización” es

[...] un conjunto de tendencias interrelacionadas que operan a unos niveles diferentes (o en varios subsistemas) y que implican una *formalización* —o impersonalización de las relaciones—, una *instrumentalización* —como efecto de la universalización de cambio— y una *burocratización* en aumento, de acuerdo con una lógica interna y una necesidad sistémica implacables. (Muñoz en Ruano, 1996, p. 13)

Así es que podemos plantear que efectivamente en el mundo moderno la hiper-racionalización, la economía capitalista, la burocratización y todos estos elementos que se conjugan en él y que han sido analizados, dan lugar a un ideal de individuo “autónomo, autosuficiente, aislado” que aparentemente no necesita de los demás y que puede prescindir de la comunicación y la interacción con los otros lo que deriva en una contraposición individuo-comunidad y comunicación.

Desde un enfoque weberiano, la racionalización y la modernización han llevado al hombre moderno a sistemas de deshumanización: “[...] ‘la jaula de hierro’ weberiana se constituye así en el precedente claro de la ‘sociedad cosificada’ y aún de la cosificación como fenómeno general de Lukács, de la ‘Sociedad de la Administración Total’ de los frankfurtianos clásicos, incluso al ‘mundo in-mundo’ de Martin Heidegger [...]”. (Muñoz en Ruano, 1996, p. 12)

Hasta aquí hemos expuesto algunas características generales de la modernidad desde las perspectivas de Simmel y Weber, en las que se encontraron constantes y críticas que más adelante serán comparadas, y nos permitirán llegar a conclusiones finales, una vez revisados los planteamientos de Adorno, Horkheimer y Benjamin, sobre la concepción de la modernidad, sus características y su crisis, con el fin de acercarlos y vincularlos con los planteamientos de Habermas sobre la modernidad y la comunicación, como eje sobre el que gira el objetivo de esta investigación.

En la siguiente tabla se ven algunos elementos sobre los planteamientos de Simmel y Weber, en los que se encontrarán puntos clave para ser retomados en el tercer apartado de este proyecto:

Tabla 3. Elementos comparativos sobre las características de la modernidad, según Georg Simmel y Max Weber

<p>GEORG SIMMEL (1858-1918)</p>	<p>MAX WEBER (1864-1920)</p>
<ul style="list-style-type: none"> • Tiempo como transitorio, el presente inmediato como discontinuo y diferenciado, espacio como fugaz. 	<ul style="list-style-type: none"> • Se sobrevalúa lo efímero, lo fugaz y hay una espera de la novedad.
<ul style="list-style-type: none"> • Vida social reducida a la experiencia individual. 	<ul style="list-style-type: none"> • Los individuos se conducen, en su mayoría, en términos de la búsqueda del éxito.
<ul style="list-style-type: none"> • Se pasa del teocentrismo al antropocentrismo. 	<ul style="list-style-type: none"> • Desencanto de la religión.
<ul style="list-style-type: none"> • Reducción de validez de las formas de integración social que debilitan a las que tenían sus bases en las creencias religiosas. 	<ul style="list-style-type: none"> • Racionalidad burocrático-instrumental. • Desencanto de la religión.
<ul style="list-style-type: none"> • Plantea los conceptos o planteamientos clave como el intercambio social e interacción o diferenciación, el cinismo, la actitud de hastío, la economía monetaria (dinero), consumismo, el individualismo y las patologías sociales. 	<ul style="list-style-type: none"> • Desarrolla y aborda conceptos como el poder, la burocracia, la secularización, el Estado moderno, racionalización, razón instrumental, ciencia y racionalización social. • La acción social como una conducta humana con sentido y dirigida a la acción del otro (sentido racional-afectivo).
<ul style="list-style-type: none"> • No importan los medios sino los fines. 	<ul style="list-style-type: none"> • El éxito y el fin sin importar los medios y el costo-beneficio • Racionalidad con arreglo a fines. • Caracteriza la acción de acuerdo con las metas (racional teleológica, racional axiológica, afectiva).
<ul style="list-style-type: none"> • La economía, la cultura y la política se ven fragmentadas. Se pone énfasis en la economía monetaria. 	<ul style="list-style-type: none"> • Burocracia como método eficaz administrativo.
<ul style="list-style-type: none"> • Relación del dinero totalmente ilimitada con los fines. 	<ul style="list-style-type: none"> • La racionalización y la modernización han llevado al hombre moderno a la deshumanización.
<ul style="list-style-type: none"> • Análisis del acelerado movimiento que se da en las grandes ciudades. 	<ul style="list-style-type: none"> • Burocracia, Estado moderno, método eficaz administrativo.
<ul style="list-style-type: none"> • El cinismo como indiferencia a la evaluación de las cosas y el hastío, al llevar una vida al límite en donde el ser humano percibe que el dinero puede procurarle todas las posibilidades que la vida le puede ofrecer. 	<ul style="list-style-type: none"> • “Jaula de hierro”, “sociedad cosificada”.

Fuente: elaboración propia.

ESCUELA DE FRÁNCFORT⁹

Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor W. Adorno (1903-1969)

A principios de 1923 se dio la autorización ministerial para la fundación del Institut für Sozialforschung en la Universidad de Fráncfort, como una institución científica, “[...] el Instituto de Fráncfort fue el segundo en ciencias sociales después del Forschungsinstitu für Sozialwissenschaften [Instituto de Investigación en Ciencias Sociales en Colonia]” (Wiggershaus, 2010, p. 31), dicho instituto comenzó sus trabajos en 1919 y contaba con dos departamentos: el de Sociología y el de Política Social, y se distinguía de las escuelas superiores tradicionales por la importancia que se les daba a las asignaturas relacionadas con las ciencias económicas y sociales.

El Instituto de Fráncfort era una estructura que se identificó desde el principio como de izquierda. De manera análoga a la “Sociedad para el Apoyo del Instituto para la Economía Mundial y el Tráfico Marítimo de la Universidad de Kiel”, se había fundado como sostén de la fundación Weil, Gesellschaft für Sozialforschung [Sociedad de Investigación Social, A.C.], en donde Félix Weil¹⁰ determinó la tendencia o visión del mundo que sería predominante en él y en su primer director, Carl Grünberg,¹¹ designado en 1924 (Wiggerhaus, 2010); en 1930, el filósofo Max Horkheimer asume la dirección del Instituto, pues a diferencia de otros posibles candidatos —como Pollock y Grossmann, quienes habían sido colaboradores estrechos de Weil—, Horkheimer no arrastraba una reputación política. Horkheimer buscaba “[...] organizar investigaciones con base a planteamientos filosóficos actuales, en las cuales se combinen filósofos, sociólogos, especialistas en economía nacional, historiadores y psicólogos, en una comunidad de trabajo de larga duración”. (Wiggershaus, 2010, p. 55)

⁹ Los antecedentes que se plantean de manera inicial en este punto fueron retomados de *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt* de Martin Jay (1991), algunos otros aspectos de la obra de Adela Cortina (2001), *Crítica y utopía: La Escuela de Fráncfort*, y del libro *La Escuela de Fráncfort* de Rolf Wiggershaus (2010).

¹⁰ Félix Weil (1898-1975) fue mecenas e intelectual germano-argentino de origen judío, principal impulsor de la Escuela de Fráncfort a través de la creación, en 1923, del Instituto de Investigación Social de la misma universidad.

¹¹ Carl Grünberg (1861-1940). Con una formación como economista fue el primer director del Institute for Social Research. Creó y editó el periódico *Grünbergs Archiv*, se retiró en 1929 dejando al frente del Instituto a Max Horkheimer.

Fue así que en la llamada Escuela de Fráncfort se reunieron integrantes del Institut für Sozialforschung (Instituto de Investigación Social), quienes trataron de revivir el ímpetu original de las teorías de Marx, a lo que sumaron el marxismo hegeliano y los puntos de vista del psicoanálisis, en lo que llamaron Teoría Crítica. Tuvieron una aportación determinante en la historia del pensamiento contemporáneo; entre los integrantes de la Escuela se encontraban Max Horkheimer, Theodor Wiesengrund Adorno, Leo Löwenthal, Friedrich Pollock, Kart August Wittfogel y Herber Marcuse, entre otros.

Ya se ha mencionado que con un amplio criterio también es posible considerar como una segunda generación de francfortianos a algunos teóricos nacidos entre 1929 y 1941, porque hay grandes semejanzas en los puntos de partida y en ciertas orientaciones últimas, como Alfred Schmidt, Hermann Schweppenhäuse, Herbert Schnädelbach, Albrecht Wellmer, Oskar Negt, Claus Offe y, en cierta medida, Karl-Otto Apel, así como Jürgen Habermas. En este punto de la investigación solo se retomarán los planteamientos hechos por dos de los principales fundadores de la Escuela de Fráncfort: Max Horkheimer (1895-1973) y Theodor W. Adorno (1903-1969), y los realizados por Walter Benjamin (1892-1940), cuya obra fue apreciada por algunos de los autores más importantes de su tiempo (entre ellos Adorno y Bertolt Brecht), además de que durante la década de los sesenta comenzó a despertar un interés masivo por su obra, por ser considerado un referente indispensable de la Teoría Crítica.

Para adentrarnos a Horkheimer y Adorno, en primera instancia, estos realizaron una crítica a la modernidad y a los planteamientos del Iluminismo o la Ilustración. Desarrollan su Teoría Crítica a través del Instituto de Investigación Social, en el que centra sus estudios la Escuela de Fráncfort. Esta teoría parte del antecedente de una experiencia de la irracionalidad y el inhumanismo contemporáneos, que en palabras de Adorno (1966) son el resultado del estremecimiento ante el dolor físico inaguantable al que están expuestos los individuos, que refiere a que la “nueva barbarie” alcanzó su punto culminante en Auschwitz, por lo que ese momento de la historia ha impuesto una prioridad al hombre: “lograr que Auschwitz no se repita”. La Teoría Crítica fue alentada por el interés práctico de ayudar al hombre moderno en este objetivo. Si bien Horkheimer, Adorno y Marcuse no consideran como absoluto el particular irracionalismo de este suceso histórico (el nazismo), ven en este el resultado de una situación de irracionalidad general típica de la sociedad moderna.

“Podría decirse que la locura colectiva que hoy va ganando terreno, desde los campos de concentración a los efectos en apariencia por completo inocuos de la cultura de masas, estaba ya contenida en germen en la primera objetivación, en la observación calculadora del mundo como presa por parte del primer hombre.” (Horkheimer, 2010, p. 179)

Ahora bien, antes de entrar a fondo con la Dialéctica de la Ilustración, valdría la pena retomar algunas precisiones que Horkheimer hizo a través de *Crítica de la razón instrumental*, para posteriormente analizar el trabajo que realizó junto con Theodor Adorno, publicado inicialmente en 1944 como *Fragmentos filosóficos*, para posteriormente (tres años después) aparecer como *Dialéctica de la Ilustración*. Si bien los planteamientos que realiza Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental* pueden parecer radicales, no son una crítica total o irracional y no por ello dejaron de ver los signos positivos en medio de la barbarie. Esta obra cobra actualidad ante la instrumentalización de la razón en la globalización capitalista actual, en la que el proceso de racionalización moderna se revela cada día como un constante proceso de instrumentalización en un mundo “desbocado”, como diría Giddens (2000).

Crítica de la razón instrumental consta de cinco conferencias que presentó Horkheimer en la Columbia University en la ciudad de Nueva York, entre febrero y marzo de 1944, con el título “Sociedad y razón”, en las que plantea su propia versión de *Dialéctica de la Ilustración*, al escudriñar el concepto de racionalidad entretreído en la sociedad industrial y en su cultura de masas con el fin de “[...] fundamentar la duda, de la mayor relevancia teórica, acerca de si una vez realizado el reino de la libertad, éste no vendrá necesariamente a revelarse como su contrario, esto es, la automatización tanto de la sociedad como de la conducta humana”. (Horkheimer, 2010, p. 41)

Puede observarse en sus obras un común denominador respecto al inevitable encubrimiento y la mistificación del sufrimiento de los hombres y la injusticia que lo propicia, es decir, sobre el “sentido de la justicia”, la parcialidad del sentido de injusticia (la justicia pendiente), de la felicidad truncada o incumplida y el anhelo de una justicia plena, universal; sin embargo, la radicalización y universalización de su crítica no obedece a una pérdida de la confianza en la razón ilustrada, ni en los potenciales emancipadores de la modernidad, ni en la razón tecnológica, en la “urgencia” de “parcialidad” del sentido de injusticia ya mencionada, del “precio” que ha pagado la humanidad, hay consecuencias negativas en todas las esferas de la racionalidad,

del pensamiento y la acción, del lenguaje, la política, la religión e incluso del arte, todo esto es lo que llevó a la Teoría Crítica a una determinación práctica, buscando la transformación de la sociedad burguesa en una sociedad racional, justa y humana.

En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer reflexiona sobre qué es lo que genera la crisis contemporánea de la razón moderna:

“La crisis contemporánea de la razón radica fundamentalmente en el hecho de que llegando en su evolución a determinada etapa, el pensamiento, o bien perdió por completo la capacidad de concebir tal objetividad, o bien comenzó a combatirla como espejismo”. (Horkheimer, 2010, p. 48)

La razón objetiva se refería esencialmente a fines razonables en sí mismos, fines referidos a la comunidad en su conjunto, y no a intereses parciales, es en el ámbito de esta razón donde se reconcilian el conocimiento y la ética, en lugar de oponerse —como sucede con la razón subjetiva—. La razón objetiva aspiraba a desarrollar una jerarquía de todo lo que es, incluido el hombre y sus fines. La estructura objetiva de esta —y no solo el hombre y sus fines— debía servir de pauta para los pensamientos y las acciones individuales.

Horkheimer pone énfasis en cómo es que determinadas esferas se ven afectadas con consecuencias negativas, para ello, hace alusión, por ejemplo, al relativismo, a la lógica de la probabilidad, de la utilidad, la instrumentalización del lenguaje y a la propaganda en función del consumo, la mercantilización del arte, la producción industrial de la cultura como mercancía, la cosificación, entre otras aspectos. Lo que a Horkheimer le preocupaba es que la razón fue rebasada por la lógica del dominio, y perdió así su momento de verdad y su capacidad de resistir a la injusticia. Asimismo, pone énfasis en el problema del dominio de la naturaleza, y en cómo ese principio se convirtió en absoluto: “[...] la naturaleza es considerada hoy más que nunca como un mero instrumento de los hombres. Es el objeto de una explotación total, que no conoce objetivo alguno puesto por la razón y, por tanto, ningún límite. El imperialismo ilimitado del hombre jamás se ve saciado”. (Horkheimer, 2010, p. 127)

Esa “racionalidad irracionalizada” —racional en los medios pero irracional en los fines— radica en la estructura de la sociedad industrial, en el modo de producción, “[...] siendo el triunfo de la civilización demasiado completo para ser verdadero. Por eso la adaptación entraña en nuestra época un elemento de resentimiento y de rabia reprimida”. (Horkheimer, 20120, p. 121)

Horkheimer alude a que el dominio de la naturaleza incluye el dominio sobre los hombres y si bien este dominio ha permeado en todos, incluyendo a los dominadores y los ha llevado a una cosificación progresiva, las verdaderas víctimas de ello han sido “las masas oprimidas”, lo que acarrea la coacción, explotación, pobreza y sumisión y, por otro lado, las rebeliones sociales, malestar y resentimiento de las masas por ser condenadas a la “evolución industrial”.

[...] toda vida tiende hoy cada vez más a someterse a la racionalización y a la planificación, la vida de todo individuo [...] tiene que adecuarse a las exigencias de la racionalización y de la planificación: la autoconservación del individuo presupone su adecuación a las exigencias de la conservación del sistema. No le queda ya espacio alguno para evadirse del sistema. (Horkheimer, 2010, p. 118)

Somos, dice Horkheimer, herederos de la Ilustración y del progreso técnico, ya sea para bien o para mal: “Oponerse a ello mediante la regresión a estadios primitivos no mitiga la crisis permanente que han traído consigo. Tales salidas llevan por el contrario, de formas históricamente racionales a formas extremadamente bárbaras de dominio social” (Horkheimer, 2010, p. 142), sería pues la única salida terminar con la opresión y “reconciliar” la razón instrumental con la razón objetiva, con el espíritu y la naturaleza.

Aunque el objetivo del proceso de racionalización moderna era la autoconservación del individuo, Horkheimer mencionaba que esta avanza “desbocada” y sin sentido. En coincidencia con Max Weber, reconoce que la racionalización moderna trajo consigo un progreso en la autonomía del individuo, que era necesario y positivo; sin embargo, el problema no radica en ese proceso, sino en la lógica del dominio y el modo de producción capitalista, su expansión y la estructura social en que se da: no es el progreso el problema, diría Horkheimer, sino el “progreso idolatrado”, “la irracionalidad racionalizada” lo que conduce al ocaso del individuo: “El ocaso del individuo no debe ser retrotraído a la técnica o al móvil de la autoconservación como tal; no se trata de la producción *per se*, sino de las formas en que tiene lugar: las relaciones recíprocas entre los seres humanos en el marco específico del industrialismo”. (Horkheimer, 2010, p. 162)

En *Crítica de la razón instrumental*, Horkheimer reflexiona sobre el actual sistema capitalista y su “nuevo espíritu”, que han llevado a la reducción del individuo con la cultura de masas y la lógica de mercado, denuncia estas tendencias negativas de la

modernidad y considera como único camino abierto el de la dialéctica: no se trata de conservar el pasado, sino de cumplir sus esperanzas; sin embargo, pareciera que el pasado se prolonga, actualmente, como su destrucción.

Dialéctica del Iluminismo es publicado por primera vez en Ámsterdam en 1947; en esta obra se examinan los efectos en la sociedad contemporánea del dominio de la naturaleza por parte del hombre con la guía de la racionalidad instrumental, así como las consecuencias del capitalismo monopolista: el sacrificio del individuo, la degradación del mundo social y el totalitarismo político. La obra señala como responsable de los problemas de esta sociedad al Iluminismo nacido en el siglo XVIII, plantea liberar al hombre de sus fantasías, pero también busca la estandarización y la mentalidad de masas. “El Iluminismo ha devorado no sólo los símbolos, sino también a sus sucesores, los conceptos universales, y de la metafísica no ha dejado más que el miedo a lo colectivo del cual ésta ha nacido”. (Horkheimer y Adorno, 1987, pp. 37-38)

“Con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres, incluso las de cada cual consigo”. (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 43) En coincidencia con Simmel, analizan el comportamiento del individuo, uno que reacciona y se comporta de manera convencional (lo que se espera de él), donde el aparato económico adjudica automáticamente a las mercancías valores que deciden el comportamiento de los hombres.

Con la reificación del espíritu han sido adulteradas también las relaciones internas entre los hombres, se han roto las tramas delicadas e invisibles que son tejidas entre una persona y otra. Por medio de la producción de masas y de su cultura, “se inculcan al individuo los estilos obligados de conducta presentándolos como los únicos naturales, decorosos y razonables. El individuo queda cada vez más determinado como cosa, como elemento estadístico” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 44); incluso puede sospecharse que lo colectivo es una superficie bajo la cual se esconden los poderes que manipulan su violencia. “Su brutalidad, que mantiene a los individuos en su lugar, representa tan poco la verdadera cualidad de los hombres, como el valor aquél de los objetos de consumo” (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 44); el individuo ha sido deificado a través del proceso técnico y una vez que se le cancela la conciencia, se vuelve inmune al pensamiento mítico, así como a todo significado en general, lo que hace de la razón una herramienta universal.

A través de la cancelación de su conciencia, los individuos han caído en “la incapacidad de oír con los propios oídos aquello que aún no ha sido oído, de tocar

con las propias manos algo que aún no ha sido tocado, la nueva forma de ceguera que sustituye a toda forma mítica vencida” (cfr. Horkheimer y Adorno, 1987, p. 53); a esto se suma un desinterés en el otro y una pérdida de sensibilidad; recordemos aquí lo que planteaba Simmel con relación a la distancia psicológica que conlleva a la indiferencia y al hastío total: el aparato económico hace ver a los individuos como simples seres genéricos, son las condiciones de trabajo en la sociedad las que producen el conformismo que contribuye a “estupidizar”, según Horkheimer y Adorno, a los hombres oprimidos y a desviarlos de la verdad multiplicando la violencia a través de la mediación del mercado, y ayudando a la economía burguesa a acrecentar sus propios bienes y fuerzas. Los autores ejemplifican este estado de cosas desde otra perspectiva, citan a Nietzsche, subrayan que en toda democracia “¡El empequeñecimiento de los hombres, que se dejan gobernar cada vez más fácilmente, es perseguido como un ‘progreso!’”. (Cfr. Horkheimer y Adorno, 1987, p. 61)

Horkheimer y Adorno analizan el Iluminismo y retoman también los planteamientos de Kant, para quien el Iluminismo es la salida del hombre de un estado de minoridad, como la capacidad de valerse de su propio intelecto sin la guía del otro; es decir, la capacidad de servirse del propio entendimiento. Las doctrinas morales del Iluminismo, de acuerdo con Horkheimer y Adorno, son evidencia de un esfuerzo desesperado para encontrar un sustituto para la religión disminuida, una razón intelectual para trascender en la sociedad; asimismo, es perceptible que el pensamiento burgués trata de fundar el cuidado sobre otra cosa que no sea el interés material y la violencia: sublime y paradójico como ningún otro antes, y efímero como todos; pero,

El burgués que dejase escapar una ganancia sólo por el motivo kantiano del respeto por la forma desnuda de la ley no sería iluminado, sino supersticioso: sería un loco [...] El espíritu iluminado es enemigo de la autoridad sólo donde ésta carece de la fuerza para obligar a la obediencia, de la autoridad impotente. Desde que se prescinde del problema de ‘quien’ la pone en práctica, la razón no resulta ya más afín a la violencia que a la mediación y de acuerdo con la diversa situación de los individuos o los grupos hace aparecer como ‘justa’ la paz o la guerra, la tolerancia o la represión. (Horkheimer y Adorno, 1987, p. 107)

La Teoría Crítica se propuso originalmente desarrollar una reflexión en la que se enlazarán el análisis social, la intención crítica, la elaboración crítica del presente y la reflexión sobre los parámetros normativos que nos permiten orientarnos y actuar. Desde el ámbito de la teoría social se ha insistido en la necesidad de avanzar en una comprensión de la sociedad que refleje que en esta se encuentran presentes diversas configuraciones humanas, diversos ámbitos sociales, diferentes configuraciones de las relaciones humanas, expresión de grados que no pueden sustraerse jamás por completo a la acción, a la transformación, a la creación, a la resistencia y a la crítica. (Leyva, 2005)

Horkheimer habla de esta teoría como inherente a la praxis, servidora de ella; una teoría que no renuncia a la humanidad, ni admite, por tanto, la separación entre acción y pensamiento; los planteamientos francfortianos giran en torno al tema permanente de la tradición occidental: la razón, pero una razón íntegramente humana, una razón que pierde todo norte si no hunde sus raíces en el sentimiento, es decir, recuperar desde las condiciones materiales de existencia esa “razón compasiva”, que puso también en marcha el idealismo.

Paul-Laurent Assoun menciona que la Teoría Crítica se define como lo que suma a la ciencia aquello de lo que carece, una “reflexión sobre ella misma”, así como una “crítica de la sociedad existente”. (Assoun, 1991, p. 92) La Teoría Crítica regresa hacia un programa mínimo de preservación de aquello que aún puede salvarse de “la autonomía del individuo”.

El proyecto de la Teoría Crítica consideraba reintroducir la razón en el mundo a partir de la experiencia de la historia como historia del sufrimiento, como historia de la felicidad truncada, incumplida, de las víctimas y de la naturaleza, en congruencia con lo expuesto por Horkheimer en *Crítica de la razón instrumental*, publicada en el mismo año (1947), se trataba de reconciliar ese pendiente de la historia con relación a la pretensión de felicidad. Horkheimer y Adorno coinciden con Weber en relación con el diagnóstico del proceso histórico de la Ilustración, específicamente, respecto al “desencantamiento del mundo”, y a la Ilustración como un proceso irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social, que coincide en la instrumentalización de la razón y la consiguiente pérdida del sentido y la libertad, donde la unión de razón y dominio se convierte en barbarie.

“Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie”. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 51)

Horkheimer y Adorno mencionan que el primer objeto que debían analizar es la autodestrucción de la Ilustración:

No albergamos la menor duda [...] de que la libertad en la sociedad es inseparable del pensamiento ilustrado. Pero creemos haber descubierto con igual claridad que el concepto de ese mismo pensamiento, no menos que las formas históricas concretas y las instituciones sociales en que se halla inmerso, contiene ya el germen de aquella regresión, que hoy se verifica por doquier. Si la Ilustración no asume en sí misma la reflexión sobre este momento regresivo, firma su propia condena. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 53)

La Ilustración se autodestruye porque en su origen se configura bajo el signo del dominio de la naturaleza, este dominio del hombre sobre la naturaleza conlleva el dominio de los hombres sobre los hombres, como ya se había abordado anteriormente al revisar los textos de *Crítica de la razón instrumental* (“dominio sobre la naturaleza” y “dominio sobre los hombres”). Horkheimer y Adorno denuncian en *Dialéctica de la Ilustración* no tanto el dominio de la naturaleza en sí, sino su perversión en *razón instrumental, identificadora y cosificadora*, en el origen mismo del proceso ilustrado se encuentra esta perversión, es decir, critican a la razón como mero instrumento de dominio.

El aumento de la productividad económica crea las condiciones para un mundo más justo, pero también procura al aparato técnico y a los grupos sociales, que disponen de él, una inmensa superioridad sobre el resto de la población “[...] el individuo es anulado por completo frente a los poderes económicos. Al mismo tiempo éstos elevan el dominio de la sociedad sobre la naturaleza a un nivel hasta ahora insospechado [...] Mientras el individuo desaparece frente al aparato al que sirve, éste le provee mejor que nunca”. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 54) Es así que ante una injusta situación, la incapacidad y flexibilidad de las masas crece ante los bienes que se les otorgan: “La elevación materialmente importante y socialmente miserable del nivel de vida de los que están abajo se refleja en la hipócrita difusión del espíritu. Siendo su verdadero interés la negación de la cosificación, el espíritu se desvanece cuando se

consolida como un bien cultural y es distribuido con fines de consumo.” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 55)

La Ilustración ha perseguido desde siempre “[...] liberar a los hombres del miedo [...] El programa de la Ilustración era el desencantamiento del mundo. Pretendía disolver los mitos y derrocar la imaginación mediante la ciencia” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 59); la superioridad del hombre reside en el saber, ya que ningún tesoro puede comprarlo; por ello retoman de Bacon que “el saber es poder” y no conoce límites, la técnica es la esencia del saber; así, poder y conocimiento son sinónimos, los hombres buscan aprender de la naturaleza para dominarla a ella y a los hombres. (Horkheimer y Adorno, 2009)

La Ilustración ha consumido hasta el último resto de su “autoconciencia” (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 60), la sociedad burguesa se halla dominada por lo “equivalente”, el “mito” se disuelve, la naturaleza se convierte en objetivo y los hombres pagan el acrecentamiento de su poder con la alineación de aquello sobre lo cual lo ejercen. “La Ilustración se relaciona con las cosas como el dictador con los hombres. Éste los conoce en la medida en que puede manipularlos. El hombre de la ciencia conoce las cosas en la medida en que puede hacerlas”. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 64)

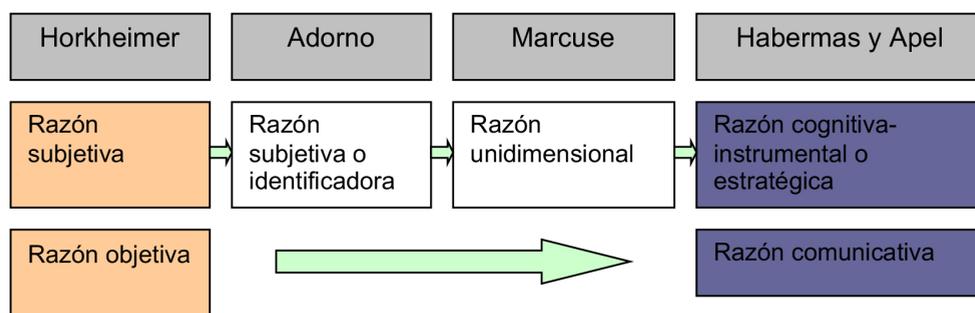
De forma paradójica, con la Ilustración quedaron finalmente disueltas las cualidades críticas del pensamiento, además los hombres son obligados a la conformidad real, el sujeto es modelado desde su nacimiento por la producción de mercancías que pueden adquirirse en el mercado, y se tiene como presupuesto la abstracción, la distancia del sujeto frente al objeto. “La unidad del colectivo manipulado consiste en la negación de cada individuo singular; es un sarcasmo para la sociedad que podría convertirlo realmente en individuo”. (Horkheimer y Adorno, 2009, p. 68)

Al poner énfasis en los planteamientos específicos de la razón, esta se ha convertido en un adversario para el hombre porque, al seguir el hilo del cambio social, solo parece habersele encomendado la tarea racionalizadora en el sentido de Weber; sin embargo, ella tenía y tiene otros contenidos. (Cfr. Cortina, 2001, p. 85)

El hecho de percibir —y de aceptar dentro de sí— ideas eternas que sirvieran al hombre como metas era llamado, desde hace mucho tiempo, razón. Hoy sin embargo, se considera que la tarea e incluso la verdadera esencia de la razón, consiste en hallar medios para lograr los objetivos propuestos en cada caso. Los objetivos que, una vez alcanzados, no se convierten ellos mismos en medios, son considerados como supersticiones. (Horkheimer, 1969, p. 7)

Según Horkheimer, dos conceptos de la razón se han ido perfilando a lo largo de la historia, se trata de la “razón objetiva” y la “razón subjetiva”; estos dos conceptos han sido usados posteriormente aunque tal vez con algunas variantes y han derivado en la teoría de la racionalidad de Habermas y Apel, que plantean la razón instrumental y la razón comunicativa, que según Cortina, han ganado riqueza y precisión; sobre todo el concepto de racionalidad comunicativa, que solo guarda algunos rasgos comunes con la razón objetiva algunos:

Figura 7. El concepto de racionalidad subjetiva de Horkheimer a Habermas y Apel



Fuente: elaboración propia.

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón subjetiva o instrumental; esta, desde la perspectiva de Horkheimer, tiende a la autoconservación del individuo o de la sociedad y, fiel a su tarea, contempla cuanto le rodea como un medio al servicio de su meta. Lo que no reporte un beneficio al sujeto individual o social carece de interés para la razón subjetiva. La razón objetiva, por su parte, sobrepasa este subjetivismo del interés egoísta, y se esfuerza por configurar una jerarquía de todo lo que es, incluyendo los fines últimos; es decir, intenta hacerse cargo del bien supremo y del destino humano, razón que se preocupa de encontrar los fines que el hombre ha de perseguir, si quiere configurar su vida y su historia de una manera humana. (Ureña, 1998) Por su parte, la razón subjetiva solo se preocupa de resolver los problemas técnicos de la relación entre medios y fines, sin detenerse a examinar la racionalidad de estos últimos.

“El desarrollo del sistema económico trajo consigo un proceso histórico de transformación de la razón objetiva en razón subjetiva o instrumental acompañado

por un ‘proceso de deshumanización’, ya que el hombre se ve así privado de una racionalidad encaminada a orientar su praxis humana.” (Ureña, 1998, p. 49)

La razón instrumental envuelve todo el sistema social y llega a internalizarse en los mismos individuos, que se identifican con los intereses tecnicistas del sistema.

Por otro lado, la “razón identificante” de Adorno, basada en el pensamiento hegeliano como anticipo idealista de nuestra sociedad industrializada, es un tipo de racionalidad que identifica el desarrollo técnico-económico del sistema global social con el desarrollo de los hombres que están por debajo de él; el principio de identidad es un principio opresor porque pregona para la totalidad aquella identidad de sujeto y objeto, cuya no-identidad había inspirado precisamente la filosofía de Adorno; en otros términos: “[...] la identificación del desarrollo del aparato técnico-económico de la sociedad, tomada en su conjunto con el desarrollo humano de la libertad de sus miembros concretos y de la justicia que regula sus relaciones entre sí, encubre la esclavitud y la injusticia reales que nos aquejan”. (Ureña, 1998, p. 51)

La razón identificante eterniza y consolida el antagonismo mediante la opresión de lo contradictorio, mediante su exclusión de todo análisis crítico. Adorno (1966) repite así la idea de Horkheimer respecto a que el filo crítico de la razón práctica se ha mermado convirtiéndose en la opresión de la razón identificante (o razón instrumental). Por otro lado, la razón unidimensional mencionada por Marcuse (1965) se convierte en cemento de una esclavitud que no puede hacerse consciente en los hombres porque el orden al que uno se esclaviza es estremecedoramente racional, hace referencia a que esta razón unidimensional alienada ha producido, paradójicamente, las condiciones materiales que hacen posible la construcción de una nueva sociedad. Desde este enfoque, determinar el grado de racionalidad de la vida de un hombre supone comprobar el grado de integración armónica en la sociedad en que se inserta:

No es difícil ver en la razón subjetiva la huella de la razón técnica, que adecua medios a los fines ya dados por la naturaleza; mientras que la razón objetiva sintetiza las tareas de las razones teórica y práctica, porque haciéndose cargo del orden cósmico, determina la conducta que en él compete a un ser racional: ser razonable significaría —como ya querían los estoicos— atenerse al orden descubierto por la razón. (Cortina, 2008, p. 78)

Los francfortianos identifican el fracaso de la Ilustración con el triunfo de la razón instrumental (Habermas y Apel), o la llamada por Horkheimer “razón subjetiva” y por Adorno “razón identificadora” (véase figura 7); el análisis de este triunfo y tratar de desentrañar las fuerzas negativas que posibilitan su superación es la tarea de la Escuela que se inició sobre todo, según Cortina, con la Dialéctica del Iluminismo.

Cortina, en coincidencia con otros críticos, refiere a la realidad para la que ni los planteamientos de Adorno ni los de Horkheimer sugieren un camino viable por el que escapar al dominio de la razón instrumental hegemónica; por ejemplo, la última posición horkheimeriana es la convicción de que la sociedad evolucionará hacia un mundo totalmente administrado en el que todo va a estar regulado; por otro lado, Horkheimer menciona que “es difícil salvar al hombre, porque una sociedad automatizada conduce inexorablemente a la desaparición del individuo. Es necesario pues, sin detener el progreso, conservar lo que pueda quedar de positivo: salvar la autonomía del individuo, en fidelidad al proyecto originario de la teoría crítica; que es lo que se ha llamado liberalismo”. (Cortina, 2001, p. 70) El mismo Marcuse respondió a Habermas una última pregunta en el hospital dos días antes de su muerte: “[...] ¿Ves? —dijo a Habermas— ahora sé en qué se fundan nuestros juicios valorativos más elementales: en la compasión, en nuestro sentimiento por el dolor de los otros”. (Habermas, 1984, p. 296)

“He aquí por qué nuestro principio era: ser pesimista teórico y optimista práctico.” (Horkheimer, 1976, p. 70) El pesimismo teórico —cree el fundador de la Escuela de Fráncfort— no puede constituir un freno para la acción, mientras los hombres sigamos teniendo conciencia de que algo es verdadero y bueno, mientras sigamos entendiendo y sintiendo como dolorosa la injusticia. (Cortina, 2001) La transformación real y total de todo dominio ontológico en dominio de los medios, conduce a la supresión del sujeto que ha de servirse de ellos, de aquí el aspecto nihilista de la sociedad moderna, parafraseando a Horkheimer (1969). La razón subjetiva en el afán de asegurar la autoconservación del sujeto ha logrado su anulación. Según Cortina (2008) ignoramos quién es el sujeto de la razón, un sujeto sin rostro, convertimos a seres vivos en objetos.

La cosificación de lo humano vuelve a aparecer en los planteamientos hechos por Horkheimer y Adorno sobre la industria cultural, esta significaba la reducción de la promesa de la felicidad del arte, neutralizada en la contemplación y la mercantilización.

La huída de la vida cotidiana que la industria cultural, en todas sus ramas, promete conseguir, es como el rapto de la hija en la historieta americana: el padre mismo sostiene la escalera en la oscuridad. La industria cultural ofrece como paraíso la misma vida cotidiana de la que se quería escapar. Huída y evasión están destinadas por principio a reconducir al punto de partida. La diversión promueve la resignación que se quisiera olvidar precisamente de ella. (Adorno y Horkheimer citados por Wiggershaus, 2010, p. 423)

La industria cultural convirtió el escape del mundo determinado por el principio de la renuncia en una parte de este mundo. La cultura, a decir de Horkheimer y Adorno (2010), todo lo marca hoy con un rasgo de semejanza, cada sector está armonizado en sí mismo y todos entre ellos (cine, radio, revistas), conforme las personas son obligadas a afluir a los centros para el trabajo y la diversión se cristaliza en complejos bien organizados. Toda cultura de masas es idéntica, el cine y la radio, por ejemplo, se autodefinen como industrias y la industria cultural se explica en términos tecnológicos, satisfaciendo a través de técnicas de reproducción, en innumerables lugares, las mismas necesidades con bienes estándares, la racionalidad técnica es la racionalidad del dominio mismo: “Es el carácter coactivo de la sociedad alienada de sí misma [...] Por el momento, la técnica de la industria cultural ha llevado sólo a la estandarización y producción en serie y ha sacrificado aquello por lo cual la lógica de la obra se diferenciaba de la lógica del sistema social”. (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 166) Para todos hay algo previsto: “Cada uno debe comportarse, por así decirlo, espontáneamente de acuerdo con su ‘nivel’, que le ha sido asignado previamente sobre la base de índices estadísticos, y echar mano de la categoría de productos que ha sido fabricada para su tipo”. (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 168)

Los consumidores son reducidos a estadísticas o datos distribuidos sobre un mapa geográfico gracias a las oficinas de mercado. Los medios técnicos son impulsados con uniformidad recíproca y el mundo entero es conducido a través del filtro de la industria cultural. Todo aquello que aparece está marcado por un sello, la industria cultural absolutiza la imitación. Las masas tienen lo que desean y se aferran a lo que las esclaviza, la producción capitalista los encadena en cuerpo y alma, incluso, se someten sin poner resistencia: “la industria cultural puede vanagloriarse de haber llevado a cabo con energía y de haber erigido en principio la, a menudo, torpe transposición del arte en la esfera del consumo y de haber liberado a la diversión de sus ingenuidades

más molestas y de haber mejorado la confección de las mercancías” (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 179); la cultura, el arte y la diversión se reducen a un único falso denominador, a la totalidad de la industria cultural. “[...] la fuerza de la industria cultural reside en su unidad con la necesidad producida por ella y no en la simple oposición fuera de la omnipotencia e impotencia. La diversión es la prolongación del trabajo bajo el capitalismo tardío.” (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 181)

La industria cultural defrauda continuamente a los consumidores respecto a lo que les promete, el principio del sistema impone la presentación de las necesidades como susceptibles de ser satisfechas. “Pero la afinidad originaria entre el negocio y la diversión aparece en el significado mismo de esta última: en la apología de la sociedad” (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 189), divertirse es estar de acuerdo, significa que no hay que pensar, que hay que olvidar el dolor, se les asegura a los espectadores que no necesitan ser distintos de lo que son y que también ellos podrían ser igualmente afortunados.

La cultura ha contribuido siempre a domar y controlar los instintos, tanto los revolucionarios como los bárbaros. La cultura industrializada hace algo más. Ella enseña e inculca la condición que es preciso observar para poder tolerar de algún modo esta vida despiadada. El individuo debe utilizar su disgusto general como impulso para abandonarse al poder colectivo, del que está harto. (Horkheimer y Adorno, 2010, pp. 190-192)

En la industria cultural, la cultura es una mercancía paradójica y por ello se funde con la publicidad, la saciedad y la apatía que genera en los consumidores se vuelve excesiva. “La publicidad es su elixir de vida. Pero dado que su producto reduce continuamente el placer que promete como mercancía a la pura y simple promesa, termina por coincidir con la publicidad misma, de la que tiene necesidad para compensar su propia incapacidad para procurar un placer efectivo.” (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 206) Tanto técnica como económicamente, la publicidad y la industria cultural se funden una con la otra, “[...] a través del lenguaje con el que se expresa el cliente contribuye también a promover el carácter publicitario de la cultura. Cuanto más se resuelve el lenguaje en pura comunicación, cuanto más pura y transparente hacen la transmisión del objeto deseado, tanto más opacas e impenetrables se hacen al mismo tiempo esas palabras”. (Horkheimer y Adorno, 2010, p. 209)

La *Dialéctica de la Ilustración* expresa la conciencia de los procesos complejos que dieron lugar a la modernidad, hoy estamos a punto de superarla sin acarrear sus momentos de verdad. Horkheimer y Adorno hacen una crítica radical, buscan reivindicar a la Ilustración, sus análisis nos permitirán, en el siguiente apartado, acotar cómo es que estos valores y procesos en la modernidad, cómo las patologías que trajo consigo —así como el análisis específico de algunas de sus consecuencias derivadas del llamado “espíritu capitalista”, entre otras reflexiones relacionadas con el predominio de la razón instrumental— pudieran estar relacionadas con una crisis de la modernidad y derivado de ella una posible crisis de la comunicación.

Para los francfortianos, los grandes sistemas filosóficos han buscado elaborar una teoría objetiva de la razón que permitiera establecer el lugar del hombre en el cosmos, que corroborara la existencia de un orden objetivo y la posibilidad cognoscitiva humana de hacerse cargo de él. La filosofía proponía sustituir a la religión, no negando la verdad objetiva, sino proponiendo un camino racional para tener acceso a ella. En este sentido, el triunfo de la razón subjetiva-instrumental supone el triunfo de la razón formal —de la capacidad para clasificar, deducir y concluir— y la derrota de la razón sustancial. Pero aceptar el monopolio de este tipo de razón implicaría admitir que las metas últimas dependen de decisiones irracionales, subjetivas y que, con respecto a ellas no cabe un juicio racional. En suma, el triunfo de la razón instrumental ha comportado la cosificación de relaciones humanas y la muerte del individuo. (Cfr. Cortina, 2001)

El resultado de estas reflexiones, desde los análisis de Horkheimer y Adorno, nos permite entender, contextualizar y confirmar lo que otros teóricos, como Simmel, plantean desde sus perspectivas de análisis con relación a la modernidad, en donde se hace hincapié en aspectos como el antropocentrismo, impulsado por el Iluminismo, que pretendió liberar al hombre de sus miedos y mitos, pero también trajo otro tipo de problemáticas, como la idea de que se tiene dominio de la naturaleza por sobre todo, incluyendo al hombre mismo, de aquí el dominio de la sociedad burguesa y un aparato económico que contribuye al consumismo y a la cosificación del ser, el triunfo de la razón instrumental o subjetiva que tiende, según el análisis de Cortina, “a la autoconservación del individuo o la sociedad y, fiel a su tarea, contempla cuanto le rodea como un medio al servicio de su meta. Lo que no reporte un beneficio al sujeto individual o social carece de interés para la razón subjetiva” (Cortina, 2008, p. 78); estas problemáticas han contribuido a la fractura, como hemos visto, de

las relaciones sociales, porque la cultura de masas no individualiza o socializa, sino limita al individuo a imitar modelos y estereotipos. Estas reflexiones nos permitirán delimitar y visualizar las posibles contradicciones y tensiones de la modernidad que han debilitado y fracturado las relaciones sociales, y establecer los puntos medulares y vinculantes con este proyecto, así como los elementos que pueden contribuir a generar una crisis en la comunicación.

Walter Benjamin

Walter Benjamin (1892-1940) ha expuesto en algunos de sus escritos ciertos planteamientos que serán retomados en este proyecto como parte de los elementos de análisis de la modernidad. Benjamin fue muy apreciado por algunos de los autores más importantes de su tiempo, entre ellos Theodor W. Adorno, quien fue su discípulo y uno de los responsables de la edición póstuma de sus trabajos y cartas. Influida por el surrealismo, intentó “captar el aspecto de la historia en las representaciones más insignificantes de la realidad, como si dijéramos en sus desperdicios [...] lo que desde el principio fascinaba a Benjamin nunca fue una idea, fue siempre un fenómeno” (Arendt en Torres, 2007, pp. 18-19); sin embargo, la presencia de Adorno y Horkheimer fue clave para aproximarse a los escritos de Marx (Ortiz, 2000) y para tener apoyo financiero de la Escuela de Fráncfort. “Walter Benjamin se ha convertido en el intérprete de las transformaciones más características de nuestra contemporaneidad: la mercantilización generalizada, las nuevas formas cognoscitivas, la crisis de la experiencia histórica tradicional o las propuestas estéticas en un contexto tecnológico avanzado.” (Rendueles y Useros, 2010, p. 11)

Aunque Walter Benjamin nunca expuso de forma sistemática una teoría del conocimiento, a través de sus escritos pueden observarse sugerencias epistemológicas que aparecen dispersas y algunas de ellas giran en torno a una crítica propia de la modernidad y el sujeto moderno, es preciso mencionar también que sin duda ha tenido críticos, por la forma en que desarrollaba sus escritos; sin embargo, en la actualidad es un referente indispensable del pensamiento crítico, no solo filosófico y en otros ámbitos como el político, histórico, artístico o literario. También tiene algunos escritos, como *París, capital del siglo XIX*, que es mencionado como un libro incompleto, debido a la cantidad de anotaciones dispersas y citas múltiples que

dieron pauta a un margen de dudas e interpretaciones. Para este trabajo se retomarán algunos aspectos de su obra que nos permitirán encontrar divergencias, convergencias o vinculaciones con algunas ideas de otros teóricos con respecto a la modernidad.

Se retomarán también algunas ideas de sus textos “Sobre el lenguaje en general y sobre el lenguaje de los hombres” y *Para una crítica de la violencia y otros ensayos*, que pondrán también en contexto las formas de relación social y sus conflictos con la modernidad; además nos apoyaremos en algunos autores complementarios que han compilado, traducido o analizado su obra, como la compilación de Josep Picó en *Modernidad y Postmodernidad*; la introducción “Walter Benjamin (1892-1940)” que hace Hanna Arendt en *Conceptos de filosofía de la historia*, traducida por Murena y Vogelmann, y los textos de Renato Ortiz del libro *Modernidad y espacio: Benjamin en París*.

Comenzaremos con una reflexión sobre la tesis de Benjamin, *El narrador*, en la que resalta la contraposición de la narración como obra de arte y la experiencia ante el universo comunicativo de la noticia y la información. Benjamin expone el empobrecimiento de la experiencia individual de lo real y de las historias memorables, retoma de Paul Valéry que el hombre contemporáneo solo trabaja con lo que es abreviable. En *El narrador*, Benjamin expone la pobreza en que ha caído el arte de narrar, producto de la difusión de la información; en su teoría del lenguaje defiende una concepción idealista del acto de nombrar, al tiempo que establece que el lenguaje es médium de una experiencia mimética de lo real, y rechaza su concepción instrumental como simple medio.

Años después de elaborar su teoría del lenguaje, Benjamin escribe *Para una crítica de la violencia*, que se complementa con el anterior. En este último, Benjamin reflexiona sobre la violencia como el extremo opuesto y el límite de aquella dimensión mimética del lenguaje, pone de manifiesto la violencia como elemento fundante de las relaciones sociales de derecho. En sus ensayos “Sobre el lenguaje” y “Para una crítica de la violencia”, Benjamin afirma que: “el lenguaje como expresión y participación mimética en las cosas configura, en efecto, el límite más allá o más acá del cual comienza el medio y reino de la violencia”. (Benjamin, 1998, p. 17)

[...] hay una esfera hasta tal punto no violenta de entendimiento humano que es por completo inaccesible a la violencia: la verdadera y propia esfera del “entenderse”, la lengua. Sólo ulteriormente, y en un característico proceso de decadencia, la violencia

jurídica penetró también en esta esfera, declarando punible el engaño. (Benjamin, 1995, pp. 30-31)

Estos planteamientos nos recuerdan a los realizados posteriormente por Jürgen Habermas en *Teoría de la acción comunicativa*, cuando ve en el lenguaje y la comunicación una alternativa no explorada en la modernidad que se basa en las relaciones dialógicas en la búsqueda de entendimiento, esto se retomará en el apartado correspondiente a Habermas. Si ahora recordamos algunas ideas planteadas por Simmel, Weber y la Escuela de Fráncfort con respecto al tipo de personalidad del individuo en la modernidad —aunado a la importancia del dinero, al consumo, a la cultura del número, a la racionalidad instrumental, a la importancia de los fines sin importar los medios, etc.—, podremos recordar la complejidad de las relaciones entre los sujetos que derivan en su rompimiento y, por tanto, en una crisis de comunicación.

Como analista y crítico de la modernidad, Benjamin trata de subrayar aquellos aspectos del mundo contemporáneo en los que la experiencia de los individuos se empobrece y las relaciones sociales se resquebrajan. Por ejemplo, en “El carácter destructivo” alude al hombre-estuche: “La pobreza de nuestra experiencia no es sino una parte de la gran pobreza que ha cobrado rostro de nuevo —y tan exacto y perfilado como el de los mendigos en la Edad Media—.” (Benjamin, 1989, p. 168) De qué nos sirve la educación si no nos une a la experiencia, la educación al final nos habla de la pobreza no solo de nuestras experiencias privadas, sino de las experiencias de la humanidad en general.

“Se trata de una especie de nueva barbarie. ¿Barbarie? Así es de hecho. Lo decimos para introducir un concepto nuevo, positivo de barbarie. ¿Adónde le lleva al bárbaro la pobreza de experiencia? Le lleva a comenzar desde el principio; a empezar de nuevo; a pasárselas con poco; a construir desde poquísimo y sin mirar ni a diestra ni a siniestra.” (Benjamin, 1989, p. 169)

Benjamin a su vez habla del carácter destructivo propio del hombre-estuche, que busca su comodidad y la médula de esta es la envoltura, esto nos remite a algunas características del sujeto en la modernidad planteada en apartados anteriores por otros teóricos: se observa la presencia del egocentrismo, de una falta de interés en el otro, la priorización de fines sin importar los medios. El carácter destructivo del hombre-estuche, al que refiere metafóricamente Benjamin se caracteriza porque:

El interior del estuche es la huella que aquél ha impreso en el mundo envuelta en terciopelo. El carácter destructivo borra incluso las huellas de la destrucción. El carácter destructivo milita en el frente de los tradicionalistas. Algunos transmiten las cosas en tanto que las hacen intocables y las conservan; otros, las situaciones, en tanto que las hacen manejables y las liquidan. A estos se les llama destructivos. (Benjamin, 1989, p. 160)

Esta alusión al carácter destructivo y al hombre-estuche nos hace recordar la personalidad neurasténica a la que refiere Simmel, sometida a un bombardeo constante de estímulos nerviosos ante los cuales nos hemos vuelto incapaces de reaccionar:

Como por todas partes ve caminos, está siempre en la encrucijada. En ningún instante es capaz de saber lo que traerá consigo el próximo. Hace escombros de lo existente, y no por los escombros mismos, sino por el camino que pasa a través de ellos. El carácter destructivo no vive del sentimiento de que la vida es valiosa, sino del sentimiento de que el suicidio no merece la pena. (Benjamin, 1989, p. 161)

Por otro lado, con relación a *París, capital del siglo XIX*, los textos escritos por Benjamin durante su breve estancia en esta capital, vale la pena rescatar su interpretación de las relaciones sociales ante los cambios en la ciudad, refiere a los pasajes y a cómo la ciudad se construye en un objeto alegórico,¹² al analizar objetos concretos como la iluminación a gas, el sistema ferroviario, los pasajes, la electricidad, la fotografía, el folletín, los *magasins de nouveautés, les grands magasins*, etc., que alegóricamente expresan una “realidad”. Es a partir de París que Benjamin centra su análisis sobre la ciudad, su configuración y su atmósfera, “Centrar el análisis de la ciudad [...] significa revelar algo que en ella está contenido pero que la trasciende. En este sentido se puede comprender, ‘a partir de París’, los mecanismos estructurantes de la modernidad del XIX”. (Ortiz, 2000, p. 99)

Benjamin retoma París y el esplendor de los pasajes, desde 1927 hasta 1940, y menciona las razones de su caída: la aparición de las grandes calzadas, la luz eléctrica, la transformación de la prostitución, la cultura de áreas abiertas, entre otros. (Benjamin, 1986) París se torna así un “mundo miniatura”. Benjamin privilegia los “pequeños” objetos y el trazado de las calles, las catacumbas, las edificaciones, cómo se visten las

¹² La alegoría como figura del lenguaje mediante la que se dice una cosa para significar otra. (Ortiz, 2000, p. 97)

personas, cómo comen y viven, observa al individuo y su paisaje, las nuevas tiendas y la implantación del cambio en la presentación de las mercancías, introduciendo secciones y mostradores especializados, que derivan en una nueva práctica social: “hacer compras”. Este análisis nos remite a Simmel cuando revisa las relaciones sociales en el fluir del día a día, cuando la ciudad se revela en sus entrañas, en ella se encuentran los individuos con sus modos de vida, sus miedos y deseos. (Ortiz, 2000)

París dejó de ser para siempre un conglomerado de pequeñas ciudades que tenían su filosofía propia, su vida, donde se nacía y se gozaba de la vida, lugar del cual no se soñaba partir, donde la naturaleza y la historia habían colaborado para realizar la variedad de la unidad [...] en su ciudad transformada en una encrucijada cosmopolita, el parisino se volvió un ser desraizado. (Benjamin, 1986, p. 185)

Los pasajes marcan dos aspectos de un mismo fenómeno: el fin del aislamiento en el interior de la ciudad y el desarraigo del individuo de su territorialidad local. En la medida en que las antiguas barreras caen y las calles se expanden, la movilidad de las personas se intensifica, el ritmo de la historia se dilata y acelera los pasos del transeúnte: lo que se gana en locomoción no se traduce en libertad o emancipación. La segunda mitad del siglo XIX devela las imposiciones de un mundo capitalista cuyos tentáculos se extienden sobre la vida cultural. (Ortiz, 2000) Es con el advenimiento de las tiendas departamentales cuando por “primera vez el consumidor comienza a sentirse masa”. (Benjamin, 1986, p. 87) Es así que el individuo cede su lugar a la multitud.

El pensamiento de Benjamin describe una crisis cultural, cuyos signos históricos son el progreso y la ruina; sus síntomas estéticos son los cambios estructurales consecuencia de la suplantación de la experiencia consciente por el procesamiento inconsciente que promueve la industria cultural. La uniformización, aislamiento y manipulación mediáticos de las masas, el empobrecimiento de la experiencia y la desarticulación del sujeto del conocimiento como individuo autónomo capaz de efectuar una experiencia de lo real, son fundamentales para toda perspectiva crítica sobre la moderna “sociedad del espectáculo”.

Como parte de las conclusiones que se pueden entretejer de este primer apartado que conforma los antecedentes a los planteamientos habermasianos de la Teoría de la Acción Comunicativa (TAC), se elaboró la siguiente tabla que concentra las características de la modernidad y sus consecuencias. Los criterios incluidos fueron

determinados con base en los elementos, patologías o fenómenos que han marcado a la modernidad desde los autores revisados como Georg Simmel, Max Weber, Max Horkheimer, Theodor W. Adorno y Walter Benjamin. Esta tabla permite ver las convergencias de los autores estudiados y los elementos que Habermas posteriormente emplea de forma sustancial en su TAC, en la que considera que estas consecuencias han debilitado el tejido social desencadenando una crisis de la modernidad y, por ende, una posible crisis de la comunicación.

Tabla 4. Características de la modernidad y sus consecuencias como elementos que coadyuvan a una posible crisis de la comunicación

CARACTERÍSTICAS DE LA MODERNIDAD	CONSECUENCIAS
Corriente del Iluminismo o la Ilustración	Antropocentrismo , la naturaleza debe ser dominada por el hombre, liberación de los hombres del miedo y los mitos, derrocamiento de la imaginación mediante la ciencia, dominio de la racionalidad instrumental, ausencia de alternativa e ineluctibilidad del dominio, se inculcan en el individuo estilos de conducta obligados: “únicos, decorosos y razonables”.
Economía monetarista determinada por el mercado, la demanda y la plusvalía, el consumo comercial y la empresa	Cultura de masas (seres genéricos), cosificación del ser, fractura y desintegración social, hiperactividad y excitación de la vida urbana, nada satisface al ser humano, existe en él una sensación de vaciedad, se genera una distancia psicológica, un hastío ante la vida; se adjudican valores a las mercancías que deciden el comportamiento de los hombres, se vive un esplendor de la era científico-tecnológica y con ello la productividad a costa del ser humano y su medio ambiente.
Dominación burocrático racional y predominio de la acción racional con arreglo a fines	En la lógica burocrática se excluye todo sentimiento puramente personal, irracional e incalculable de la realización de las tareas oficiales, se plantea la burocracia moderna como la forma más eficaz de administración y esta aumenta en la medida en que se despersonaliza la ejecución de tareas, detrás de cada acto de administración burocrático hay un sistema de fundamentos racionalmente discutibles y un cálculo de medios y de fines.

Cambio rápido y continuado de estímulos interiores y exteriores, constante bombardeo de los sentidos, incremento de conjuntos urbanos (migración a estos)	Generación de personalidad nerviosa (personalidad neurasténica) debido al cambio rápido, reducción de validez de las formas de integración social, se percibe al tiempo como transitorio, fugaz y a la causalidad como fortuita o arbitraria.
Paradojas del individualismo	Por un lado se encuentra el individuo autónomo e independiente como expresión de la humanidad más auténtica y por el otro el individuo que se deja dominar por intereses o grupos dominantes (solipsismo).
Difusión universal y masificada de la información	Reducción del arte de la narración; cancelación de la conciencia de los individuos; difusión desmedida de mensajes con un alto contenido de violencia simbólica.

Fuente: elaboración propia.

LA MODERNIDAD COMO UN “PROYECTO INACABADO”: JÜRGEN HABERMAS

INTRODUCCIÓN

En el capítulo anterior se analizó la modernidad desde aquellos teóricos que han cimentado los planteamientos de Habermas, quien ha mostrado convergencias y divergencias con respecto a ellos, para generar su propio análisis sobre la modernidad, sus consecuencias y la crisis en algunos de sus escritos y, en especial, en su Teoría de la Acción Comunicativa (TAC).

Por lo anterior, y como hilo conductor de este proyecto, se busca en este apartado profundizar en la discusión filosófica y el análisis que hace Habermas sobre la modernidad, sobre su crisis; así como desarrollar algunos conceptos clave como “racionalidad”, “mundo de vida”, “pretensiones de validez” y “acción comunicativa”, entre otros, y cómo estos son observados en la vida social y cultural en Occidente. También se busca explicitar el porqué Habermas considera que la modernidad representa un “proyecto inacabado”, “no superado”, sin dejar pasar los debates con teóricos posmodernos cuya revisión se hace en términos generales, pero cuyo abordaje es necesario para enunciar contextualmente la realidad de las divergencias generales que tiene con ellos.

Se ha escrito sobre la complejidad de centrarnos en comprender a fondo los planteamientos del autor que nos ocupa, derivado de que ha atravesado por diferentes etapas, trata extensivamente temas y discusiones en torno a la teoría social y la filosofía contemporánea; Habermas es sin duda uno de los principales teóricos de nuestros días, cabe resaltar la minuciosidad con que hace sus propios análisis refiriéndonos a la profundidad, extensión y dominio de sus fuentes, por lo que se requiere revisar con dedicación sus escritos, incluso aquellas publicaciones más recientes en las que respondió a sus críticos, con quienes Habermas debate y así da continuidad a sus investigaciones, lo que le permite revisar y corregir sus ideas, pulir su teoría crítica, participar en numerosos debates e intervenir públicamente, comprometiéndose y generando polémica con sus planteamientos.

Es conveniente comenzar con los antecedentes biográficos generales de Habermas, para poner en contexto cómo es que llegó a convertirse en un representante de la nueva generación de la Escuela de Fráncfort, y en un referente imprescindible para la filosofía y las ciencias sociales contemporáneas, esto nos permitirá tener una mejor visión de sus escritos; este perfil no solo biográfico sino académico está basado en la recopilación de datos de algunas fuentes de autores que han analizado sus escritos, como Martin Jay, Antonio Gimbernat, Javier Bengoa Ruiz de Azúa, José M. Mardones, Rolf Wiggershaus y Thomas McCarthy, entre otros.

Jürgen Habermas nació en Düsseldorf, Alemania, en 1929; es sociólogo y filósofo, fue ayudante de Theodor W. Adorno en la segunda mitad de los años cincuenta, también de Gadamer y de Karl Löwith; en una primera etapa siguió los planteamientos de la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno; interesado en las tradiciones del pensamiento social de Marx y Weber, se da a conocer a nivel internacional a través de la publicación de *Conocimiento e interés* en 1968 (la cual ya presentaba un giro lingüístico inicial), posteriormente derivó en *Teoría de la acción comunicativa* (1981), y otras publicaciones como *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (1983); *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983); *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1984); *Identidades nacionales y postnacionales* (1987); *Fragmentos filosóficos-teleológicos. De la impresión sensible a la expresión simbólica* (1997); *Aclaraciones a la ética del discurso* (2000); *Ensayos sobre religión, teología y racionalidad* (2001); *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2001); *Tiempo de transiciones* (2004); *El Occidente escindido* (2006); *Verdad y justificación* (2007); *Más allá del Estado nacional* (2008), y *Normas y valores*, con Hilary Putnam (2008), entre otras.

Como se observa, a partir de los años ochenta Habermas ha abordado en obras como *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983) y en *Escritos sobre moralidad y eticidad* (1984), la construcción de una ética comunicativa y sus implicaciones para la teoría y la filosofía política, aborda temáticas como la identidad nacional y la ciudadanía, que se convierte en una de las líneas centrales de su trabajo y deriva en planteamientos teóricos relacionados con la democracia y el derecho, aunque no deja de exponer sistemáticamente sus teorías sobre la racionalidad, la sociedad, la acción y la ética comunicativa.

Habermas ha sido profesor en las Universidades de Fráncfort, Princeton y Berkeley, trabajó en el Instituto de Investigación Social de Fráncfort (Escuela de Fráncfort),

entre 1955 y 1959; dirigió el Instituto de Max Planck de Stanberg, Alemania, entre 1971 y 1980; en 1983 obtuvo la cátedra de Filosofía y Sociología en la Universidad de Fráncfort, aunque años antes fue suplente de Horkheimer.

Se le ha reconocido con diferentes distinciones, entre ellas con el Premio Príncipe de Asturias de las Ciencias Sociales (2003).¹ Es miembro de la Academia Alemana de la Lengua. Doctor *honoris causa* de la New School for Social Research, de Nueva York, y de algunas otras universidades.

Habermas comenzó aceptando la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno al tiempo que conservaba la perspectiva de oposición al cientificismo positivista y buscaba una transformación de la sociedad a través de la reflexión crítica; sin embargo, su pensamiento se desarrolla en un contexto diferente al de la Escuela de Fráncfort en sus inicios: la Alemania reconstruida de la posguerra.

Este filósofo pertenece a una generación cuyos mentores intelectuales hacía tiempo habían dejado de creer en “la Revolución”, a la manera marxista. El desarrollo y la crisis del estado de bienestar, el surgimiento de nuevas desigualdades, de nuevos movimientos sociales, y la complejidad de las sociedades capitalistas occidentales impulsaron a Habermas, a finales de los setenta y principios de los ochenta, a enfrentarse a las corrientes de crítica radical de la razón. La posibilidad práctica del potencial de la razón ante el mundo moderno y el desplome de las imágenes religiosas y metafísicas siempre fue tema central de la Teoría Crítica, él retoma esta tradición, pero su contexto lo lleva a teorizar con medios distintos, apoyándose en la nueva filosofía del lenguaje. Recordemos que a partir del siglo xx se rompió el paradigma sujeto-objeto y fue sustituido por el paradigma lingüístico, que considera al lenguaje como “abridor del mundo” (Noguera, 1996, p. 137), como medio y lugar del pensamiento y la racionalidad humanos, a este giro se sumaron otros filósofos, como Martin Heidegger, Ludwig Wittgenstein, Wilhelm von Humboldt y Gottlob Frege, entre otros, lo que le lleva a formular conceptos clave como “racionalidad comunicativa”, “mundo de vida” y “ética del discurso”, y otros, con los que propone escenarios de diálogo ideales a partir de las “pretensiones de validez” y también el uso de conceptos como “consenso” y “situación ideal del habla”, términos que abordaremos en este trabajo, en especial, en el apartado sobre la TAC.

¹ Algunas otras distinciones son Hegel (1974), Sigmund Freud (1976), Adorno (1980), Geschwister-Scholl (1985), Wilhelm-Leuschner (1985), Sonnig (1987), Karl Jaspers (1995), Theodor-Heuss (1999), y el de la paz, Frankfurter Paulskirche (2001).

Habermas plantea que la modernidad ha sido un proyecto guiado por el dominio de la razón cognitivo-instrumental en el ámbito social (reflejada en *Dialéctica del Iluminismo* por Horkheimer y Adorno), la cultura de masas y el discurso científico y su lenguaje; por lo que se requiere replantear los presupuestos de la propia modernidad, aunque no es suficiente seguir teorizando, es necesario abrir horizontes y analizar de manera inicial las diferentes interpretaciones de la modernidad y sus consecuencias desde la historia de Occidente.

Habermas considera que dentro de lo planteado por Horkheimer y Adorno faltó considerar que la “racionalidad” no se agota en el predominio de la “racionalidad subjetiva”, propone la “racionalidad comunicativa”, y desplaza su análisis teórico, incluso el de la “racionalidad con arreglo a fines” de Weber, al ámbito de la interacción a través del lenguaje, apuntalando posteriormente la ética del discurso y la ética comunicativa ante la situación mundial que se ha vivido en las últimas décadas.

Aunque Habermas polemiza con diversas corrientes de pensamiento, es a partir de su confrontación con Niklas Luhmann,² a principios de los años setenta, que queda convencido de que en la tradición sociológica crítica debería darse un replanteamiento filosófico para hacer un diagnóstico o crítica del presente, de lo contrario, tal tradición se volvería irrecuperable frente al planteamiento globalizante³ de Luhmann (Habermas, 1984b); cabe mencionar que Habermas emplea una perspectiva moralizante, mientras que su contemporáneo Luhmann, una perspectiva anti-moralizante. Habermas abandona así el trasfondo de la conceptualización hegeliana que de Marx a Adorno había mantenido la tradición de la sociología crítica, “[...] se ve ciertamente forzado

² Niklas Luhmann (1927-1998). Sociólogo alemán, publica en 1964 la primera obra dedicada a analizar problemas sociológicos a partir del uso de la Teoría de Sistemas (ts). En el XVI Congreso Alemán de Sociología (1968), comenzó un intenso debate teórico con Jürgen Habermas hasta su muerte. La ts es una teoría con pretensiones universalistas, aplicada sobre la sociedad, afirma poder describir y explicar su funcionamiento como un complejo sistema de comunicaciones. Para Luhmann no son los individuos, sino las comunicaciones, las unidades constituyentes y reproductoras de los sistemas sociales.

³ Según Luhmann era necesario articular una teoría de la sociedad en el sentido de la “sociedad mundial” (planteamiento que antecede a los conceptos actuales de la globalización), es decir, una teoría social actual desde su perspectiva solamente puede ser una teoría de la sociedad mundial que afecta a todos los seres humanos y por eso justifica su pretensión de universalidad, sin embargo, Luhmann expresa que no pretende derivar la universalidad del concepto de racionalidad y toma distancia de las propuestas dialécticas, sus categorías están comprometidas con las funciones sistémicas presuponiendo que la complejidad de la sociedad mundial conlleva un alto grado de diferenciaciones que van más allá de las nacionales. La sociedad mundial no es simplemente un “sistema internacional”, y es aquí donde Habermas difiere, pues considera que no es posible pensar en un cierre de las tendencias globalizantes actuales.

a atribuir de nuevo un papel positivo y constructivo a la filosofía, pero no tiene en realidad que modificar excesivamente sus posiciones en lo que a la posibilidad de una nueva filosofía autónoma se refiere”. (Jiménez en Habermas, 1984b, p. 12)

Jürgen Habermas es considerado uno de los principales intelectuales contemporáneos debido, entre otras cosas, a su “programa” en torno a la modernidad, su análisis sobre su crisis y su enfoque en torno a la comunicación, por ello es punto central en esta tesis el análisis minucioso de su propuesta, misma que trata de responder al contexto actual de predominio del progreso técnico-científico, cargado de diferentes formas de violencia e incluso de eco-conflictos, frente a los cuales retoma como ejes el entendimiento, el consenso y los acuerdos, resultado de escenarios ideales de comunicación cuyas acciones tienen como eje una ética comunicativa y, en ese sentido, se puede confirmar cómo es que la crisis de la modernidad representa una crisis de la comunicación.

LA MODERNIDAD COMO UN “PROYECTO INACABADO”

La modernidad trajo consigo el ideal de que todos tenemos derecho a entrar en el mundo moderno, es decir, conjuntamente productivo, libre y feliz, en que el individuo se liberaba del sentido de culpabilidad impuesto por el pensamiento religioso; “[...] se afirmaba que el progreso de la racionalidad y la técnica no tenía efectos críticos de liquidación de las creencias, las costumbres y los privilegios heredados del pasado, sino que creaba contenidos culturales nuevos” (Touraine, 2006, p. 185); si bien, este es un enfoque sobre la visibilización de la modernidad, también se asocia directamente con el individualismo y con la ruptura de los sistemas de valores tradicionales. No hay modernidad sin racionalización, pero tampoco es posible considerar que la hay sin la formación de un sujeto que se sienta responsable de sí mismo y de la sociedad en el mundo: “No confundamos la modernidad con el modo puramente capitalista de modernización”. (Touraine, 2006, p. 203)

En el capítulo anterior se abordaron algunos planteamientos relacionados con la modernidad; ahora, hemos de analizar lo que Habermas plantea en torno a esta y la racionalidad, su crisis, así como por qué la considera un “proyecto inacabado”, finalmente, nos adentraremos en los antecedentes y conceptos básicos de su TAC.

Habermas titula su discurso, pronunciado en 1980 al recibir el premio Adorno, “La modernidad: un proyecto inacabado”, ahí hace un análisis de la modernidad como discurso filosófico y más tarde lo desarrolla en los cursos impartidos en el Collège de France, entre 1983 y 1984, lo que deriva en la publicación de *El discurso filosófico de la modernidad* (1984), en este precisa el concepto de “racionalidad”, hace un recorrido filosófico de la modernidad, muestra las corrientes que hoy se atribuyen una posición respecto al pensamiento moderno y cierra con la exposición del “contenido normativo” del “proyecto inacabado” y “no superado” que la modernidad representa; posteriormente, en 1993, se publica, *Habermas y la modernidad*, que condensa una serie de ensayos publicados en diferentes medios impresos, como la revista *Praxis Internacional* y en el *Berkeley Journal of Sociology*, entre otras, y que versan en torno a un análisis y una crítica sobre sus tesis más importantes relacionadas con las condiciones filosóficas, culturales y sociales de la modernidad, así Habermas clarifica y defiende sus puntos de vista; estas fuentes y otras secundarias se irán revisando para analizar las temáticas que conciernen a nuestros objetivos.

Habermas considera la modernidad como un “proyecto inacabado” porque no ha sido experimentada otra forma de racionalidad, además de la instrumental con énfasis en la acción con arreglo a fines. En sus orígenes, la modernidad se visualizaba como un proyecto de construcción de una sociedad más justa fincada en los planteamientos de la Ilustración, en la que se observa la superación del feudalismo, la secularización (el desencanto de la religión) y el predominio de la razón sobre la fe, así como la hegemonía de la ciencia basada en el método experimental y de la razón instrumental, pero es necesario observar que el tiempo demostró que las intenciones del proyecto ilustrado terminaron en un intento frustrado, y se instalaron en un proceso incesante de burocratización y de gestión científica de la vida social. (Picó, 1988)

Habermas explica que la palabra “moderno”, en su forma latina *modernus*, se utilizó por primera vez en el siglo V con el fin de distinguir el presente del pasado. El término “moderno” expresa la conciencia de una época que se relaciona con el pasado, con la antigüedad, a fin de considerarse a sí misma como una transición de lo antiguo a lo nuevo (Habermas en Picó, 1988); sin embargo, desde un punto de vista filosófico, fue pensada como un proyecto en que el individuo, a partir del desarrollo de sus potencialidades culturales pudiera emanciparse del esoterismo mediante el desarrollo de una ciencia y una moralidad objetivas, leyes universales y un arte autónomo acorde con su lógica interna (Habermas en Foster, 1985). La modernidad buscó liberar los

potenciales cognitivos de las esferas de valor de la ciencia, la ética y el arte, y eliminó sus formas esotéricas, haciéndolas al mismo tiempo accesibles.

La modernidad para Habermas (quien retoma a autores como Simmel y Baudelaire) implica una transformación de la conciencia del tiempo, que orienta hacia un futuro todavía no realizado. Es la sobrevaloración de lo transitorio, de lo fugaz, lo efímero y la celebración de lo dinámico: “La nueva conciencia del tiempo, [...] hace algo más que expresar la experiencia de la movilidad en la sociedad, la aceleración en la historia o la discontinuidad en la vida cotidiana. El nuevo valor atribuido a lo transitorio, lo esquivo y lo efímero, la propia celebración del dinamismo, revela los anhelos de un presente puro, inmaculado y estable”. (Habermas en Picó, 1988, p. 89)

Según Habermas, fue Hegel el primer filósofo que desarrolló un concepto claro de modernidad, pues utiliza el término desde un contexto relacionado con el descubrimiento del llamado Nuevo Mundo, el Renacimiento y la Reforma, esto se da a partir de que “[...] las expresiones de ‘edad nueva’ o ‘moderna’ (mundo ‘nuevo’ o ‘moderno’) hubieron perdido su carácter puramente cronológico pasando a designar el carácter distintivo de una época enfáticamente nueva”. (Habermas, 1989, p. 16)

La Edad Moderna responde entonces a la nueva experiencia de progreso y de aceleración de acontecimientos, el mundo nuevo o moderno se diferencia del antiguo por estar abierto al futuro, “[...] el inicio que es la nueva época se repite y se perpetúa con cada momento de la actualidad que produce de sí algo nuevo” (Habermas, 1989, p. 17). Según Habermas, Hegel se ve inspirado por el “espíritu de la época” como una expresión nueva, que caracteriza a la actualidad como un momento de tránsito, como un tiempo novísimo que no tiene más recurso que vivir y reproducir una renovación continua con la ruptura del pasado: “Esto explica la irritabilidad de su autocomprensión, la dinámica de los intentos proseguidos sin descanso hasta nuestros días de ‘fijarse’, de ‘constatarse’ a sí misma”. (Habermas, 1989, p. 18)

Si bien Horkheimer y Adorno, y otros que influyeron más allá de la Escuela de Fráncfort, han vinculado a la modernidad como el “eclipse de la razón” (Touraine, 2006, p. 94), es Weber sin duda quien prolonga este razonamiento convirtiéndose en uno de sus grandes analistas, ya que hace una lectura de esta como un proceso de desencantamiento y progresiva racionalización del mundo —como pudimos observar en el capítulo anterior—; así pues, la modernidad ha traído la polarización de la sociedad, en la que prevalece una actividad científico-tecnológica acompañada, consecuentemente, de la racionalidad instrumental.

Habermas hace una crítica a lo expuesto por Horkheimer y Adorno, que consideran que el proceso de Ilustración desde sus inicios deriva de un impulso de autoconservación que mutila la razón, porque solo se sirve de esta en forma dominante como “racional con arreglo a fines”, como algo que domina la naturaleza y los impulsos, es decir, que solo sirve como razón instrumental; sin embargo, indica también que: “[...] con ello todavía no se ha mostrado que la razón hasta en sus más recientes productos, como son la ciencia moderna, las ideas morales jurídicas universalistas y el arte autónomo, permanezca sometida al dictado de la racionalidad con arreglo a fines”. (Habermas, 1989, p. 140) Hay pues, para Habermas, aspectos de la razón todavía no explorados ni agotados. En cuanto a la obra de arte coincide con Adorno en que podría lograr, “[...] su unidad específica, no-represiva —por ejemplo estética— a partir de la diversidad de sus elementos individuales” (Adorno en Giddens, 1995, p. 108), lo que quizá sea una forma de reconciliación: recordemos que la producción estética se convirtió en el modelo dominante de una superación de la racionalidad instrumental a través de una forma no-represiva de la razón; para acercarnos más a la comprensión de estos planteamientos de Adorno retomamos lo analizado por Albrecht Wellmer⁴ cuando expresa:

[...] la experiencia estética se relaciona, sin embargo, con la perspectiva utópica de las relaciones comunicativas desbloqueadas tanto en los individuos como de los individuos consigo mismos. Si aceptamos que la obra de arte provee un medio más bien que un modelo de tales relaciones comunicativas podemos entender mejor, creo, la insistencia de Adorno acerca de los elementos trascendentes de la experiencia estética genuina, por ejemplo, que trascienden los confines del mero placer estético. (Wellmer en Giddens, 1995, p. 109)

Es así que, parafraseando a Wellmer, la experiencia estética, al iluminar nuestra praxis de vida y nuestra autocomprensión, hace que cedan el mutismo y el silencio no articulado acercándonos a las profundidades de nuestras vidas y, por tanto, planteaba Adorno, nos encontramos ante una perspectiva utópica al hacernos (a

⁴ Albrecht Wellmer (1933-2018), desde 1961 hasta 1966 estudió filosofía y sociología en Heidelberg y Fráncfort, se doctoró en 1966, de 1966 a 1970 fue ayudante y colaborador de Habermas en el seminario de filosofía de la Universidad de Fráncfort. A partir de 1990 fue profesor de filosofía en la Universidad libre de Berlín; donde fue profesor emérito desde 2001. Obtuvo en 2006 el Premio Theodor W. Adorno.

través de la experiencia estética) accesibles las profundidades ocultas de nuestras vidas, así que relaciona esta experiencia estética con una perspectiva utópica de las relaciones comunicativas desbloqueadas en que la obra de arte provee un medio más que un modelo de estas relaciones comunicativas (Wellmer en Giddens, 1995). Desde nuestra perspectiva, aunque el arte es un lenguaje o una forma de expresión genuinamente trascendente también representa algunas complejidades y limitantes en su conceptualización, desarrollo e interpretación, que incluso pueden tener coincidencias con otros tipos de lenguaje y otros tipos de discurso que involucren escenarios ideales de comunicación.

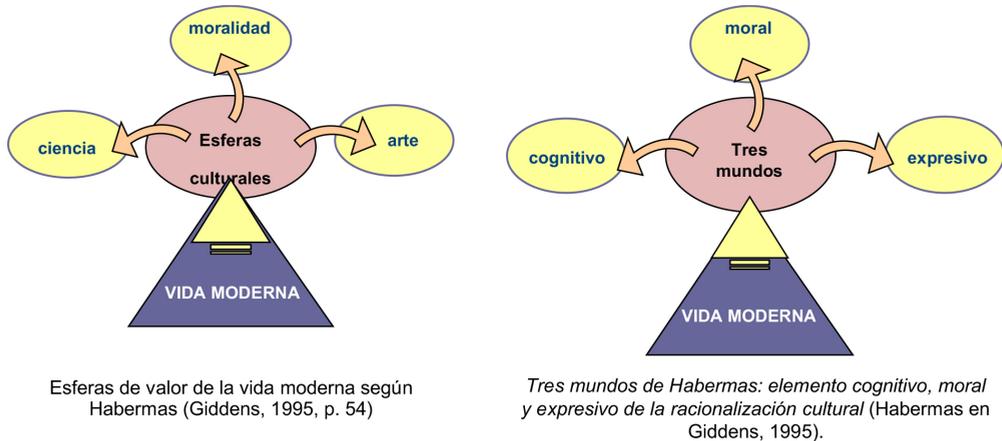
Habermas considera que con la economía capitalista y el Estado moderno se refuerza la tendencia a reducir las cuestiones de validez al limitado horizonte de la “racionalidad con arreglo a fines”, ya sea de sujetos o de sistemas que compiten con la coacción inducida por la racionalización del mundo de la vida, lo que obliga a la “progresiva diferenciación” de una razón que al cabo adopta una forma “procedimental” (instrumental). (Cfr. Habermas, 1989, p. 142)

Cabe precisar que según Weber al generalizarse el proceso de racionalización en los diferentes ámbitos de la vida social, se observa una de las características de la modernidad: las esferas de valor (ciencia, moralidad y arte), que se diferencian con base en la orientación de la acción humana y cada esfera transita por su propio proceso de racionalización, lo cual hace evidente la ruptura entre el mundo tradicional y el moderno (Weber, 1984); es decir, cada vez con mayor frecuencia en la cotidianidad se veía la combinación e interacción de esferas de valor que orientan al individuo y determinan sus acciones.

Habermas visualiza que el análisis que hicieran estos dos integrantes de la primera generación de la Escuela de Fráncfort (Adorno y Horkheimer) sobre la cultura de masas y la industria cultural obedece a un mismo motivo con respecto a la ciencia, la moral y el arte, y es que si bien Adorno y Marcuse llegan a considerar que solo en el arte encontrarían su expresión los impulsos utópicos radicales de la Teoría Crítica en una sociedad totalmente racionalizada, Habermas parece no dar tanto peso al tema del arte y la experiencia estética; sin embargo, al buscar desarrollar un entendimiento comprensivo de la modernidad, no puede evitar enfrentarse a la “modernidad cultural”, en la que uno de los principales contextos es el análisis de la cultura contemporánea y el papel que tiene el arte en la vida cotidiana. Según algunos críticos de Habermas, no desarrolló un análisis con la suficiencia de esta esfera de valor, no así en el caso

de los francfortianos de la primera generación que, como pudimos analizar en el capítulo anterior, proponían el arte y la experiencia estética como una alternativa a la prevalencia de la racionalidad instrumental, así, Richard Bernstein en *Habermas y la Modernidad* (1995) menciona: “Habermas parece que ha despreciado las complejas cuestiones que están implicadas en lo que concierne a entender el arte y la experiencia estética en la cultura contemporánea. Los problemas se hacen más arduos y confusos a partir de su orientación teórico-comunicativa”. (Bernstein en Giddens, 1995, p. 54)

Figura 1. Las esferas de valor y los tres mundos según Habermas (1995)



Fuente: elaboración propia.

Es preciso mencionar que hay otros elementos que Habermas no consideró en su análisis para su propuesta de la TAC, y es que si por un lado tenemos el esquema de esferas de valor de la vida moderna y lo asociamos con los elementos que conforman los tres mundos, el esquema de la vida moderna sí toma en cuenta el “mundo expresivo”, es decir, el arte; sin embargo, el enfoque en sus planteamientos tiene un énfasis lingüístico, por lo que no desarrolla otras formas de expresión en la comunicación contemporánea, como la comunicación gráfica (el diseño y la construcción de discursos gráficos), que se genera a través de diversos medios masivos de comunicación, llámense web, infografías en medios editoriales, u otros, y que al usar estrategias de comunicación persuasivas contribuyen a conformar estereotipos e imaginarios que traspasan el ámbito lingüístico, estos ámbitos no son considerados parte de un bagaje que influye o contextualiza a los individuos ante los “escenarios

ideales de comunicación” que propone. Por lo menos no menciona tales alternativas en su análisis de la modernidad ni en su TAC. Es así que consideramos un área de oportunidad retomar los planteamientos de TAC y enfocarlos en las derivaciones y/o líneas de investigación por desarrollar en el ámbito de la construcción de discursos gráficos; por ejemplo, al aplicar en estas construcciones el criterio de quien las construye como las pretensiones de validez,⁵ que serán abordadas más adelante.

Jay, Wellmer, McCarthy, Rotry y Giddens, entre otros, han estudiado algunas cuestiones fundamentales tratadas por Habermas, y han puesto en evidencia algunos aspectos que desde su perspectiva no fueron resueltos, como el arte y la experiencia estética, a la que agregamos lo relativo a la comunicación gráfica. Habermas escucha y responde a sus críticos en este sentido y “Reconoce también francamente los problemas y cuestiones que necesitan un detallado examen”. (Bernstein en Giddens, 1995, p. 55)

Habermas busca defender su propuesta sobre la TAC y sobre las pretensiones de validez como principio de toda acción dialógica a través de una “racionalidad comunicativa”, alude a la esperanza del proyecto de la Ilustración y la modernidad, pero precisa que es una tarea práctica que aún no ha sido realizada y que todavía puede orientar y guiar nuestras acciones; tiene el mérito de distinguir y separar de forma más precisa y clara (a diferencia de Marx, Weber, Adorno y Horkheimer), los tipos de racionalidad, en especial, la instrumental y la comunicativa.

Critica a Adorno y a Horkheimer por su pesimismo respecto a la razón y su reducción a la instrumentalización, plantea que la modernidad puede y debe ser defendida e incluso ampliada: “La razón, en tanto que instrumental, se ha asimilado al poder renunciando con ello a su fuerza crítica —este es el último desenmascaramiento de una crítica ideológica aplicada ahora a sí misma [...]—”. (Habermas, 1989, p. 149) Menciona como sus antecesores plantean un escepticismo desbocado frente a la razón, en lugar de ponderar las razones que permitirían, a su vez, dudar de ese escepticismo.

Con relación al análisis que Habermas hace a la Teoría de la Racionalización de Weber resaltan los siguientes aspectos que le sirven de reflexión para su propuesta. Para Habermas, Weber, en su teoría de la acción social se deja guiar por una idea de racionalidad, la de “racionalidad con arreglo a fines”, concepto que comparte

⁵ Como ejemplo se puede revisar el caso de aplicación de las pretensiones de validez en la construcción de los discursos gráficos en la tesis de maestría *La ética comunicativa aplicada en la construcción del discurso visual para contribuir con una cultura de paz*. (Portilla, 2006)

con Marx, por un lado, y, por el otro, con Horkheimer y Adorno; para Weber, el triunfo de la razón trajo consigo el dominio de las fuerzas económicas impersonales y burocráticamente organizadas lo que ha generado una “jaula de hierro” en la que estamos condenados a vivir (véase apartado dedicado a Weber en capítulo anterior, pp. 54-74). Habermas critica a Weber por limitar la racionalización principalmente a la expansión de la racionalidad deliberada. Para Habermas el concepto weberiano de racionalidad se entiende con base en dos modelos: el teleológico (entendido como relación medios-fines), y el de interacción social, que considera aspectos ulteriores con los que pueden racionalizarse las acciones. Este segundo modelo es el que Habermas retoma para su propia propuesta.

Recordemos que Weber caracteriza la acción atendiendo a las metas a las que se dirige: racional-teleológica (orientada por la utilidad), racional axiológica (orientada por valores), afectiva (metas emocionales) o tradicional (categoría residual, ya que en principio no está posteriormente determinada); Weber plantea este modelo no para la acción social (interacción social), sino para acciones monológicas (no dialógicas), por lo cual se mide con relación a medios-fines; pero más adelante, el propio Weber aplica el mismo modelo para la acción social (utiliza el mismo canon de racionalidad) (cfr. Weber, 2008), en este una acción racional será aquella que realiza un agente en una línea axiológica claramente articulada, y elige para sus fines los medios más adecuados.

Weber no distinguió, posiblemente por cuestiones conceptuales, entre los procesos de racionalización sistemática y comunicativa, no pudo identificar ni siquiera aquellos elementos de racionalización comunicativa que han sido institucionalizados o conservados en los principios universales de las instituciones modernas, llámense formas de discurso científico, político o estético, por lo que quedaron como residuos de las fuerzas irracionales que se oponían a las represiones del racionalismo moderno (Wellmer en Giddens, 1995), por lo que parece que, en el mundo moderno, el curso del proceso de racionalización real se ha limitado a una sola vía.

A decir de Habermas, los rasgos patológicos de las sociedades modernas se acentúan en la medida en que se hace notorio el sobrepeso de las formas económicas y burocráticas, en general, de las cognitivo-instrumentales de racionalidad, “[...] a la hora de explicar esas patologías, el menguado perfil que ofrece una utilización desequilibrada y selectiva de los potenciales de racionalidad sustituye como factor explicativo al empantanado proceso circular de automediación de un macrosujeto escindido”. (Habermas, 1989, p. 410) Para él, la racionalidad ha de considerar dos

aspectos fundamentales: la racionalidad del comportamiento de las personas ante determinada situación y, la segunda, la racionalidad de la proposición relacionada con sus emisiones racionales, ambas están en función de su fundamentación vinculada a la eficiencia de la acción y a las pretensiones de valor proposicional, sin embargo, también Habermas plantea que “La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa abarca un espectro más amplio”. (Habermas, 2002, p. 26)

Así, hay dos aspectos sustanciales al acercarnos a una concepción inicial de racionalidad: la primera se relaciona con el comportamiento (racional) de las personas en situaciones específicas, y la segunda refiere a las emisiones o manifestaciones que deben ser consideradas como racionales; así, para hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón, el concepto de “racionalidad comunicativa” propone una teoría de la modernidad en donde se explican las patologías sociales que hoy se vuelven cada vez más visibles, lo que hace patente que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos, esto da lugar a varias tensiones.

La racionalidad tiene menos que ver con el conocimiento o con la adquisición del conocimiento que con las capacidades lingüísticas y de acción de los sujetos. “En las emisiones o manifestaciones lingüísticas se expresa explícitamente un saber, en las acciones teleológicas se expresa una capacidad, un saber implícito. Pero también este *know how* puede en principio tomar la forma de un *know that*” (Habermas, 2002, p. 24), esta es la entrada a su propuesta de racionalidad comunicativa.

Actualmente, la mayoría de las sociedades están inmersas en formas aceleradas de producción, consumo y comunicación. La modernidad desencanta al mundo, decía Weber, pero dicho desencanto no podría reducirse solo al triunfo de la razón, y es que por mucho tiempo se definió a la modernidad por la eficacia de la racionalidad instrumental, gracias a la dominación del mundo por la ciencia y la técnica. Si nos referimos a la modernidad, sus patologías y su crisis, al resaltar solo la racionalidad instrumental y el individualismo en su forma negativa, Habermas concibe un proyecto para superar estas aporías y desplaza su análisis de la “racionalidad instrumental de acuerdo a fines” hacia el ámbito de la cultura, de la interacción con énfasis en el lenguaje a través de su propuesta de la racionalidad comunicativa y de la ética discursiva.

Aunque la modernidad busca garantizar en la sociedad actual las posibilidades de una subsistencia cultural, de la individualidad y de valores como la libertad y la democracia, Habermas hace hincapié en la necesidad de un rompimiento con el paradigma para posibilitar su propuesta. Se enfrenta, así, a la Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno, a su pesimismo y a su propuesta asociada con el arte, pues aunque inicialmente sostuvo la postura de la Escuela de Fráncfort, según la cual el arte es un enclave de negación contra el poder totalizador de la sociedad unidimensional, posteriormente, desafía incluso las implicaciones esencialmente optimistas de Benjamin relacionada con los costos de una integración prematura del arte y la vida ante el exceso de la tecnología y la producción de masas, replantea su postura, ya que la rendición de las pretensiones artísticas ante la autonomía “Puede significar sólo la degeneración del arte en un arte de masas propagandístico o cultura de masas comercializada, pero también su conversión en contracultura subversiva”. (Habermas, 1999, p. 148)

Así también, Habermas analiza y relaciona el modelo científico-natural de pensamiento con la no conexión entre teoría y praxis, pues el conocimiento suele verse como un componente de la apropiación que el hombre hace de la naturaleza mediante el trabajo, proceso necesario para la supervivencia; sin embargo, el conocimiento se rige por dos tipos diferentes de interés: el técnico y el práctico; el primero “[...] es el rector en las ciencias naturales y de las ciencias sociales en la medida en que éstas, asimilándose a las primeras, buscan la predicción y control de las actividades humanas”. (Habermas en Bengoa, 1997, p. 129) El interés práctico dirige las ciencias hermenéuticas que comprenden las humanidades, la historia y las ciencias sociales, mientras buscan comprender los universos simbólicos en los que tienen lugar los acuerdos entre los seres humanos. (Habermas en Bengoa, 1997) Es por esta razón, principalmente, que cambia el paradigma del trabajo por el de la comunicación, puesto que el trabajo es acción instrumental y la comunicación supone interacción o acción comunicativa, en tanto la racionalidad no solo debe observarse en términos del dominio teleológico de la racionalidad, sino considerando el ámbito de la comunicación en sentido lingüístico-social, a través de una racionalidad comunicativa mediada por el lenguaje e integrada al menos por dos individuos. En suma, para Habermas la racionalidad comunicativa se presenta como alternativa a la racionalidad instrumental, ya que la crisis de la modernidad es resultado de haber cultivado solo una faceta de la razón. Profundizaremos ahora en la manera cómo Habermas concibe tal crisis.

La idea de ser “moderno” inspirada por la ciencia moderna se relacionaba con el progreso infinito del conocimiento y el avance progresivo hacia mejoras sociales y morales, lo que configuraría una nueva forma de conciencia moderna; el objetivo de la modernidad era construir un mundo diferente y nuevo basado en un contrato de igualdad entre los seres humanos, independientemente de su realidad social y/o geográfica, en un mundo homogéneo en el que las diferencias sociales se redujeran lo más posible, todo derivado del desarrollo industrial basado en un modelo de integración de sociedades y territorios al modelo capitalista imperante desde el siglo XVIII; asimismo, los pensadores de la Ilustración tenían la esperanza de que las artes y las ciencias no solo promoverían el control de las fuerzas naturales, sino que también fomentarían la comprensión del mundo y del sujeto, lo que impulsaría el progreso moral, la justicia de las instituciones e incluso la felicidad de los seres humanos (Habermas en Picó, 1988). En el siglo XX se acabó con ese optimismo, el tiempo ha demostrado que ha sido un intento frustrado ante lo inminente: en la mayor parte del mundo occidental se ha desarrollado un clima que fomenta los procesos de modernización capitalista, así como las contradicciones y patologías que le son propias.

Habermas menciona que el impulso de la modernidad se ha agotado y que cualquiera que se considere vanguardista puede leer su propia sentencia de muerte. “La modernidad domina, pero está muerta”. (Habermas en Picó, 1988, p. 91)⁶ Habermas no duda en citar a Daniel Bell (neoconservador estadounidense) y su libro *Las contradicciones culturales del capitalismo*, en el que se hace una revisión rápida de las tendencias neoconservadoras respecto al fracaso de la modernidad. Bell plantea que la cultura moderna ha penetrado todos los valores de la vida cotidiana: “Debido a las fuerzas de la modernidad, el principio de autorrealización ilimitada, la demanda de auténtica experiencia y el subjetivismo de una sensibilidad hiperestimulada han llegado a ser dominantes” (Bell en Picó, 1988, p. 91),⁷ todo ello ha desatado, según Bell, motivos hedonistas irreconciliables, lo que hace completamente incompatible la vida moderna con la base moral de una orientación intencional racional de la vida,

⁶ Es preciso mencionar que este ensayo fue presentado como James Lecture del New York Institute for the Humanities, en la Universidad de Nueva York, el 5 de marzo de 1981. Había sido presentado previamente en alemán, en septiembre de 1980, cuando la ciudad de Fráncfort concedió a Habermas el premio Theodor W. Adorno.

⁷ Cabe recordar las semejanzas relacionadas con las patologías que trajo consigo la modernidad planteadas por Georg Simmel analizadas en el capítulo I de este trabajo.

mientras que la cultura en su forma moderna excita el odio a las convenciones y virtudes de la vida cotidiana que ha sido racionalizada desde las presiones de imperativos económicos y administrativos; sin embargo, el neoconservadurismo difumina la relación entre el proceso de modernización de la sociedad, por un lado, y el desarrollo cultural, por el otro. Así pues, según este autor, las ideas de antimodernidad con un toque adicional de premodernidad y posmodernidad se hacen populares en los círculos de cultura alternativa.

Aunque no es el propósito general de este trabajo adentrarnos en los debates que hace Habermas entre modernidad y posmodernidad, sí cabe hacer una lectura general sobre su postura a este respecto. Nicolás Casullo en la compilación de *El debate modernidad-posmodernidad*, que incluye algunos textos de Habermas, plantea:

[...] el debate modernidad/posmodernidad puede ser entendido como la controversia de una época que se siente en mutación de referencias, debilidad de certezas, y proyectada hacia una barbarización de la historia, ya sea por sus carencias y miserias sociohumanas, ya sea por su contracara: la aceleración de “la abundancia” para un futuro definitivamente deshumanizado. (Casullo, 1993, p. 11)

Para Habermas la afirmación de que la “Posmodernidad se presenta, sin duda, como Antimodernidad”, se aplica a una corriente emocional de nuestra época que ha penetrado en todas las esferas de la vida intelectual”. (Habermas en Casullo, 1993, p. 131)

Habermas distingue el antimodernismo de los “jóvenes conservadores”, el premodernismo de los “viejos conservadores” y del posmodernismo de los “neoconservadores”. Los “jóvenes conservadores” retoman la experiencia básica de la modernidad estética, “Reclaman como propias las revelaciones de una subjetividad descentrada, emancipada de los imperativos de trabajo y la utilidad y con esta experiencia se salen del mundo moderno” (Habermas en Picó, 1988, p. 100), menciona que esta línea en Francia abarca desde Georges Bataille hasta Derrida vía Michel Foucault.

Respecto a los “viejos conservadores” considera en su origen a Leo Strauss y algunas obras de Hans Jonas y Robert Spaemann. “Observan la decadencia de la razón sustantiva, la diferenciación de la ciencia, la moralidad y el arte, la concepción moderna del mundo y su racionalidad meramente de procedimiento” (Habermas en Picó, 1988, p. 101), plantean un regreso a la posición anterior a la modernidad.

Por último los “neoconservadores” reciben bien el desarrollo de la ciencia moderna, siempre que posibilite el progreso técnico, el crecimiento capitalista y la administración racional y, al mismo tiempo, sugieren la disminución de la modernidad cultural. Menciona, básicamente, tres de sus tesis:

[...] la ciencia, cuando se entiende correctamente, ha perdido irrevocablemente todo su significado para orientación del mundo de vida. Otra tesis es que la política debe mantenerse tan lejos como sea posible de las demandas de la justificación moral-práctica. Una tercera tesis afirma la pura inmanencia del arte, argumenta que tiene un carácter utópico y apunta a su carácter ilusorio para limitar la experiencia estética a lo privado. (Habermas en Picó, 1988, p. 101)

Dentro de los “neoconservadores” menciona al primer Wittgenstein, Carl Schmitt en su periodo intermedio y Gottfried Benn en el periodo tardío. Habermas considera que los “neoconservadores” quieren, con el estandarte del posmodernismo, deslindarse del proyecto moderno que ha quedado inconcluso desde su enfoque.

Como ya mencionamos, no es uno de los objetivos primordiales de este proyecto adentrarnos al debate de Habermas con los teóricos posmodernos, pero es necesario no dejar de lado la postura a este respecto de la posmodernidad, que se asocia con el énfasis de que en la modernidad no se ha experimentado otra forma de racionalidad, salvo la razón cognitiva-instrumental, lo que le lleva a plantear la modernidad como un “proyecto inacabado”. Su postura crítica y su debate giran en torno también a la “autonomización del ámbito de lo estético”. (Habermas en Casullo, 1993, p. 357) Recordemos que para Habermas, la modernidad cultural comprende tres esferas de valor: ciencia, moralidad y arte, como vimos en esquemas anteriores, estas se vuelven autónomas entre sí por su diferenciación tripartita en la esfera cultural. Para Habermas, la posmodernidad exagera la preeminencia de lo estético, que implica una ausencia de mediación social y socava la racionalidad teórica y práctica.

La idea de posmodernidad aparece, pues “en aquellos teóricos que no cuentan con que se haya producido un desacoplamiento de la modernidad y racionalidad, reclaman el fin de la Ilustración y sobrepasan el horizonte de la tradición de la razón”. (Habermas, 1989, p. 14) Habermas considera que el punto más frágil de la posmodernidad es que se presenta apenas como una corriente estética.

Habermas trae a la reflexión las protestas neopopulistas que dan expresión al miedo extendido respecto a la destrucción del medio urbano y natural, así como de formas de vida de sociabilidad humana; pero independientemente de las consecuencias de la modernización de la sociedad, y desde dentro del propio desarrollo cultural, sin duda se originan motivos para gestionar de otra manera el proyecto de la modernidad, plantea que en lugar de renunciar a la modernidad y a su proyecto como causa perdida, deberíamos aprender de los errores de los programas extravagantes que han intentado negarla o refutarla.

Todos los elementos y fenómenos que han conformado la modernidad y su crisis influyen en la manera en que Habermas concibe lo moderno y en el énfasis que pone en el ámbito de la comunicación lingüístico-social, en donde las sociedades modernas basan sus actos y tienen como medio el entendimiento colectivo (consensos), esto deja la estrategia instrumental indemne; es decir, hay sociedades en las que están presentes ambas racionalidades (instrumental y comunicativa). Habermas discute permanentemente contra los intentos fáciles y sofisticados para acabar con el legado de la racionalidad occidental y vislumbra la posibilidad de enfrentarnos honestamente a los desafíos y las críticas y al desenmascaramiento de estos; debemos, insiste, reconstruir de un modo responsable una perspectiva comprensiva de la modernidad y sus patologías, al impulsar una orientación teórico-comunicativa en la que sobresale la argumentación y la práctica. (Habermas en Giddens, 1995)

Una de las preocupaciones centrales de Habermas es el problema de la vida social en la modernidad. Marcado por la Teoría Crítica plantea un pensamiento conciliador y no posmoderno, establece que falta un camino por explorar en la modernidad: la racionalidad comunicativa; a través de este camino busca una alternativa al sostenimiento de las relaciones sociales que han sido debilitadas por el predominio de la racionalidad cognitivo-instrumental; es en las sociedades capitalistas en donde este tipo de racionalidad se impone por sobre la racionalidad práctica, lo que cosifica los ámbitos comunicativos de la vida, y da lugar a fenómenos como el individualismo, la neurastenia, el desinterés y la ausencia de alteridad, el predominio de las mercancías y los fines, sin considerar los medios, la pérdida del valor de uso, el culto al consumo, al tiempo libre, al placer, etcétera.

La manera como Habermas concibe la modernidad está surcada por tres etapas que sirven como antecedentes de la TAC. En un primer periodo de formación, Habermas se encuentra inserto en el problema francfortiano de la lucha contra el cientificismo;

posteriormente, en una segunda etapa, elabora su propia teoría aún presentada de modo disperso, y por último, tenemos un periodo de sistematización que comenzará con la TAC, desde el punto de vista de la filosofía social, y con conciencia moral y acción comunicativa, desde la perspectiva ética. Es en 1981 cuando Habermas publica su *Teoría de la Acción Comunicativa*, en ella encontramos la teoría de la racionalidad y la teoría de la evolución social. (Cfr. Cortina, 2001, p. 73-74) Cortina plantea que:

La filosofía, tomando como punto de partida la acción comunicativa, elabora una teoría de la racionalidad y compara sus hallazgos con los de las ciencias. Tal vez su más elevada misión discorra ahora por el ámbito de la hermenéutica: penetrando en la entraña misma del cotidiano mundo de la vida, descubre esa racionalidad que sólo la interacción —la relación sujeto-sujeto— ofrece, y desde la cual es posible unir racionalmente moral, arte y ciencia, sensiblemente desvinculados entre sí al hilo del proceso de modernización. (Cortina, 2001, p. 77)

Es precisamente con Habermas que la Teoría Crítica rompe con el paradigma del modelo teórico y práctico de la relación sujeto-objeto, y es sustituido por un modelo en que las relaciones de conocimiento y acción son concebidas como relaciones entre sujetos, esto da espacio a una utopía de la comunicación ante los escenarios ideales que propone Habermas. Cabe recordar que los primeros francfortianos buscaban salvaguardar la armonía entre los dos usos de la razón (su uso científico-técnico y su uso moral), pero dentro de la tradición marxista a que la Escuela de Fráncfort siempre presentó inclinación, resultaba difícil hallar un equilibrio entre estos dos polos, y es que, regresando a la relación mencionada entre sujeto-objeto, este es un esquema limitado para explicar, por ejemplo, la objetividad del conocimiento, que consiste en el hecho de ser intersubjetivamente compartido por una serie de sujetos capaces de comunicarse entre ellos a través del lenguaje; así, la reciprocidad comunicativa en términos lingüísticos únicamente cabe entre sujetos, por lo que la interacción humana ha de ser pensada como una relación entre ellos, lo que limita seriamente el cumplimiento de la objetividad en un sentido estricto.

Pudiera pensarse que la crítica a la razón instrumental hecha por los francfortianos desde diversas perspectivas fracasó porque no proporcionó mediaciones para la praxis, es decir, los planteamientos de Adorno y Horkheimer no proponen un camino viable que aminore el dominio de la racionalidad instrumental y ante ello, “[...] Adorno

apunta modestamente a la metáfora de la reconciliación que prohíbe las imágenes y termina borrándose a sí misma”. (Cortina, 2001, p. 68) Horkheimer, por su parte, plantea su convicción de que la sociedad se dirigirá hacia un mundo totalmente administrado, en el que todo estará regulado, será una sociedad automatizada que traerá como consecuencia la desaparición del individuo; por ello es necesario detener el progreso y conservar lo positivo: la autonomía del individuo que, según Cortina, se ha llamado liberalismo. (Cfr. Horkheimer, 1976)

A raíz de las críticas a los francfortianos, Habermas propone una alternativa orientada por y a la praxis que permita sostener las relaciones sociales que han sido fracturadas por supremacía de la racionalidad cognitivo-instrumental y sus consecuencias. Así, desarrolla en la TAC la categoría de la “acción comunicativa”, y a la vez tiene acceso a tres complejos temáticos: concepto de “racionalidad comunicativa”, concepto de “sociedad” y, finalmente, una “teoría de la modernidad”; para lo que toma a filósofos y teóricos de la sociedad, “desde Kant hasta Marx y a Weber, Mead, Durkheim y a Parsons como teóricos de la sociedad que aún tienen algo que decirnos”. (Habermas, 2002, p. 11)

Plantea que la modernidad es un “proyecto inacabado” porque solo se ha desarrollado la racionalidad instrumental, y aunque ha sido y es aprobada por quienes son afines al proyecto, dado que se relaciona con el progreso y con la satisfacción de las necesidades de la época moderna, otros la conciben como la raíz de las tensiones que vivimos. Habermas admite que las posibilidades de cambio ante estas tensiones son escasas, convencido, advierte que no ha de abandonarse sin más el proyecto de la modernidad. Subraya la necesidad de rescatar la vida social a través de la acción comunicativa, que conlleve al entendimiento con base en el diálogo en igualdad de condiciones; esto es, la competencia comunicativa que es la capacidad humana de comunicarse y entenderse. (Cfr. Habermas, p. 1981)

Desde la perspectiva habermasiana, la racionalidad instrumental (tecnología-ciencia) ha fallado. No pretende negar a la razón, sino regresar a los valores que la versión instrumental de la misma ha desechado, en tanto la razón instrumental ha incidido en la sociedad desgarrándola, contraponiéndose a las formas de solidaridad que, por ejemplo, planteaba la religión, la racionalidad instrumental supone la eficacia y productividad a través de la ciencia y la tecnología, en ella se genera un culto al número en contra de la palabra, la técnica domina debido a su rapidez y universalización por el manejo de códigos de carácter matemático difundibles y móviles; así, a través de la

ciencia y la tecnología se ha creído que todo se puede alcanzar y construir: la técnica constriñe el espacio moral, lo que yo como individuo puedo asumir y, por tanto, mi responsabilidad es menor.

La racionalidad comunicativa remite a:

[...] las diversas formas de desempeño discursivo de pretensiones de validez [...] y por el otro, a las relaciones que en su acción comunicativa los participantes entablan con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones; de ahí que la descentración de la visión del mundo se haya revelado como la dimensión más importante de la evolución de las imágenes del mundo. (Habermas, 2001, p. 111)

Habermas considera que la noción de la racionalidad comunicativa está contenida implícitamente en la estructura del habla humana, lo que representa el estándar básico de racionalidad que comparten los hablantes competentes, al menos en las sociedades modernas. (Wellmer en Guidenns, 1995)

Todo acuerdo es producto de una argumentación, de un proceso crítico racional, de exposición de los propios argumentos; una teoría de la argumentación tendrá que estar basada en “pretensiones de validez”,⁸ ya que “El acuerdo se basa en el reconocimiento de los correspondientes requisitos de validez de comprensibilidad, verdad, veracidad y rectitud” (Habermas, 2001); así como en el entendimiento para llegar al consenso como base fundamental para alcanzar acuerdos, se debe considerar que el sentido del término “entendimiento’ tiene el significado mínimo de que (a lo menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística” (Habermas, p. 2001); de lo contrario, el consenso podría quedarse solo en una representación cuantitativa que no dé resoluciones de fondo a estos problemas generados por la crisis de la modernidad. Es aquí donde nos cuestionamos la posibilidad utópica de escenarios ideales de comunicación para el consenso, pues todos los seres humanos deberíamos tener las mismas competencias comunicativas para poder sostener una argumentación en una relación dialógica, sin vernos en desigualdad de condiciones

⁸ El concepto de *pretensiones de validez* será abordado más adelante; sin embargo, se plantea en esta nota básicamente para contextualizar estos planteamientos. El filósofo considera que para que desde una racionalidad comunicativa se genere una relación dialógica en la búsqueda del entendimiento y los acuerdos, las emisiones o manifestaciones de los actores deben estar basadas en pretensiones de validez, una *pretensión de validez* para Habermas, es la equivalencia de que se cumplen ciertas condiciones (verdad, veracidad, intelegibilidad y rectitud).

para el entendimiento y el consenso, esta y otras reflexiones serán retomadas en el capítulo III de este trabajo.

Aunque Habermas expone algunas críticas a la *Dialéctica de la Ilustración*, argumenta que los descontentos de la modernidad no derivan de la racionalización en sí, sino del fracaso para institucionalizar equilibradamente todas las dimensiones de la razón, por lo que hace hincapié en no abandonar el incumplido proyecto de la modernidad, lo observa como un “proyecto inacabado” al no haber experimentado otra forma de racionalización, así que, convencido de que los propósitos sociales han de tener como fin el proponer (descubrir) modos de armonizar los intereses, plantea una alternativa de racionalidad a través de su TAC llamada “racionalidad comunicativa”, que permitiría lograr acuerdos y consensos como una condición para restablecer la interacción social y los tejidos que se han deteriorado, derivado de la idealización del individuo autónomo, autosuficiente y aislado, que ha causado una crisis de la comunicación.

TEORÍA DE LA ACCIÓN COMUNICATIVA (TAC)

El desarrollo de este punto busca determinar el contexto general de la TAC, por lo que se abordan algunos antecedentes, también se busca delimitar de manera general algunos conceptos empleados durante la mayor parte de la TAC I y II, lo que nos permitirá tener los elementos básicos para su mejor comprensión y para continuar con los objetivos del presente proyecto: analizar las principales características y consecuencias que trajo la modernidad y las causas que han generado una crisis en ella, lo que nos permitirá comprender la crisis de la modernidad como una crisis de la comunicación.

La TAC y algunos planteamientos de Habermas en general han propiciado críticas, ya hemos revisado parte del contexto en el que este teórico se ha desenvuelto y quiénes fueron sus mentores intelectuales, hemos tenido también la oportunidad de mencionar que ante las críticas y debates de otros teóricos, siempre se ha mostrado atento, lo que le ha permitido aclarar algunos aspectos sobre la TAC y/o complementarlos; cabe mencionar que críticas como las de Martin Jay giran en torno a la cuestión de la modernidad estética, por lo que Habermas considera que son secundarias, dado que surgen en el contexto de otros temas y están relacionadas con discusiones entre Adorno, Benjamin y Marcuse; otras críticas giran en torno a las complicaciones de resolver el concepto de racionalidad comunicativa.

Habermas ha publicado algunas cuestiones y contracuestiones como respuesta a estas críticas, entre ellas, *Habermas y la modernidad* (1995), *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983), *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), *Normas y valores* (2001), *Acción comunicativa y razón sin trascendencia* (2001), y *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* (1984), entre otras; aunque se alude a esos trabajos, no es el fin de este proyecto adentrarnos y analizar acuciosamente estos debates, en caso de ser necesario se plantearán algunos aspectos específicos, sobre todo aquellos que influyan en la comprensión de los que atañen a este proyecto.

Habermas también ha sido criticado respecto a la posibilidad de que todos los seres humanos lleguen a un perfecto entendimiento, también en relación a que a través de diferentes expresiones lingüísticas siempre se puede intentar la imposición y no el consenso, y que algunas expresiones extralingüísticas pueden comunicar violencia. Sin embargo, la TAC se presenta como la base normativa para una teoría de la sociedad para una ética discursiva, ya que implica “una forma de vida transparente y desinteresada”, en la medida en que el actor está dispuesto a perseguir solo aquellos intereses que puedan conjugarse con los demás y a dialogar sin reservas, lo que implica:

[...] una nueva teleología francfortiana, que no se traduce en términos de filosofía de la historia, pero se inscribe en el lenguaje y en él cobra una carta de ciudadanía moral: el lenguaje humano, por su propia esencia, va encaminado a una finalidad moral —la conjunción de los intereses humanos, la unión entre la voluntad particular y la universal— y, por ello, su correcto uso requiere también adoptar una forma de vida moral; la del hombre que quiere la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas. (Cortina, 2001, p. 134)

Para adentrarnos a los antecedentes de la TAC se consideró pertinente delimitar algunos conceptos básicos que se plantean en lo general y retomamos, en parte, fuentes adicionales a la Teoría de la Acción Comunicativa, para complementarlos y definirlos claramente.

Conceptos básicos relacionados con TAC

a. Mundo de la vida o mundo vital

Habermas identifica en la sociedad dos niveles: el *sistema* y el *mundo de la vida*. El *mundo de la vida* representa el punto de vista de los sujetos que actúan en la sociedad, mientras que el *sistema del mundo de la vida* implica una perspectiva externa, la del observador, la de alguien no implicado. El “mundo de la vida” está constituido por la cultura, la sociedad y la personalidad: “El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de *ser reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo *por* una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción”. (Habermas, 2002, p. 30)

El concepto de “mundo de la vida” es retomado de forma inicial por Habermas a partir del concepto *Lebenswelt* (término alemán traducido de diferentes formas: “mundo de vida”, “mundo vital” o “mundo vivido”), mismo que como término filosófico fue introducido en la primera parte del siglo xx (años veinte) por Edmund Husserl, para referirse a los actos culturales, sociales e individuales que nuestra vida no puede sobrepasar. El concepto es re-elaborado posteriormente por Alfred Schütz: “[...] el hombre presupone la existencia corporal de sus semejantes, su vida consciente, la posibilidad de intercomunicación y el carácter histórico de la organización social y la cultura, así como presupone el mundo de la naturaleza en el cual ha nacido”. (Schütz, 1974, p. 280) Habermas lo utiliza más tarde en su TAC, menciona que a pesar de ser un término husserliano, en la actualidad hay pocas semejanzas con el contexto en el que fue planteado originalmente, pues en ese periodo el escenario discursivo ahondaba en el modelo epistemológico que debería dirigir la ciencia: por un lado el paradigma físico-matemático y, por el otro, el de vivenciar las cosas, “[...] no tanto atender a la naturaleza que las cosas del mundo puedan poseer en sí mismas como a la experiencia que de ellas se tiene en cada caso, si no a la descripción de las cosas en sus modos de darse”. (Redondo, 2003, p. 8)

En el ámbito objetual de las ciencias sociales, el mundo de la vida comprende todo objeto simbólico que generamos cuando hablamos y actuamos desde las manifestaciones inmediatas (como actos de habla, actividades teleológicas, etc.), pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como textos, tradiciones, documentos, obras de arte, teorías, objetos de la cultura material, bienes, técnicas, y otros), hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y

capaces de estabilizarse a sí mismos (como instituciones, sistemas sociales y estructuras de la personalidad) (Habermas, 2002). Según Habermas, reproducimos el mundo de la vida mediante los elementos que lo conforman: refuerzo de la cultura, integración de la sociedad y la formación de la personalidad. La racionalización del mundo implica una creciente diferenciación entre estos tres componentes; sin embargo, la racionalización progresiva experimentada en la sociedad actual (conformada por diferentes configuraciones estructurales: familia, Estado, economía, etc.) propicia que los individuos se alejen del mundo de la vida, lo que, evidentemente, no es posible pues se encuentra de forma tácita.

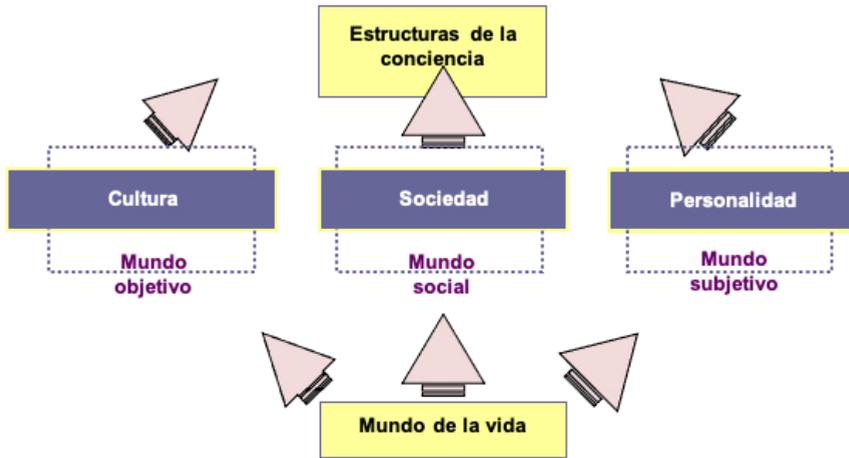
Con relación al término “cultura”, Habermas la define como un acervo de saber en que los participantes de la comunicación se abastecen de interpretaciones para entenderse sobre algo en el mundo. La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presentan se relacionan con los estados ya existentes del mundo; esta continuidad y coherencia tiene su medida en la racionalidad del saber aceptado como válido.

Respecto a la “sociedad”, se refiere a ella como el conjunto de ordenaciones legítimas a través de las que los participantes regulan su pertenencia a grupos sociales, con lo que se asegura la solidaridad. Como en el caso anterior, aquí también la integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas queden conectadas con los estados del mundo ya existentes, pero, a diferencia de la cultura, se trata aquí del *espacio social*.

En cuanto a la “personalidad”, para Habermas es el conjunto de competencias que confieren al sujeto capacidades de lenguaje y acción, esto es, capaz de tomar parte en procesos de entendimiento.

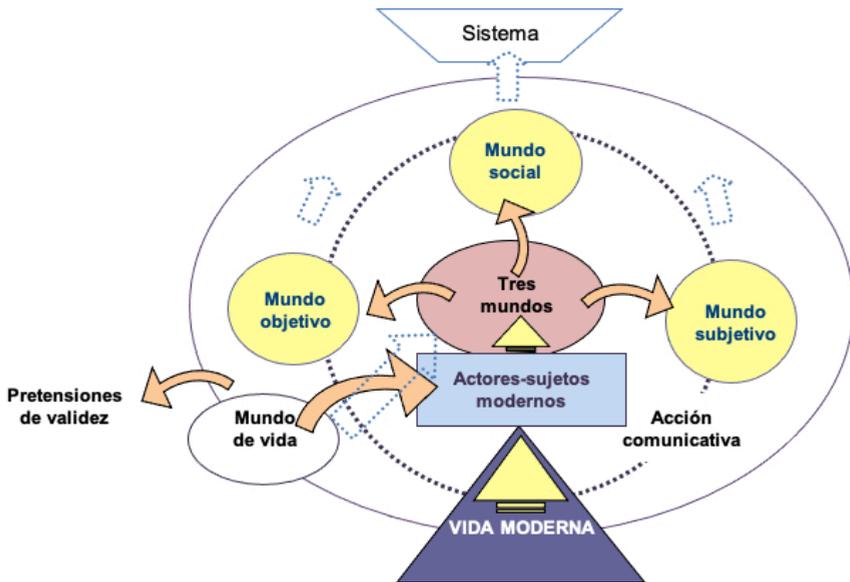
Para Habermas es necesario retomar el concepto de mundo de la vida, pues como participantes de una racionalidad comunicativa que conduce a un acuerdo motivado racionalmente por pretensiones de validez (susceptibles a crítica), entablamos relación con el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, y estos no pueden ser confundidos con el *mundo de la vida*, ya que es la condición de posibilidad para que aquellos existan. El mundo de la vida impone también las condiciones de validez o de racionalidad del discurso mediante la búsqueda de la razón en la práctica comunicativa, como se visualiza en los siguientes esquemas.

Figura 2. El mundo de la vida y su relación con las estructuras de la conciencia (Habermas, 2002)



Fuente: elaboración propia.

Figura 3. Mundo de la vida, mundo objetivo, mundo social y subjetivo: relaciones entre actor y mundo en las acciones sociales (Habermas, 2002)



Para complementar lo representado en los esquemas anteriores, recordemos que el mundo objetivo se asocia con la esfera de valor de la ciencia, mientras que el mundo social tiene relación con la esfera de valor de la moralidad (sociedad) y, por último, Habermas asocia el mundo subjetivo con el arte o con el elemento expresivo (personalidad) (véanse figuras 2 y 3).

El pensamiento de Husserl es un referente en los planteamientos de Habermas, como con el concepto de mundo de vida, le permite innovar en un horizonte de interpretación diferente, así como reinterpretar las categorías y los planteamientos husserlianos respecto al lenguaje y la comunicación. (García, 2000) “Habermas busca en Husserl ideas para diagnosticar las patologías de nuestra época, las raíces de la crisis cultural y las hipertrofias de la racionalidad objetivo-instrumental”. (García, 2000, p. 319)

Habermas utiliza el concepto fenomenológico de mundo de la vida, pero sustituye el modelo de la filosofía de la conciencia por el de la acción comunicativa, lo que le permite reducir los problemas originados en la relación sujeto-objeto. Este cambio de paradigma implica dos cosas: “1ª. Una reconversión semántica, consistente en que éste, el mundo de la vida, adquiere un nuevo significado en función del nuevo contexto de sentido en el que se ubica; 2ª. Mantenimiento, no obstante, del rol *a priori* trascendental concreto que ya le había atribuido la Fenomenología, si bien en un diferente sistema de significación”. (García, 2000, p. 329)

El concepto de mundo de la vida de Habermas es a la vez fenomenológico y sociológico, capaz de ejercer la función constituyente del sentido de la acción y del lenguaje; representa el punto de vista de los sujetos que actúan en sociedad, mientras que el sistema del mundo de la vida implica una perspectiva externa, la de un observador. En el análisis de los sistemas, Habermas toma en cuenta la interconexión de las acciones, así como su significado funcional y su contribución al mantenimiento del sistema. Cada uno de sus principales componentes —la cultura, la sociedad y la personalidad— tienen sus elementos correspondientes en el sistema. La producción cultural, la integración social y la formación de la personalidad *tienen lugar en el nivel del sistema*.

El sistema tiene sus raíces en el mundo de la vida, pero en última instancia, desarrolla sus propias características estructurales. Entre ellas figuran la familia, la judicatura, el Estado y la economía. A medida que estas estructuras evolucionan el mundo de la vida se distancia cada vez más y al igual que aquí, la racionalización

en el sistema implica una diferenciación progresiva y mayor complejidad. La autosuficiencia de estas estructuras también aumenta: cuanto más poder tienen, más y más capacidad de gobierno ejercen sobre el mundo de la vida. En otras palabras, estas estructuras racionales, en lugar de aumentar la capacidad de comunicación y lograr la comprensión, amenazan esos procesos, al ejercer control externo sobre ellos.

Al parafrasear a Habermas tenemos que el mundo vital (*Lebenswelt*) o mundo de la vida es un conjunto de las formas de vida dentro de las que se desarrolla la conducta cotidiana y actúa como contrapeso de las posibilidades intrínsecas del desacuerdo. Según la fenomenología, el mundo vital es el universo que se da por supuesto en la actividad social cotidiana y los modos establecidos de hacer las cosas. Aquí Habermas hace una conexión con Weber, en el sentido de que la formación de las diferentes concepciones del mundo al separarse del mundo vital, “[...] consolida la conducta de la vida racional en tanto en cuanto éstas reúnen ciertas condiciones” (Weber en Giddens, 1995, p. 164); recordemos que Weber caracteriza la acción según las metas a las que se dirige: racional-teológica (orientada por la utilidad), racional axiológica (orientada por valores), afectiva (metas emocionales) o tradicional (categoría residual, ya que en principio no está posteriormente determinada). Este modelo es planteado por Weber, en primera instancia, no para la acción social (interacción social), sino para acciones monológicas (no dialógicas), por lo que se mide en relación con medios-fines, y es la que predomina ante una dominación burocrático-racional.

b. Racionalidad y racionalidad comunicativa

Para Habermas, la racionalidad no tiene tanto que ver con el conocimiento y su adquisición, sino con el modo en que los sujetos capaces de lenguaje y de acción hacen uso de él y, por tanto, están más cerca del mundo de vida.

Racionalidad refiere a las acciones dirigidas a la consecución de un determinado fin (las acciones resolutorias de problemas); pero quizá refiera también a la racionalidad de un comportamiento inducido por estímulos o a la racionalidad del cambio de estado de un sistema. Tales reacciones se interpretan como soluciones de problemas.

Por tal razón, el concepto de racionalidad se desarrolla en dos direcciones:

- 1) por un lado implica la utilización de un saber proposicional en acciones teológicas (racionalidad cognitiva-instrumental), que a través del empirismo ha dejado una profunda impronta en la auto-comprensión de la modernidad; en este sentido, para Habermas podremos llamar “racional” a una persona que en el ámbito de lo cognitivo-instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia; solo que esa racionalidad permanece contingente si no se vincula con la capacidad de aprender de los desaciertos, de la refutación de hipótesis y del fracaso de las intervenciones en el mundo. Llamamos racional a una persona que puede justificar sus acciones recurriendo a las ordenaciones normativas vigentes, pero, sobre todo, llamamos racional a aquel que en medio de un conflicto normativo actúa con lucidez, no se deja llevar por sus pasiones ni se entrega a sus intereses inmediatos, sino que se esfuerza por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y consensual. (Habermas, 2002)
- 2) En otro sentido, se refiere el concepto de racionalidad en su acepción comunicativa, respecto a un saber proposicional de actos del habla. Se trata de un concepto de racionalidad más amplio que se enlaza con la vieja idea de logos. Este concepto al que Habermas llama “racionalidad comunicativa” posee connotaciones que se remontan a la capacidad de unir sin coacciones y de generar consenso mediante el habla argumentativa, en la que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y, merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada, se aseguran de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas. (Habermas, 2002)

Habermas menciona que en esta racionalidad comunicativa, la racionalidad de las emisiones o manifestaciones de un participante son evaluadas por las relaciones internas que entre sí guardan el contenido semántico (relación entre la forma en que se estructura una emisión y su contenido, entre lo significante y el significado), las condiciones de validez (referidas a verdad, veracidad, comprensibilidad, etc.) en que basan estas emisiones, y las razones que se alegan a favor en caso necesario; esas condiciones de validez, pueden ser en favor de la verdad del enunciado o de la eficacia de la regla de acción. Los presupuestos de racionalidad de las emisiones o manifestaciones son el saber falible que guarda relación con el mundo objetivo y

la susceptibilidad de un enjuiciamiento objetivo por observadores para los que la pretensión de validez habrá de tener el mismo significado que para el sujeto actor de manifestación o emisión alguna. Por tanto, racionales serán las emisiones y las personas de las que cabe esperar dichas manifestaciones; la racionalidad comunicativa dependerá entonces de la fiabilidad que el saber en cuestión encarna (y que es susceptible de crítica), y de que se pueda poner en duda la verdad de una afirmación o el éxito de una acción. En ambos casos, la crítica refiere una pretensión que los sujetos agentes necesariamente han de vincular a sus manifestaciones para que puedan ser efectivamente lo que quieren ser: una afirmación o una acción teleológica. (Habermas, 2002) En el sentido fenomenológico, el concepto de racionalidad se dirige hacia la consecución de un propósito o a la resolución de un problema, por tanto, las manifestaciones racionales tienen el carácter de acciones plenas de sentido e inteligibles en su contexto, con las que el actor se refiere a algo en el mundo objetivo. Por ello, para conceptualizar la racionalidad, y en especial la racionalidad comunicativa, Habermas no parte simplemente del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, sino que convierte este presupuesto en problema, y se pregunta por las condiciones bajo las que se constituyen para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo. El mundo solo gana objetividad por el hecho de ser reconocido y considerado como uno y el mismo por una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción, a partir del mundo de la vida.

Si la racionalidad de las personas se mide por el éxito de las intervenciones dirigidas a la consecución de un propósito, basta con exigir que elijan entre las alternativas y controlen las condiciones (algunas) del entorno. Pero si su racionalidad se mide por el buen suceso de los procesos de entendimiento, entonces no basta con recurrir a tales capacidades. En los contextos de acción comunicativa solo puede ser considerado capaz de responder por sus actos aquel que sea capaz, como miembro de una comunidad de comunicación, de orientar su acción por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas.

Un grado alto de racionalidad comunicativa expande, dentro de una comunidad de comunicación, las posibilidades de coordinar las acciones sin recurrir a la coerción y de solventar consensualmente los conflictos de acción. Podemos decir así que la racionalidad de aquellos que participan de esta práctica comunicativa se mediría por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones o emisiones *en las circunstancias apropiadas*. La racionalidad inmanente a la práctica

comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo o por el uso estratégico del poder. Para Habermas el concepto de racionalidad comunicativa hace referencia a una conexión sistemática de pretensiones universales de validez y tiene que ser adecuadamente desarrollado por medio de una teoría de la argumentación. (Habermas, 2002) La racionalidad se entiende como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción, y ya no solo como una cuestión vinculada a un fin instrumental. Puede manifestarse en formas de comportamiento para las que, en cada caso, existen buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo, lo que es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, al menos implícitamente, están vinculadas a pretensiones de validez⁹ (o a pretensiones que guarden una relación interna con una pretensión de validez susceptible de crítica).

[...] La racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, al menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez. (Habermas, 2002, pp. 38-43)

Con base a lo anterior se observa que el concepto de racionalidad comunicativa remite, en primera instancia, a las diversas formas de desempeño discursivo de *pretensiones de validez* (por eso habla Wellmer también de racionalidad ‘discursiva’), y en segunda, a las relaciones que los participantes entablan en su acción comunicativa con el mundo al reclamar validez para sus manifestaciones o emisiones.

⁹ Es preciso recordar que la definición de “pretensiones de validez” se abordará más adelante; sin embargo, como ya se ha dejado entrever, según Habermas, las emisiones o manifestaciones de los actores deben basarse en *pretensiones de validez*, que para Habermas se considera como la equivalencia de que se cumplen ciertas condiciones (verdad, veracidad, inteligibilidad y rectitud).

c. Argumentación

Habermas llama *argumentación* al habla en que los participantes dialogan sobre las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recusarlas por medio de argumentos.

Una argumentación contiene razones conectadas de forma sistemática con la pretensión de validez de la manifestación problematizada. La fuerza de una argumentación se mide en un contexto sin coacción por la pertinencia de las razones. Esta se pone de manifiesto, entre otras cosas, cuando la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso, esto es, cuando es capaz de motivarlos a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. Sobre este trasfondo podemos juzgar también la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y de acción, según sea su comportamiento. Para parafrasear a Habermas, cualquier participante en una argumentación demuestra su racionalidad, o la falta de ella, derivado de la manera en que actúa y responde a las razones que se le ofrecen en pro o en contra de lo que está en litigio.

Si se muestra abierto a los argumentos, o bien reconoce la fuerza de esas razones, o trata de replicarlas, en tales casos se está enfrentando a ellas de forma racional; pero si se muestra sordo a los argumentos o ignora las razones en contra o las replica con aserciones dogmáticas, en ningún caso estará enfrentándose racionalmente a las cuestiones. (Habermas, 2002)

A la susceptibilidad de fundamentación de las manifestaciones racionales responde, por parte de las personas que se comportan racionalmente, la disponibilidad a exponerse a la crítica y, en caso necesario, a participar formalmente en las argumentaciones. En virtud de esa susceptibilidad de crítica, las manifestaciones racionales son también *susceptibles de corrección*. Podemos corregir las tentativas fallidas si logramos identificar los errores que hemos cometido.

El concepto de *fundamentación* está íntimamente unido al de *aprendizaje*. También en los procesos de aprendizaje la argumentación juega un papel importante. El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción es reconocida de hecho y puede justificarse imparcialmente es el *discurso práctico*, la forma de argumentación en la que el tema es pretensiones de rectitud normativa.¹⁰ Todo examen

¹⁰ La pretensión de rectitud tiene que ver, según Habermas, con la relación intersubjetiva que implica la aceptación de una norma que rige la relación de comportamiento entre hablante y oyente como condición indispensable para toda comunicación.

explícito de pretensiones de validez controvertidas requiere una forma más exigente de comunicación, que satisfaga los presupuestos propios de la argumentación.

En conclusión, las argumentaciones hacen posible un comportamiento que puede considerarse racional en un sentido especial, a saber, aprender de los errores una vez que se han identificado. La susceptibilidad de crítica y de fundamentación de las manifestaciones hace posible vincular la argumentación con los procesos de aprendizaje por los que adquirimos conocimientos teóricos y visión moral, ampliamos y renovamos nuestro lenguaje evaluativo y superamos autoengaños y dificultades de comprensión.

El habla argumentativa, como proceso, trata de una forma de comunicación no frecuente y rara, porque se trata, precisamente, de una forma de comunicación que se aproxima a condiciones ideales. En este sentido, Habermas trata de explicitar los presupuestos comunicativos generales de la argumentación, entendiéndolos como determinaciones de una situación ideal de habla. Esa propuesta puede resultar no satisfactoria en sus detalles, pero para Habermas, la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente debe satisfacer en la medida en que cree entrar de forma genuina en una argumentación, parece correcta. Todos los participantes en la argumentación tienen que presuponer que la estructura de su comunicación excluye coacción, ya provenga de fuera de ese proceso de argumentación, ya nazca del proceso mismo. Desde esta perspectiva, la argumentación puede entenderse como una continuación con otros medios, ahora de tipo reflexivo, de la *acción orientada al entendimiento*.

Cuando se considera a la argumentación como *procedimiento* se trata de una forma de interacción sometida a una regulación especial. El proceso discursivo de entendimiento está regulado de tal modo que asemeja una división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes, en la que los implicados tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y, exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptan una actitud hipotética, examinan con razones, y solo con ellas, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente.

Finalmente, la argumentación tiene también por objeto *producir argumentos* pertinentes, que convengan en virtud de sus propiedades intrínsecas, con las que aceptar o rechazar las pretensiones de validez. Los argumentos son los medios por los que puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por lo pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión quizá se transforme en saber. (Habermas, 2002)

Es necesario plantear la posibilidad de que los actores de emisiones y manifestaciones posean diferentes elementos para construir estas argumentaciones y hacerlas asequibles al otro actor con quien se desea compartir un entendimiento discursivo, por ejemplo, la “retórica”, que se ocupa de la argumentación como *proceso* (recursos aplicados en distintos niveles de la construcción de un discurso ya sea lingüístico o gráfico con fines persuasivos, estéticos y/o investigativos); la dialéctica de los *procedimientos* pragmáticos de la argumentación (en donde los actores presentan y discuten planteamientos desde sus perspectivas, tesis y contra-tesis con respecto a un mismo tema de forma crítica), y la lógica de los *productos* de la argumentación (principios de la demostración e inferencia). Y efectivamente, según sea el aspecto desde el que consideremos la argumentación, las estructuras que en ella descubrimos son *distintas*: las estructuras de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad; las estructuras de una competición, ritualizada, por los mejores argumentos y, finalmente, las estructuras que definen la forma interna de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí. Desde ninguno de estos aspectos analíticos por separado puede desarrollarse suficientemente la idea que el habla argumentativa lleva en su seno. Respecto al proceso de vinculación de las argumentaciones, este estaría caracterizado por la intención de convencer a un *auditorio universal* y de alcanzarlo para la manifestación de un asentimiento general. Con todo, las argumentaciones se distinguen según el *tipo de pretensión* que el proponente trata de defender y las pretensiones varían según los contextos de acción. (Habermas, 2002)

La diversidad de los contextos referidos en que se presentan argumentaciones puede ser sometida a un análisis funcional y reducida a unos cuantos ‘campos sociales’. A estos corresponden diferentes tipos de los argumentos aducidos que deben exponerse de modo ordenado y pertinente para que las pretensiones originales sean sometidas a crítica de una forma racional y abierta a todos los implicados. Solo entendemos la fuerza básica de los argumentos médicos, por ejemplo, en la medida en que entendemos lo que es la medicina misma. Y lo mismo cabe decir de los negocios, de la política y de cualquier otro campo. (Habermas, 2002)

En todos estos campos de la actividad humana, el razonamiento y la argumentación tienen su lugar como elementos centrales dentro de una empresa humana más amplia. Para subrayar este rasgo —el hecho de que todas estas actividades pongan su confianza en la alegación y evaluación crítica de razones y argumentos— nos referiremos a todas

como empresas racionales. Si esto es así, la teoría de la argumentación ha de hacer frente a obligaciones notables en lo que a demostración se refiere.

d. Pretensiones de validez

En la TAC, Habermas establece un concepto medular, las pretensiones de validez. Una *pretensión de validez* es la afirmación de que se cumplen las condiciones que hacen válida una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante plantea su pretensión de validez implícitamente que si lo hace de manera explícita, el oyente puede aceptar la pretensión, rechazarla, o dejarla en suspenso por el momento. “Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven de su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo”. (Habermas, 2002, p. 63) En este sentido, Habermas menciona que el entendimiento es el elemento que coordina la acción y significa que los participantes en la interacción se ponen de acuerdo respecto a la validez que pretenden para sus emisiones o manifestaciones, es decir, a través de un reconocimiento de las mismas de forma intersubjetiva.

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de proceso de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión [...] el actor que en el sentido indicado se oriente al entendimiento, tiene que plantear explícitamente con su manifestación tres pretensiones de validez, a saber: la pretensión —de que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se “menciona”); —de que el acto del habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta, es legítimo) y, —de que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa. (Habermas, 2002, pp. 143-144)

El hablante pretende, entonces —parafraseando a Habermas—, “verdad” para los enunciados o presuposiciones de existencia, “rectitud” para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de estas, y “veracidad” para la manifestación de sus vivencias subjetivas, en las que los propios actores son los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, rectitud y veracidad.

Una pretensión de validez puede ser planteada por un hablante frente a (por lo menos) un oyente. De ordinario esto ocurre implícitamente. El hablante al pronunciar una oración plantea una pretensión que, si se hiciera explícita, podría adoptar la forma siguiente: “es verdadero que p ”, “es correcto que a ”, o también, “pienso realmente lo que digo al pronunciar s aquí y ahora”, donde p representa un enunciado, a la descripción de una acción y s una oración de vivencia. Una pretensión de validez equivale a la afirmación de que se cumplen las *condiciones de validez* de una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante la plantea implícitamente que si lo hace de manera explícita, si la acepta, la rechaza, o la deja en suspenso. (Habermas, 2002)

El modo fundamental de estas manifestaciones se determina por las pretensiones de validez que implícitamente llevan asociadas la verdad, la rectitud, la adecuación o la inteligibilidad (o corrección en el uso de los medios de expresión). A estos mismos modos conduce también un *análisis de enfoque semántico de las formas de enunciados*: a) las oraciones descriptivas que, en el sentido más lato sirven a la constatación de hechos, pueden ser aseveradas o negadas bajo el aspecto de verdad de una proposición; b) las oraciones normativas u oraciones de deber que sirven a la justificación de acciones, bajo el aspecto de rectitud (o de “justicia”) de una forma de actuar. c) Las oraciones evaluativas (los juicios de valor) que sirven a la valoración de algo, bajo el aspecto de adecuación de los estándares de valor (o bajo el aspecto de lo “bueno”). d) Las explicaciones de reglas generativas que sirven a la explicación de operaciones como hablar, clasificar, calcular, deducir, juzgar, etc., bajo el aspecto de inteligibilidad o corrección formal de las expresiones simbólicas. (Habermas, 2002)

Ahora bien, la argumentación es algo que solo puede aclararse al recurrir a las condiciones del desempeño discursivo de pretensiones de validez. Como los enunciados descriptivos, normativos, evaluativos, explicativos y, por lo demás, también los expresivos, son diferentes, esto implica que con la forma de los enunciados cambia también, de modo específico, el *sentido de la fundamentación*. La fundamentación de enunciados descriptivos significa la demostración de la existencia de estados de cosas; la fundamentación de enunciados normativos, la aceptabilidad de acciones o

de normas de acción; la fundamentación de enunciados evaluativos, la demostración de la preferibilidad de estos o aquellos valores; la fundamentación de enunciados expresivos, la transparencia de las autopresentaciones, y la fundamentación de enunciados explicativos, la demostración de que las expresiones simbólicas han sido correctamente generadas. (Habermas, 2002)

Tabla 1. Pretensiones de validez, a partir de las definiciones de tac de Jürgen Habermas (2002)

PRETENSIÓN DE VALIDEZ	DEFINICIÓN
Verdad	Pretensión vinculada a los enunciados afirmativos. El enunciado que se hace es verdadero (o bien, que en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando este no se afirma sino solo se menciona).
Veracidad	La intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que piensa. La veracidad exige depositar la fe o la confianza en que quien habla (emisor) está diciendo la verdad.
Rectitud	Tiene que ver con la relación intersubjetiva que implica la aceptación de una norma que rige la relación de comportamiento entre hablante y oyente. La elección de la norma adecuada es condición indispensable para la comunicación.
Inteligibilidad	Se refiere a la posibilidad de que una emisión sea entendible para los demás; es decir, intelegible, que pueda darnos suficiente información de lo que se trata de decir para facilitar la interpretación (como base de la comunicación, exige el grado mínimo de entendimiento).

Fuente: elaboración propia.

El sentido de las correspondientes pretensiones de validez puede explicitarse al especificar en términos de la lógica de la argumentación las condiciones en las que puede hacerse, en cada caso, semejante demostración. Habermas señala dos restricciones que tienen importancia para una teoría sobre las pretensiones de validez: “[...] no *sólo* las emisiones comunicativas contienen, y no *todas* las pretensiones

de validez contenidas en las emisiones comunicativas tienen una conexión directa con las correspondientes formas de argumentación”. (Habermas, 2002, p. 66) En cuanto se diferencian sistemas culturales de acción, como son la ciencia, el derecho y la moral, las argumentaciones a las que la institucionalización de esos sistemas da continuidad —argumentaciones, pues, realizadas ahora por expertos—, se refieren a esas *pretensiones de validez de nivel superior* que ya no van ligadas a manifestaciones comunicativas sueltas, sino a objetivaciones culturales, como las obras de arte, las normas morales y jurídicas, o las teorías científicas.

En este plano del saber culturalmente acumulado y objetivado se mueven asimismo las tecnologías y estrategias, en las que el saber teórico o el saber en que se asienta el ejercicio de las profesiones queda organizado en la perspectiva de determinadas relaciones con la práctica, como son la medicina, la atención sanitaria, la técnica militar, la dirección de empresas, etc. (Habermas, 2002, pp. 66-67)

Pese a esta diferencia de nivel, el análisis de las emisiones o manifestaciones sueltas que se hacen con intención comunicativa, sigue siendo un punto de partida heurísticamente fecundo para la sistematización de pretensiones de validez, ya que en el plano de las objetivaciones culturales no aparece ninguna pretensión de validez que no aparezca también en las emisiones comunicativas.

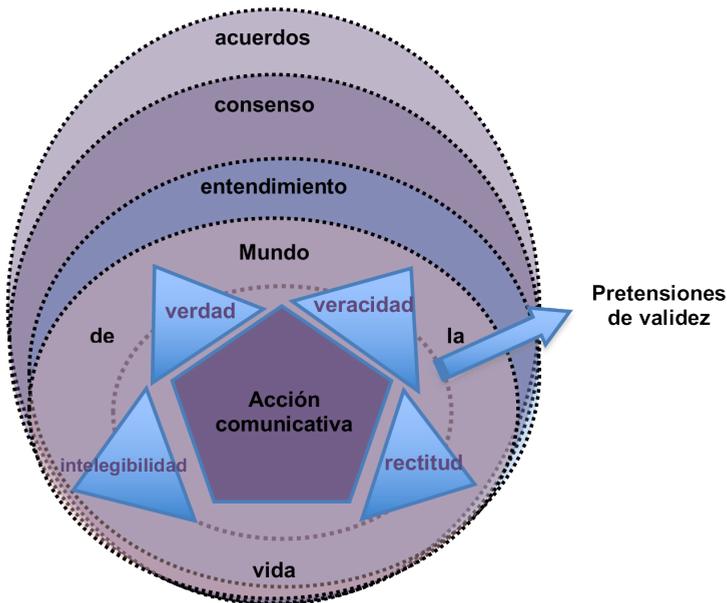
Las pretensiones de validez están sometidas a la crítica, al estar conformadas por conceptos formales de mundo, un mundo idéntico en principio para todos los observadores, o bien, compartido por los integrantes de un grupo y en el que las pretensiones de validez exigen una postura racional por parte del oponente.

Los actores que plantean pretensiones de validez tienen que renunciar a prejuizar, en lo que al contenido se refiere, la relación entre lenguaje y realidad, entre los medios de comunicación y aquello sobre lo que la comunicación versa. Bajo el presupuesto de conceptos formales de mundo y de pretensiones universales de validez, los contenidos de la imagen lingüística del mundo tienen que quedar desgajados del orden mismo que se supone al mundo. (Habermas, 2002, pp. 79-80)

En sus operaciones interpretativas, los miembros de una comunidad de comunicación deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en el mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado problemáticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo.

[...] la racionalización del mundo de la vida puede caracterizarse ante todo en la dimensión “acuerdo normativamente adscrito” *vs.* “entendimiento alcanzado comunicativamente”. Cuanto más sean las tradiciones culturales las que de antemano deciden qué pretensiones de validez, cuándo, dónde, en relación con qué, por quién y frente a quién tienen que ser aceptadas, tanto menor será la posibilidad que tienen los propios participantes de hacer explícitas y someter a examen las razones potenciales en que basan sus tomas de postura de aceptación o rechazo. (Habermas, 2002, p. 105)

Figura 4. Pretensiones de validez en el contexto de las acciones dialógicas y el mundo de la vida para buscar el entendimiento, el consenso y los acuerdos



Fuente: elaboración propia.

e. Entendimiento

El concepto de entendimiento (*Verständigung*) remite a un acuerdo racionalmente motivado alcanzado entre los participantes, que se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica. Las pretensiones de validez (verdad preposicional, rectitud normativa y veracidad expresiva) caracterizan diversas categorías de un saber que se encarna en manifestaciones o emisiones simbólicas.

“Estas manifestaciones pueden analizarse más en detalle; por un lado, bajo el aspecto de cómo pueden fundamentarse, y, por otro, bajo el aspecto de cómo los actores se refieren con ellas a algo en el mundo”. (Habermas, 2002, p. 110) En los procesos de entendimiento partimos de aquellas *presuposiciones formales de comunidad o intersubjetividad* que no son necesarias para referirnos a algo en el mundo objetivo, idéntico para todos los observadores, o a algo en nuestro mundo social, que es un mundo intersubjetivamente compartido.

Las imágenes del mundo son esenciales para los procesos de entendimiento y socialización en que los participantes entran en relación, tanto con los órdenes del mundo social que les son comunes y con las vivencias del propio mundo subjetivo, como con los procesos que tienen lugar en el mundo objetivo.

Las imágenes del mundo no solo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, también en la socialización de los individuos. Según Habermas, las imágenes del mundo conforman y aseguran la identidad otorgando a las personas un conjunto de conceptos y suposiciones básicos que inciden en la identidad de los individuos y de los grupos sociales.

“Todo acto de entendimiento puede entenderse como parte de un proceso cooperativo de interpretación que tiene como finalidad la obtención de definiciones de la situación que puedan ser intersubjetivamente reconocidas.” (Habermas, 2002, pp. 103-104) En ese proceso los conceptos de los tres mundos (objetivo, subjetivo y social) ya mencionados, actúan como un sistema de coordenadas que todos suponen en común, en que los contextos de la situación pueden ser ordenados de suerte que se alcance un acuerdo acerca de qué es lo que los implicados pueden tratar en cada caso como un hecho o como una norma válida o como una vivencia subjetiva.

En este sentido conviene retomar el concepto de mundo de la vida como parte de los procesos de entendimiento, ya que al actuar comunicativamente, los sujetos se entienden al tener como contexto y referencia el mundo de la vida formado de

convicciones de fondo hasta cierto punto difusas, pero siempre aporéticas. Habermas considera las posibilidades del lenguaje para “negociar” definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos, lo que determina al lenguaje como medio de comunicación o acuerdo.

Al complementar las posibilidades del lenguaje para llegar a acuerdos, Habermas plantea que los actores en su acción comunicativa tienen como elemento de referencia su mundo de la vida, desde ahí configuran los conceptos de mundo y las pretensiones de validez como estructuras de su acción comunicativa sobre las que buscarán llegar a un acuerdo (Habermas, 2002), es por tanto, la acción comunicativa en sí y no la racionalidad instrumental la clave en los procesos sociales.

Sólo el concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento sin más abreviaturas, en que hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos. Este concepto interpretativo de lenguaje es el que subyace a las distintas tentativas de pragmática formal.¹¹ (Habermas, 2002, pp. 137-138)

En el modelo de acción comunicativa, el lenguaje es relevante desde la perspectiva pragmática, al usar oraciones orientadas al entendimiento; de modo reflexivo, esta perspectiva le proporciona a Habermas el sistema de reglas para que un actor se exprese lingüísticamente en cualquier contexto basándose en las pretensiones de validez ya mencionadas. Todo proceso de entendimiento tiene así, un lugar en la base de una precomprensión construida culturalmente. El entendimiento es entonces el mecanismo de coordinación de la acción, ajusta los planes de acción y las actividades de los actores para que puedan constituir una interacción. “El lenguaje es un medio de comunicación que sirve al entendimiento, mientras que los actores,

¹¹ La pragmática considera los factores extralingüísticos que condicionan el uso del lenguaje, esto es, todos aquellos factores a los que no se hace referencia en un estudio puramente formal. Si bien los lingüistas se han centrado, casi siempre, en el análisis del sistema lingüístico, desde el enfoque de la filosofía del lenguaje el interés gira en torno a cuestiones como las relaciones entre el lenguaje y el mundo, esto es, entre lo lingüístico y lo extralingüístico, entre el lenguaje y el pensamiento; se centra en nociones como el significado, la referencia, la verdad, el uso del lenguaje (o pragmática), el aprendizaje y la creación del lenguaje, su entendimiento, entre otras.

al entenderse entre sí para coordinar sus acciones, persiguen cada uno determinadas metas.” (Habermas, 2002, p. 145) Es así que, la *comprensión*, por ejemplo, de una manifestación simbólica, exige esencialmente la participación en un proceso de *entendimiento* a partir de la acción comunicativa mediada por el lenguaje simbólico.

f. Consenso

Todo consenso descansa sobre un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, para ello hay que suponer que los sujetos que actúan comunicativamente son *capaces de criticarse recíprocamente*.

“Los procesos de entendimiento tienen como meta un consenso que descansa en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez.” (Habermas, 2002, p. 190). El consenso se produce sobre la base de la coacción del mejor argumento; es decir, el consenso deriva de la aceptación del locutor que tiene una motivación racional proveniente de la garantía de poder dar razones, lo que motiva el consenso es la aceptación del oyente de las pretensiones de validez propuestas por el locutor. El consenso, por tanto, no se refiere a no disentir, sino a estar dispuesto a aceptar el mejor argumento que permita llegar al acuerdo y, por tanto, al consenso.

El lenguaje es un medio que transmite valores culturales, es portador de un consenso que simplemente queda ratificado con cada nuevo acto de entendimiento basado en una relación dialógica. “Son los propios actores los que buscan un consenso y lo someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla, por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con su manifestación, por el otro” (Habermas, 2002, p. 144), recordemos que ya se mencionaron los tres mundos referidos: objetivo, subjetivo y social.

El que todo consenso normativamente alcanzado genere una comunidad intersubjetiva que cubre tres planos distintos: el de un acuerdo normativo, el de un saber preposicional compartido, y el de una mutua confianza en la sinceridad subjetiva de cada uno, es algo que a su vez puede explicarse al recurrir a las *funciones del entendimiento lingüístico*; según Habermas, las acciones sociales que quedan coordinadas a través del entendimiento y que determinan las condiciones del consenso son las que indican cómo han de racionalizarse las relaciones de

los participantes que permitirán una relación dialógica en la búsqueda del entendimiento de las manifestaciones o emisiones que derivarán, al final, en acuerdos. (Habermas, 2002)

Planteamientos fundamentales de la TAC

La tac se ha ido perfilando para ser una teoría de la democracia que contrasta con la Teoría Crítica, puesta por la posibilidad de experimentar otra forma de racionalidad en la modernidad mediante actos colectivos de entendimiento y de consensos en escenarios y comunidades de comunicación, en donde el núcleo moral de las oraciones lingüísticas está sustentado en las pretensiones de validez que contiene la propuesta y en las que los procesos de coordinación de dichos actos han de estar garantizados por las instituciones políticas.

De forma inicial es posible plantear que la tac conjunta sistémicamente los elementos conceptuales que hasta antes de su publicación se encontraban dispersos; a través de ella, Habermas propone una reconstrucción crítica de la racionalidad como base de la sociedad y una sociedad democrática, como elemento reivindicativo del ideal emancipatorio de la modernidad. Uno de los elementos base de la tac es sustituir la filosofía de la conciencia como paradigma del conocimiento, por una teoría de la comunicación, con una estructura dialógica del lenguaje como fundamento del conocimiento y de la acción capaz de dar salida a las cuestiones de la Teoría Crítica que no fueron resueltas, lo que proporcionará a las personas la posibilidad de intervenir en su medio social, al hacer uso de la teoría de la argumentación y las pretensiones de validez para llegar al entendimiento en la búsqueda de consensos en comunidades y escenarios ideales de comunicación.

Con el fin de llegar a los consensos que menciona Habermas y a escenarios ideales de comunicación, plantea que la comprensión moderna del mundo abre estructuralmente la posibilidad de adoptar actitudes objetivadas, ajustadas a una norma o expresivas hacia los tres mundos diferentes (objetivo, social o subjetivo), es decir, hacia los estados de las cosas, normas o experiencias subjetivas; asimismo, también nos permite variar estas actitudes con relación a los elementos de uno y el mismo mundo. Indica que debemos tratar de identificar aquellas relaciones que sean lo suficientemente productivas desde el punto de la adquisición de saber para permitir

el desarrollo de las esferas culturales de valor (ciencia, moralidad y arte); visualiza la interrelación no solo entre los mundos y las actitudes básicas, sino entre el resultado de estas, lo que deriva entonces en relaciones entre la *racionalidad cognitivo-instrumental*, la racionalidad *práctico-moral* y la *racionalidad expresivo-estética*; estas reflexiones llevan a Habermas a plantear las posibilidades de la racionalidad comunicativa, tomando en cuenta las acciones dialógicas que tengan como principio básico las pretensiones de validez y la argumentación.

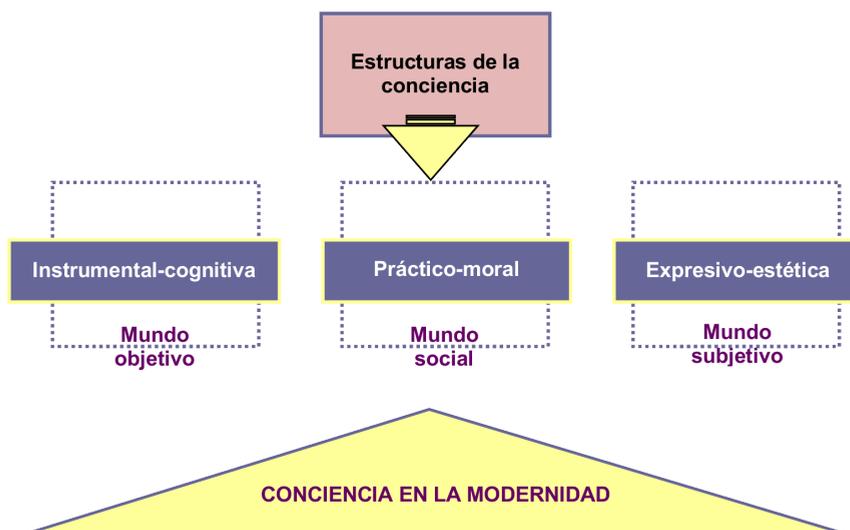
Si las esferas culturales de valor se caracterizan por una producción de saber continua y diferenciada según pretensiones de validez, y si la continuidad de tal producción de saber sólo puede asegurarse [...] por medio de un acoplamiento regenerativo de esos procesos de aprendizaje con formas institucionalmente diferenciadas de argumentación, entonces tiene que poder demostrarse que cada una de las esferas de valor [...] guarda relaciones plausibles con una de las formas típicas de argumentación que se especializan en una determinada pretensión universal de validez. (Habermas, 2002, p. 312)

Las tres esferas culturales de valor: ciencia (mundo cognitivo), moralidad (mundo moral) y arte (mundo expresivo) han de estar conectadas con los correspondientes sistemas de acción para asegurar una producción y suministro de saber especializados según pretensiones de validez, y a su vez, el potencial cognoscitivo habrá de pasar a la práctica comunicativa cotidiana para ser utilizado por los sistemas sociales de acción.

A través de lo anterior es posible cuestionar sobre la posibilidad real de una producción continua y acumulativa del conocimiento en algunos dominios, como el arte y la moralidad; sin embargo, Habermas deja entrever en su propuesta la necesidad de una organización democrática de la sociedad en la que el discurso práctico moral sea asegurado institucionalmente en las esferas públicas, cultural y política, e introduce el aspecto que ha trabajado con Otto Appel, la ética comunicativa.

Habermas propone el modelo basado en las estructuras modernas de la conciencia (cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo-estético), en las que sus sistemas de acción tienen que institucionalizarse, equilibrándose de tal modo que los órdenes de vida correspondientes sean lo suficientemente autónomos como para evitar su subordinación a las leyes intrínsecas de órdenes de vida heterogéneos, como se observa en el siguiente esquema.

Figura 5. Dimensiones de la conciencia estructuralmente posibles en la vida moderna, según planteamientos de Habermas



Fuente: elaboración propia.

Todo lo anterior tiene que ver con el problema de cómo se relaciona el mundo de la vida y el conocimiento del mismo. Habría que valorar si en realidad pueden ser productores de conocimiento aquellos dominios constituidos en actitudes diferentes y cómo es que podemos adoptar una actitud objetivadora respecto a realidades construidas de forma social; aquí de nuevo nos cuestionamos si en estos momentos son factibles esos escenarios de producción de conocimiento ante la influencia de un sinnúmero de factores contextuales, incluyendo los medios de comunicación en este mundo globalizado (web, redes sociales, etcétera).

Para Habermas, la racionalidad comunicativa posee connotaciones que se remontan a la experiencia de:

[...] la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa, en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas. (Habermas, 2002, p. 27)

Sin embargo, Habermas reconoce que: “Las formas de vida son totalidades [...], y éstas surgen en plural. Su coexistencia puede ocasionar fricción, pero esta diferencia no produce automáticamente su incompatibilidad”. (Habermas en Giddens, 1995, p. 308) Es una característica de la modernidad que nos acostumbramos a vivir con el disenso respecto a las cuestiones que admiten la “verdad”, sin embargo, estos disensos pueden considerarse oportunidades de aprendizaje (disputas argumentativas). “Cualquier comprensión mutua producida en la comunicación y reproducida en el mundo vital se basa en una reserva potencial de las razones que pueden desafiarse, razones que nos obligan a adoptar una postura racionalmente motivada de un sí o un no”. (Habermas en Giddens, 1995, p. 309)

Habermas explica que podemos observar que la ciencia, la moralidad y el arte no solo se han diferenciado entre sí, sino que también se comunican entre sí, “Pero dentro de los límites de cada cultura especializada, los diferentes momentos de la razón entran en contacto entre sí de tal modo que evitan violar la lógica interna de la forma dominante de argumentación especializada, bien sea en la verdad, en la exactitud normativa o en la armonía estética”. (Habermas en Giddens, 1995, pp. 331-332)

Lo expuesto nos permite contextualizar el porqué Habermas sostiene que pasar de la subjetividad a la intersubjetividad solo puede darse si se hace hincapié en el lenguaje, en la argumentación, y se pasa del paradigma de la conciencia al del entendimiento, aunque prevalece el cuestionamiento sobre si darse a entender significa para Habermas dejar a un lado el subjetivismo, para priorizar la interacción y las acciones para alcanzar un entendimiento sobre algo que lleve al consenso. A su vez nos permitirá adentrarnos en la ética del discurso habermasiano y el entendimiento lingüístico desde una perspectiva de la filosofía del lenguaje que descarga el principio moral como fundamento universal del proceso basado en la argumentación.

Para concluir este apartado y dar pauta al siguiente capítulo hemos de retomar entonces que la TAC debe llevarse a cabo desde la cotidianidad, de persona a persona, apelando a una serie de pretensiones de validez (comprensibilidad, verdad, veracidad y rectitud), y a la vez plantea que la única forma de mantener las relaciones sociales es la comprensión, pues se ha dejado de lado la esfera de los valores comunicativos. Recordemos que Habermas ha sido criticado en este sentido por algunos teóricos como Luhmann (1996), para quien al llegar al consenso, se agota la comunicación, así reconoce que el disenso es necesario. Es posible llegar a un consenso sin que esto sea lo más adecuado para la resolución de conflictos (se ahondará en estas preocupaciones

en el capítulo siguiente), para lo que reflexiona en torno de lo que denomina la ética comunicativa.

El pensamiento de Habermas es fundamental ante la crisis de la comunicación, ya que plantea la posibilidad de un camino diferente al de la racionalidad instrumental, misma que ha fallado al alejarnos del bienestar común, la justicia social y la paz duradera para todos los seres humanos. Como hemos visto, la modernidad ha traído consigo fenómenos que han marcado una posible crisis en la comunicación debido a que la racionalidad cognitivo-instrumental se ha impuesto y ha cosificado los ámbitos comunicativos de la vida, al tiempo que la falta de diálogo, acuerdos, consenso y entendimiento entre los individuos ha traído consecuencias que fracturan y debilitan las relaciones sociales, esto deriva en la dificultad para construir objetivos, proyectos y acciones comunes que den solución sin violencia a los conflictos, el análisis que se hará en el capítulo III nos permitirá dilucidar cómo es que Habermas desarrolla su propuesta mediante la interpretación racional, los tipos de acción, las expresiones simbólicas, la argumentación, así como la acción y la ética comunicativas, por lo que podemos adelantar que la conceptualización de la comunicación ha de visualizarse desde la perspectiva de personas y modos de comunicación, y no solo de medios y mensajes, es decir, hay que verla en términos de sujetos y no de objetos.

JÜRGEN HABERMAS: ¿CRISIS DE LA MODERNIDAD COMO CRISIS DE LA COMUNICACIÓN?

INTRODUCCIÓN

Habermas, marcado por la teoría crítica, plantea un pensamiento conciliador no posmoderno y establece que falta un camino por explorar en la modernidad: la racionalidad comunicativa. A través de su propuesta planteada en la TAC presenta una alternativa para el sostenimiento de las relaciones sociales que se han deteriorado a raíz de algunas características y patologías en la modernidad, recordemos que en el primer apartado de este trabajo se vertieron algunas reflexiones acerca de quienes han estudiado a fondo la modernidad, y han servido de marco de referencia para Jürgen Habermas, entre ellos Georg Simmel, Max Weber y algunos representantes y fundadores de la Escuela de Fráncfort.

En la modernidad el tejido social se ha fragmentado debido al predominio de la racionalidad cognitivo-instrumental, lo que ha dado lugar a fenómenos como el individualismo exacerbado, el predominio de la economía monetaria y las mercancías, la pérdida del valor de uso, el culto al consumo, el énfasis en alcanzar los fines sin importar los medios y algunas otras patologías analizadas también por Simmel, como la neurastenia, el desinterés, la falta de solidaridad, la avaricia y la codicia, entre otras. Derivado del análisis y la lectura que hace Habermas de la modernidad, determina que se genera una crisis al debilitarse esas relaciones sociales, observa la necesidad de rescatar la vida social mediante otra forma de racionalidad que permita llegar al entendimiento a través de relaciones dialógicas en igualdad de condiciones. (Habermas, 1981)

Si tomamos en cuenta esta visión habermasiana, experimentar solo la forma de racionalidad instrumental (tecnología-ciencia) ha provocado fallas en el tejido social; Habermas considera que se debe regresar a los valores desechados ante el predominio de esta razón. Si bien la modernidad trajo consigo avances en tecnología, formas de producción y reproducción masiva con eficacia, también se ha hecho hincapié en aspectos relacionados con el culto al número, al considerar que a través de la tecnología y la ciencia todo puede ser alcanzable, lo que reduce el espacio moral que

el individuo debe asumir y experimenta una responsabilidad menor ante el estado de cosas. Por ello Habermas busca en su TAC re-establecer la consideración del otro en escenarios de comunicación basados en pretensiones de validez con el objetivo de lograr el entendimiento, el consenso y los acuerdos.

Con base en lo anterior y en los objetivos de este proyecto, en este apartado nos adentraremos en los planteamientos que Habermas hace en la TAC respecto a la racionalidad, la acción comunicativa y la ética del discurso, como alternativa a la crisis de la modernidad. Al tiempo que revisaremos los elementos para determinar por qué se considera que la crisis de la modernidad es una crisis de la comunicación. Se busca retomar aquellos elementos en los que Habermas basa sus propios conceptos de la TAC, en primera instancia, todas aquellas reflexiones y convergencias de los teóricos de la modernidad, mismos que Habermas analiza y le sirven de antecedente para su teoría.

ACOTACIONES A LA TAC

El contexto de un mundo globalizado en donde se observa una creciente destrucción del medio ambiente como producto del progreso técnico-científico, los ecoconflictos violentos, las guerras, el predominio de la economía monetarista, la brecha creciente de desigualdades, el exacerbado consumo y la cultura de masas que acompañaron al siglo XX, dan a Habermas la pauta para reflexionar acerca de los presupuestos de la modernidad, el origen de su crisis y contradicción, para ello plantea una alternativa a través de la TAC, en la que refleja los fundamentos teóricos de la praxis de la racionalidad y la acción comunicativa, busca el mantenimiento de un sistema social basado en el entendimiento, en el consenso y los acuerdos en espacios de comunicación dialógica, de intersubjetividad (es decir, espacios de comunicación entre sujetos), en los que la interacción es medida por el lenguaje, un lenguaje estructurado mediante la argumentación y reforzado por el principio básico de pretensiones de validez (verdad, veracidad, intelegibilidad y rectitud).

Aunque la productividad científica y tecnológica puede ser positiva cuando se toma como medio y no como fin, vemos que en la modernidad la tendencia es la productividad a costa del ser humano. La modernidad trajo consigo, en general, la pérdida del interés por las interacciones entre los seres humanos, por la alteridad y,

por consiguiente, una falta de comunicación, de diálogo y de acuerdos en los que prevalecen las “verdades absolutas” y los intereses personales, buscan los propios fines y evaden las consecuencias de los medios con los que se cumplen.

La lectura de las tramas y la interacción social en las grandes ciudades exagera el individualismo derivado, entre otras cosas, del carácter ilimitado y extensivo que el sujeto moderno ha dado al dinero; así como su aislamiento ante la rutina, la fluidez y la vida apresurada en las grandes urbes, todas estas condiciones han generado una crisis de las relaciones sociales. Asimismo, nos enfrentamos al consumo masivo y desmesurado que nos impele a buscar estimulaciones, sensaciones y satisfacciones siempre nuevas, ante el bombardeo constante de imágenes y objetos que nos rodean, lo que enfatiza algunas patologías, como ya hemos mencionado.

El sujeto moderno se identificó con el aprendizaje del pensamiento racional al resistirse a las presiones de la costumbre. Si recordamos a Touraine, se ha identificado a la modernidad de forma única con la racionalización de un sujeto reducido a la razón misma, lo que ha generado la despersonalización. La modernidad había prometido un sujeto libre, donde el principio del bien es ejercido sobre sus actos o su situación, y le permite concebir y sentir su conducta como componente de su historia de vida, así el sujeto denota el paso del ello al yo y del control ejercido sobre la vivencia para lograr un sentido personal.

Para adentrarnos más en este aspecto y comprender cómo se genera esta racionalidad y la acción comunicativa planteada en la TAC, partiremos, en primera instancia, del análisis del contexto de la racionalidad y los elementos que retoma Habermas de otros autores, que fueron analizados en el primer capítulo de este documento, lo que nos permitirá comprender la racionalidad desde el autor que nos ocupa y, en especial, sus planteamientos de la racionalidad y la acción comunicativa; también consideraremos los aspectos relacionados con su teoría de la argumentación y las pretensiones de validez para posteriormente reflexionar sobre la ética del discurso propuesta por él y por Otto Appel.¹

¹ Karl-Otto Appel (1922-2017), filósofo alemán, también considerado otro de los integrantes de la segunda generación de la Escuela de Fráncfort, especializado en lenguaje y comunicación, representante de la corriente hermenéutica; es fundador, junto con Jürgen Habermas, de la ética de la comunicación o ética del discurso. Sus trabajos sintetizan elementos de la filosofía analítica, el pragmatismo y la teoría crítica de la Escuela de Fráncfort. Entre sus obras más destacadas podemos mencionar *Transformación de la filosofía* (1973), *El desafío de la crítica total de la razón* (1994), y *Teoría de la verdad y ética del discurso* (1995).

Como hemos visto, Habermas retoma de Simmel y de la Escuela de Fráncfort algunos antecedentes sobre las características de la modernidad, observa de Simmel el análisis sobre las patologías derivadas de esta y cómo es que han influido en el deterioro de las relaciones sociales, promoviendo la peor cara del individualismo, lo que se puede interpretar en sentido metafórico como el sujeto-dinero. Por otro lado, si regresamos a algunas de las reflexiones sobre la Escuela de Fráncfort, Horkheimer y Adorno hacen una crítica a la modernidad y a los planteamientos del programa del Iluminismo o la Ilustración, con lo que desarrolla su teoría crítica, que parte del antecedente de la experiencia de la irracionalidad y el inhumanismo, del triunfo de la razón instrumental, en donde lo que no beneficia al sujeto individual o social carece de interés para la razón subjetiva, y deriva en problemas como la fractura de las relaciones sociales. La cultura de masas no individualiza o socializa, sino limita al individuo a imitar modelos y estereotipos.

Cabe recordar que los primeros francfortianos buscaban resguardar la armonía entre los dos usos de la razón, el científico-técnico y el moral; sin embargo, resultaba difícil tener un equilibrio debido a que la reciprocidad comunicativa únicamente existe entre sujetos y, por tanto, la interacción humana ha de ser pensada como una relación entre ellos; también es necesario reconocer que la crítica a la razón instrumental hecha por los francfortianos puede considerarse un fracaso, porque no proporciona mediaciones para la praxis, no propone un camino viable que aminore el dominio de la racionalidad instrumental, y ante ello, Horkheimer plantea su convicción de que la sociedad se dirige hacia un mundo totalmente administrado, en el que todo estará regulado, una sociedad automatizada en la que desaparecerá el individuo; por ello es necesario detener el progreso y conservar lo positivo: la autonomía del individuo. (Cfr. Horkheimer, 1976)

Habermas plantea que explorar otras formas de racionalidad podría hacer: “[...] que las figuras opacas del pensamiento mítico se iluminaran y se aclararan las manifestaciones no-comprensibles de las culturas ajenas, de tal forma que no sólo entendiéramos los procesos de aprendizaje que nos separan de ellas, sino que nos percatáramos también de lo que hemos des-aprendido en el curso de nuestros procesos de aprendizaje”. (Habermas, 1981, pp. 567 y 568)

Recordemos que Habermas también analiza la obra de Weber con relación a los dos rasgos característicos de la modernidad: el desencanto de la religión y la hegemonía de la razón instrumental (el éxito y el fin sin importar los medios y el costo-beneficio).

En la modernidad se sobrevalúa lo efímero, lo fugaz, y hay un ansia por la novedad; en general, lo característico de la modernidad es el desencanto del mundo en general, las acciones de los individuos se rigen por alcanzar el éxito y el predominio de un solo tipo de perspectiva sobre el mundo, la “racionalidad burocrático-instrumental”, que forma parte sustancial de las reflexiones que hace Habermas en la primera parte de la TAC, estas le permiten observar que esta racionalidad está influida por factores como el poder y la dominación.

Según Weber, el poder es un aspecto de casi todas, si no es que de todas, las relaciones sociales; las cualidades de un hombre pueden colocarlo en la posición de imponer su voluntad en una situación determinada. El poder tiene una triple base: puede considerarse legítimo, porque opera con el ordenamiento jurídico; o porque actúa siguiendo las normas tradicionales, o porque a la persona que lo ostenta se le atribuyen cualidades excepcionales. Por su parte, la dominación debe entenderse como la probabilidad de encontrar obediencia para mandatos específicos o de cualquier índole (autoridad), dentro de un grupo determinado. Para Weber, la modernidad se define por la racionalidad de los medios, en oposición a la hegemonía de los valores y a la ética de la responsabilidad. Los puntos clave de la imagen weberiana del mundo moderno son la racionalización y la modernización, que han llevado al hombre a sistemas de deshumanización en un mundo decadente en el que predomina el individuo aislado. En este sentido, Habermas considera que ha de experimentarse otra forma de racionalidad y de acción social ante la crisis generada por la modernidad.

Los planteamientos de Simmel, Weber y la Escuela de Fráncfort, analizados por Habermas, abonaron para desarrollar su lectura sobre la modernidad, le permiten generar sus propias reflexiones y conclusiones, y proponer las bases de la TAC como una alternativa a la crisis de la modernidad.

A partir de lo anterior, Habermas se centra en el análisis de la vida social moderna, regida por una economía que tiende a la acción racional con arreglo a fines, sin haber dado pauta a un cambio de paradigma que visualice las posibilidades de una racionalidad comunicativa. Habermas observa que la racionalidad y la acción comunicativas permitirían una socialización sin coacción, sin represión, en la que la intersubjetividad se convertiría en una relación entre sujetos capaces de lenguaje y de acción, de entendimiento, de consenso, de acuerdos. Esto implica un cambio de paradigma, pues la comunicación supone interacción o acción comunicativa orientada al entendimiento de los sujetos participantes, mediada por el lenguaje que

mantiene ciertos principios y reglas que permiten una objetividad en la expresión y, por ende, una comunidad de comunicación ideal.

En este sentido, Habermas ha sido criticado por algunos teóricos como Luhmann (1996), quien afirma que si desde la perspectiva habermasiana el fin de la comunicación es el consenso, entonces aquí se agota la comunicación; así, reconoce Luhmann, el disenso es necesario. De esta forma, se deben analizar y comprender los planteamientos de Habermas para visualizar las posibilidades de su TAC y la perspectiva de reconciliación y libertad basadas en la socialización comunicativa de los individuos. Se puede llegar a un consenso sin que esto sea en realidad lo más adecuado para la resolución de conflictos, pues los seres humanos no cuentan en su totalidad con las mismas competencias comunicativas al estructurar y/o comunicar sus discursos. Recordemos que para Habermas todo acuerdo será producto de una argumentación y un discurso, es decir, de un proceso crítico racional; de exposición de los propios argumentos basados en las pretensiones de validez que abordamos de forma inicial en el apartado anterior de este documento.

Habermas se ha enfrentado a diversas críticas, una de las más recurrentes es que debe reconocer que difícilmente puede eliminarse el riesgo del malentendido ante el lenguaje ordinario, o bien, que los actores no posean las mismas competencias comunicativas o presenten asimetrías al estar influidos por elementos socioculturales diversos.

Habermas llama racional a una persona que interpreta sus necesidades con base en los estándares aprendidos en su cultura, sobre todo, cuando es capaz de ponerse en el lugar del otro de forma reflexiva respecto a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades. Así también menciona que podremos juzgar la racionalidad de un sujeto capaz de lenguaje y acción según su comportamiento como participante en una argumentación. Considera al lenguaje como medio de entendimiento, el emisor y el receptor (hablantes y oyentes) se comunican desde la interpretación que su mundo de vida representa (simultáneamente, su mundo objetivo, social y subjetivo),² lo anterior le permite negociar aspectos que son compartidos por ambos, reduce el lenguaje a su forma más simple (como medio de comunicación o acuerdo) al margen de la imaginación, los impulsos o cualquier otro elemento discursivo que lo acompañe, y refiere al lenguaje solo en una de sus posibilidades: el hablado como clave en los

² Véanse las figuras del capítulo 2, Figura 2. El mundo de la vida y su relación con las estructuras de la conciencia, (p. 124), y la Figura 3. Mundo de la vida, mundo objetivo, mundo social y subjetivo: relaciones entre actor y mundo en las acciones sociales (p. 124).

procesos sociales. Así, “[...] entender una expresión significa saber cómo puede servirse uno de ella para entenderse con alguien acerca de algo”. (Habermas, 1990, p. 84)

Para Habermas, el acto del habla es una manifestación “simbólica” racional si está basado en una pretensión de validez y puede ser fundamentado, es decir, en la medida en que estos actos o manifestaciones se sustentan en argumentos que pueden ser racionales. El descubrimiento de esta racionalidad propia del mundo de la vida, propuesto por Habermas, hubiera sido impensable sin el giro lingüístico hecho por la filosofía de las últimas décadas (la hermenéutica y la pragmática), y la capacidad de acercarse al acuerdo entre sujetos, inaccesible a una reflexión no lingüística. Cabe mencionar que Habermas reconoce que el uso lingüístico orientado al entendimiento, al acuerdo, es el modo original de usar el lenguaje, porque el lenguaje se dirige esencialmente a establecer un acuerdo entre los interlocutores. (Cortina, 2001) El acuerdo es inseparable al lenguaje humano. Lenguaje y acuerdo, dice Habermas, no se comportan correspondientemente como medio y fin, pero solo podemos explicar el concepto de “acuerdo”, cuando precisamos lo que significa utilizar proposiciones con sentido comunicativo. Los conceptos de “habla” y de “acuerdo” se interpretan correspondientemente.

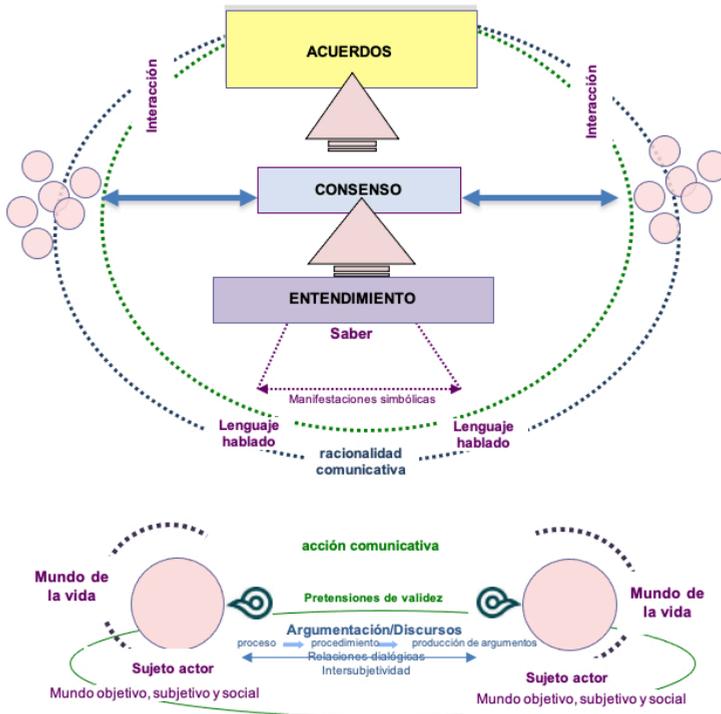
La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder. (Habermas, 2002, p. 36)

Este filósofo está consciente de que el concepto de racionalidad comunicativa, que hace referencia a una conexión sistemática de pretensiones universales de validez, tiene que ser desarrollado con base en una teoría de la argumentación. Habermas llama “argumentación”

[...] al tipo de habla en el que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de desempeñarlas o de recurrirlas por medio de argumentos [...] la fuerza de una argumentación se mide en un contexto dado por la pertinencia de las razones [...] en si la argumentación es capaz de convencer a los participantes en un discurso. (Habermas, 2002, p. 37)

Una teoría de la argumentación tendrá entonces que estar basada en las pretensiones de validez, ya que “El acuerdo se basa en el reconocimiento de los correspondientes requisitos de validez de comprensibilidad, verdad, veracidad y rectitud” (Habermas, 1974), así como en el entendimiento para llegar al consenso, considerando que el sentido del término “entendimiento’ tiene el significado mínimo de que (a lo menos) dos sujetos lingüística e interactivamente competentes entienden idénticamente una expresión lingüística” (Habermas, p. 1981); de lo contrario, el consenso podría quedarse solo en una representación cuantitativa que no dé resoluciones de fondo a estos problemas generados por la crisis de la modernidad. “El acuerdo se basa en convicciones comunes. El acto de habla de un actor sólo puede tener éxito si el otro acepta la oferta que ese acto de habla entraña, tomando postura (por lo menos implícitamente) con un ‘sí’ o con un ‘no’ frente a una pretensión de validez que en principio es susceptible de crítica.” (Habermas, 2002, p. 369)

Figura 1. Racionalidad y acción comunicativa desde Habermas



Fuente: elaboración propia.

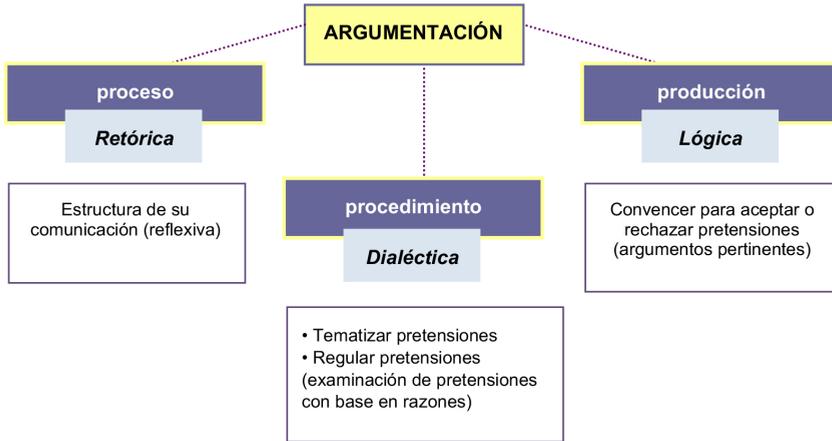
A través del habla argumentativa, los diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus puntos de vista y aseguran la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad, independientemente del contexto en que se desarrollen sus vidas (Habermas, 2002). Así, por ejemplo, “[...] los actos de habla constataivos, los cuales no solamente encarnan un saber, sino que lo exponen explícitamente y hacen posible las ‘conversaciones’, son susceptibles de crítica bajo el aspecto de verdad.” (Habermas, 2002, p. 427). De esta manera, “Los argumentos, son los medios con cuya ayuda puede obtenerse un reconocimiento intersubjetivo para la pretensión de validez que el proponente plantea por de pronto de forma hipotética, y con los que, por tanto, una opinión puede transformarse en saber”. (Habermas, 2002, p. 47)

Como podemos observar en la figura 2, en el habla argumentativa se distinguen tres aspectos: *proceso*, *procedimiento*, y aquel que tiene por objeto *producir argumentos* pertinentes. *Proceso* refiere a una forma de comunicación poco frecuente, que ha de aproximarse a condiciones ideales; en este sentido, Habermas explica los presupuestos comunicativos generales de la argumentación como una situación ideal del habla, reconoce que puede ser no satisfactoria en detalles específicos, pero alude a la intención de determinar condiciones generales simétricas entre los sujetos actores. En la argumentación, los participantes tienen que presuponer que la estructura de su comunicación excluye cualquier otra coacción que no sea la derivada del mejor argumento, así, todo hablante competente debe dar por satisfechas las pretensiones, en la medida en que cree participar legítimamente en una argumentación y anula cualquier otro motivo que no sea la búsqueda de la verdad.

En el caso de la argumentación como *procedimiento* se da una interacción sometida a una regulación especial en la cual los sujetos: “[...] tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptan una actitud hipotética, examinan con razones, y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente”. (Habermas, 2002, p. 47)

Por último, en tercer término, se considerará la argumentación como *productora de argumentos* pertinentes, que permitan convencer para desempeñar o rechazar determinadas pretensiones de validez.

Figura 2. Tres aspectos a considerar en la argumentación: proceso-procedimiento y producción y su relación con el precepto aristotélico



Fuente: elaboración propia.

Es a través de los argumentos, según Habermas, que se genera un reconocimiento intersubjetivo, que a través de un planteamiento hipotético realizado por uno de los sujetos puede convertirse en un “saber”. Estos tres aspectos emulan el precepto aristotélico, en el que la *Retórica* se ocupa de la argumentación como *proceso*, la *Dialéctica*, de los *procedimientos* pragmáticos de la argumentación, y la *Lógica* de los *productos* de la argumentación. En estos tres aspectos de la argumentación encontramos:

[...] las estructuras que en ella descubrimos son distintas: las estructuras de una situación ideal de habla especialmente inmunizada contra la represión y la desigualdad; las estructuras de una competición, ritualizada, por los mejores argumentos, y finalmente, las estructuras que definen la forma interna de los argumentos y las relaciones que los argumentos guardan entre sí. Pero bajo ninguno de estos aspectos analíticos por separado puede desarrollarse suficientemente la idea que el habla argumentativa lleva en su seno. (Habermas, 2002, p. 48)

Ahora, para Habermas un encuentro casual en el que dos sujetos hablan sin compartir nada (solo una conversación) no es comunicación, tampoco lo es hablar consigo mismo; para que se considere una conversación han de participar al menos dos actores y que se genere una comunicación social solo será posible si comparten pretensiones de validez. A esto se suma que es necesario estar abiertos a las razones de los otros: “Debemos ser capaces de discriminar lo que los mismos participantes consideran que son las razones de sus acciones, y esto requiere que por nuestra parte adoptemos una actitud que valore que ‘ellos’ cuentan con buenas razones de la acción con referencia a ‘nuestros’ estándares de racionalidad.” (Giddens y Habermas, 1995, p. 27)

Al intentar comprender las razones como razones del otro, tenemos que recurrir a nuestras propias competencias valorando las conexiones entre las ideas que se presentan, la evidencia, los argumentos, y distinguir lo que es válido de lo que no lo es, lo mencionado y lo no mencionado, así como lo persuasivo y lo no persuasivo; por ello, el sujeto no puede comprender las expresiones simbólicas sin tener una postura respecto a ellas, es decir, sin reaccionar ante un requisito de validez que surge. Es así que ante las pretensiones de validez que han de acompañar a estos actos del habla y los planteamientos argumentativos y discursivos, Habermas menciona: que cualquiera que actúe comunicativamente, debe hacer surgir —al realizar el acto del habla— requisitos de validez universales que puedan justificarse o cumplirse. A saber, los cuatro requisitos de validez son: inteligibilidad (comprensibilidad), verdad, veracidad y rectitud. Una pretensión de validez que puede ser planteada por un hablante frente a (por lo menos) un oyente, equivale a que se cumplen las condiciones de validez de una manifestación o emisión, ya sea que el hablante lo haga de forma explícita, o no, y el oyente la acepte, la rechace o la deje pendiente; se pueden tener posturas de afirmación, negación o abstención (Habermas, 2002); sin embargo, Habermas plantea dos restricciones: “[...] no sólo las emisiones comunicativas contienen pretensiones de validez, y no todas las pretensiones de validez contenidas en las emisiones comunicativas tienen una conexión directa con las correspondientes formas de argumentación”. (Habermas, 2002, p. 66)

Tabla 1. Tipos de argumentación (Habermas, 2002, p. 44)

FORMAS DE ARGUMENTACIÓN OBJETO DE LA ARGUMENTACIÓN	MANIFESTACIONES O EMISIONES PROBLEMÁTICAS	PRETENSIONES DE VALIDEZ CONTROVERTIDAS
Discurso teórico	Cognitivo-instrumentales	Verdad de las proposiciones; eficacia de las acciones teleológicas
Discurso práctico	Práctico-morales	Rectitud de las normas de acción
Crítica estética	Evaluativas	Adecuación de los estándares de valor
Crítica terapéutica	Expresivas	Veracidad de las manifestaciones o emisiones expresivas
Discurso explicativo	-----	Inteligibilidad o corrección constructiva de los productos simbólicos

En la tabla anterior Habermas expone las problemáticas a las que los actores pueden enfrentarse ante las diferentes formas de argumentación, así como las pretensiones controvertidas, plantea que si bien,

[...] la validez de las emisiones o manifestaciones ni puede ser la reducción empirista ni tampoco puede fundamentar en términos absolutistas, las cuestiones que se plantean son precisamente aquellas a que trata de dar respuesta una lógica de la argumentación: ¿cómo pueden las pretensiones de validez, cuando se tornan problemáticas, quedar respaldadas por buenas razones?, ¿cómo pueden a su vez estas razones ser objeto de crítica?, ¿qué es lo que hace a algunos argumentos, y con ello a las razones que resultan relevantes en relación con alguna pretensión de validez, más fuertes o más débiles que otros argumentos? (Habermas, 2002, p. 46)

De aquí que Habermas plantee que la argumentación puede entenderse como una continuación, a través de otros medios, como la reflexión y la acción orientada al

entendimiento; recordemos también los tres aspectos de la argumentación que nos permitirían tener una postura frente a la validez de una pretensión (véase esquema sobre los aspectos a considerar en la argumentación: proceso-procedimiento y producción de argumentos pertinentes).

Si bien en las situaciones empíricas resolvemos nuestros conflictos con el manejo de algunas estrategias y técnicas, a decir de Habermas, debemos propiciar el nivel discursivo y argumentativo buscando el planteamiento explícito de los requisitos de validez sobre los que haya duda; de entrada, es necesario que una pretensión se reconozca siempre que se desee una acción consensual para evitar las rupturas en la comunicación, pues si hay una fuerza, esta debe prevalecer a partir del “mejor argumento”, por lo que cabe cuestionarse, entonces, para ser acotado más adelante, ¿cómo se puede garantizar que los participantes contarán con las mismas competencias comunicativas de tal forma que esto permita la equidad al plantear el discurso argumentativo y, entonces, generar “el mejor argumento”?

Lo anterior nos da pauta para adentrarnos en las características de cada una de las pretensiones de validez a las que refiere Habermas y asociarlas con los planteamientos teóricos sobre la argumentación; así encontramos, por ejemplo, que la pretensión de verdad, refiere a que los enunciados tienen validez, es decir, que pueden considerarse probables en un sentido lógico o equiparar validez y aceptación o validez y vigencia social. Las oraciones descriptivas, a su vez, sirven para constatar hechos que pueden ser aseverados o negados, por lo que la pretensión de verdad refiere, entonces, a los enunciados que son afirmativos y corroborables.

La pretensión de veracidad se asocia con enunciados expresivos que manifiestan vivencias que también pueden contar con asentimiento o negación respecto a la presentación del hablante, esta pretensión está asociada con las manifestaciones expresivas y, por tanto, a diferencia de las pretensiones de verdad o de rectitud, no puede mostrarse directamente con razones: “La veracidad de las emisiones expresivas no puede fundamentarse, sino sólo mostrarse. La no veracidad puede delatarse en la falta de consistencia entre una manifestación y las acciones vinculadas internamente a ella” (Habermas, 2002, p. 67) Un hablante podrá demostrar que en realidad piensa lo que dice, en tanto actúe en consecuencia.

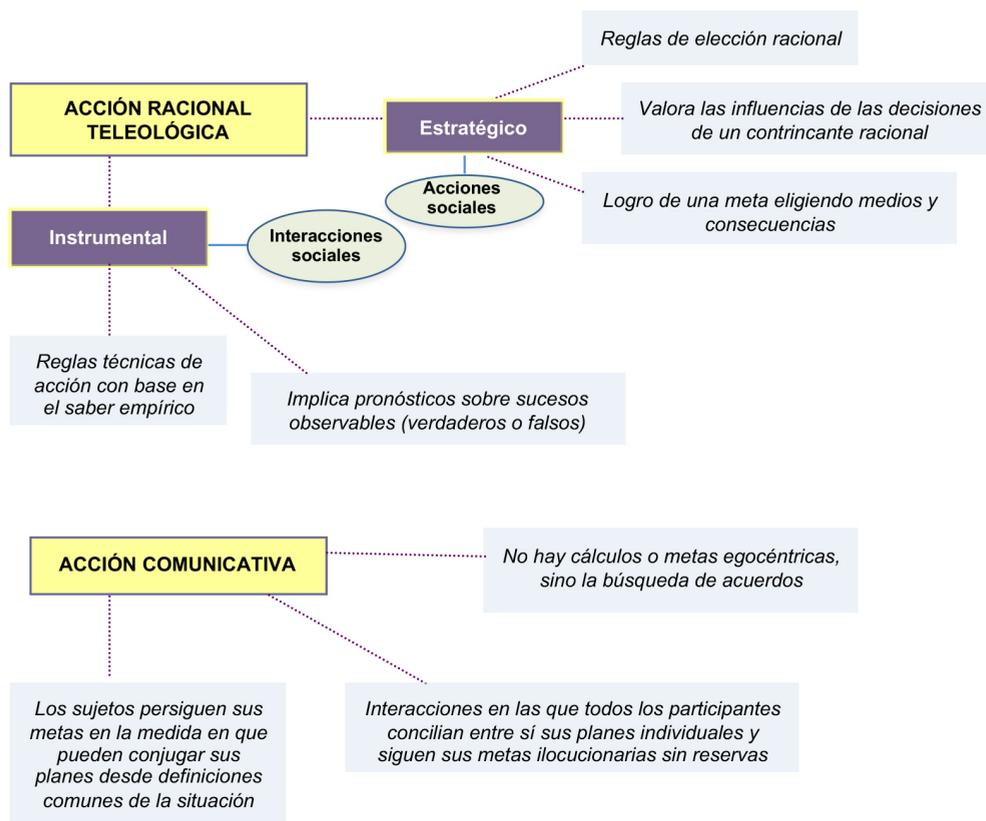
La pretensión de veracidad se refiere a la manifestación de los deseos e inclinaciones, de los sentimientos y estados de ánimo, que se presentan con ella. Es necesario precisar que en algunos casos un sujeto puede tener razones para ocultar, por ejemplo, sus

vivencias, y por tanto se comportaría estratégicamente y no con base en la pretensión de veracidad, este tipo de pretensiones han de evaluarse de acuerdo con su buen o mal suceso en la consecución de lo que pretende, podrán considerarse veraces o no en el contexto de una comunicación que busca el entendimiento.

Con relación a la pretensión de rectitud, tiene que ver con la relación intersubjetiva que implica la aceptación de una norma que rige la relación de comportamiento entre hablante y oyente, llevará implícito el respeto y la no violación de las normas y, en este caso, el actor se comporta de forma “[...] subjetivamente ‘correcta’ (en el sentido de rectitud normativa) el actor que cree sinceramente observar una norma de acción vigente, y de forma objetivamente correcta cuando la correspondiente norma se considera, en efecto, justificada en el círculo de destinatarios”. (Habermas, 2002, p. 149)

Con lo anterior es posible plantear que todos los elementos que conforman la propuesta de la TAC, como el mundo de vida, la racionalidad instrumental, la racionalidad comunicativa, el discurso argumentativo, las pretensiones de validez y la búsqueda del entendimiento y el consenso permiten visualizar y plantear algunas diferencias iniciales entre la acción racional teleológica y la comunicativa, como puede observarse en la figura 3, en la que se evidencia que la acción teleológica implica un aspecto de estrategia y uno instrumental. En el instrumental es donde se generan las interacciones sociales a partir de las reglas derivadas del saber empírico, mientras que en el estratégico surgen las acciones sociales en las que el logro de la meta conlleva la elección de los medios y sus consecuencias para alcanzarla. En contraparte, encontramos que en la propuesta habermasiana de la acción comunicativa las interacciones se generan en la medida en que los participantes concilian sus planes individuales y siguen sus metas considerando definiciones comunes de la situación y propiciando los acuerdos:

Figura 3. Comparativo general entre la acción racional teleológica y la acción comunicativa, basado en los planteamientos de Jürgen Habermas



Fuente: elaboración propia

Es necesario precisar que cuando el actor se orienta al entendimiento tiene que planear su manifestación o emisión, pretendiendo entonces que cumple con las condiciones de existencia del contenido proposicional, también deberá considerar que el acto del habla es correcto con relación al contexto normativo vigente, que el hablante pretende verdad para las manifestaciones, que hay rectitud para las acciones legítimamente reguladas, y que hay veracidad para la manifestación de sus vivencias subjetivas; en este sentido, Habermas menciona que son los actores los que han de buscar consenso y someterán sus manifestaciones a criterios de verdad, veracidad y rectitud,

Esas relaciones son las que se dan entre la manifestación y

- el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos);
- el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y
- el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado). (Habermas, 2002, p. 144)

Las pretensiones de validez de verdad, veracidad y rectitud caracterizan diversas categorías de un saber que se presenta en emisiones simbólicas.

Al referirnos, por último, a la pretensión de validez de la inteligibilidad, esta puntualiza la posibilidad de que una manifestación sea entendible para los demás, que sea comprensible y que nos dé la información suficiente para facilitar la interpretación de dicha manifestación.

A continuación se presenta, para efectos prácticos, un concentrado que permite mostrar cómo pueden incluirse las pretensiones de validez al momento de estructurar y determinar los argumentos discursivos y, más adelante, serán complementadas con categorías e indicadores para una mejor comprensión de las pretensiones de validez y sus consideraciones en la construcción de discursos.

Tabla 2. Pretensiones de validez a partir de las definiciones de Habermas, complementadas con las variables que, desde la perspectiva del análisis de este proyecto, permiten ser validadas

CONCEPTO	DEFINICIÓN	VARIABLE
Verdad	Pretensión vinculada a los enunciados afirmativos El enunciado que se hace es verdadero (o en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando este no se afirma sino solo se menciona)	Comprobabilidad del mensaje
Veracidad	La intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que este piensa. La veracidad exige depositar la fe o la confianza en que quien habla (emisor) está diciendo la verdad	Confiabilidad del mensaje
Rectitud	Tiene que ver con la relación intersubjetiva que implica la aceptación de una norma que rige la relación de comportamiento entre hablante y oyente La elección de la norma adecuada es condición indispensable para la comunicación.	Apego a la normatividad y a los códigos de ética
Inteligibilidad	Se refiere a la posibilidad de que una emisión sea entendible para los demás; es decir, inteligible, que pueda darnos suficiente información de lo que se trata de decir para facilitar la interpretación (como base de la comunicación, exige el grado mínimo de entendimiento).	Comprensibilidad del mensaje

Fuente: elaboración propia.

Una vez revisados conceptos como lenguaje, entendimiento y consenso, así como la teoría de la argumentación y el discurso, todo en el marco de la racionalidad comunicativa de Habermas, hemos de precisar algunos aspectos relacionados concretamente con la acción comunicativa, en los que Habermas reconoce, como ya vimos, que existen dos tipos de *acción social*, por un lado, la *acción teleológica*, en

la que los grupos de individuos buscan obtener su utilidad, pero también la *acción comunicativa*, que implica las acciones guiadas al entendimiento.

“El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de proceso de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión” (Habermas, 2002, 143)

Al reflexionar sobre algunos conceptos de Weber respecto a la acción social y a la acción racional, que permitieron a Habermas plantear más tarde su acción comunicativa, en este apartado hacemos algunas precisiones, como que la *teoría de la racionalización* está vinculada a una *teoría de la acción*; en este sentido, Weber toma como objeto de su ciencia a la acción, reconoce en ella la expresión de una subjetividad intencional, siendo la acción una conducta humana siempre que el sujeto(s) de la acción asigne de manera más o menos consciente un sentido a su conducta (que sea subjetivamente significativa). La acción, entonces, tiene como fin último de la ciencia social comprender e interpretar las acciones orientadas en un sentido.

Weber caracteriza la acción atendiendo a las metas a las que se dirige y determina que la acción racional con arreglo a fines es la que aparentemente considera los cuatro elementos: medios, fines, valores y consecuencias; sin embargo, hay que recordar que al comienzo se centra monológicamente y Weber, más tarde, la considera para acciones dialógicas, con lo que es necesario incluir el horizonte axiológico que le permita al individuo elegir los medios más adecuados para sus fines, aceptando las consecuencias que de ellos se deriven (véase capítulo 1).

Weber plantea que la “acción” debe entenderse como una conducta humana, ya sea un hacer interno o externo y/o en omitir o permitir, “[...] siempre que el sujeto o los sujetos de la acción enlacen a ella un sentido subjetivo. La ‘acción social’, por tanto, es una acción en donde el sentido mentado por su sujeto o sujetos está referido a la conducta de *otros*, orientándose por ésta en su desarrollo”. (Weber, 2008, p. 5)

Ahora bien, desde la perspectiva de Habermas, si entendemos la acción como el dominio de situaciones, entonces, en el concepto de acción comunicativa destacan sobre todo dos aspectos para el dominio de la situación: el aspecto teleológico de ejecución de un plan de acción, y el aspecto comunicativo de interpretación de la situación y obtención de un acuerdo. Para la acción orientada al entendimiento,

la condición de que los participantes no pueden conseguir sus fines sin cubrir la necesidad del entendimiento es esencial.

Los participantes tratan de evitar dos riesgos: el riesgo de un entendimiento fallido, es decir, de disentimiento o malentendido y el riesgo de un plan de acción fallido, es decir el riesgo del fracaso. La evitación del primer riesgo es condición necesaria para hacer frente al segundo. Los participantes no pueden conseguir sus fines sin cubrir la necesidad del entendimiento que es menester para hacer uso de las posibilidades de acción que la situación ofrece —o en todo caso no pueden alcanzar ya tales fines por vía de acción comunicativa—. (Habermas, 1989, p. 494)

Habermas plantea dos conceptos que serán clave en su teoría de la racionalidad: la acción racional teleológica y la acción comunicativa. En el caso de la primera, ya hemos mencionado que el actor se orienta inicialmente al logro de una meta, elige los medios y calcula las consecuencias. El éxito de una acción consiste en que en el mundo tenga lugar un estado de cosas deseado. La acción racional teleológica puede ser, a su vez, instrumental y estratégica. La instrumental se atiene a las reglas técnicas de acción que descansan sobre el saber empírico, que implican pronósticos sobre sucesos observables que pueden resultar verdaderos o falsos; la acción estratégica se atiene a las reglas de la elección racional y valora las influencias que pueden tener en las decisiones de un contrincante racional. En lo que corresponde a la acción comunicativa, los planes de acción de los actores no se coordinan sobre la base de cálculos egocéntricos de éxito, sino sobre el acuerdo, ya que los participantes no se orientan primeramente por el éxito propio, sino porque persiguen sus metas en la medida en que pueden conjugar sus planes desde definiciones comunes de la situación. (Cfr. Habermas, p. 1981)

Es en la “acción comunicativa”, según Habermas, que está implícito el mundo de vida, en la medida en que se desarrolla la reproducción de este integrado por actos de habla.³

³ Los actos de habla refieren a la unidad básica de la comunicación lingüística con la que se realiza una acción (orden, petición, afirmación, promesa, etc.). Esta forma de entender el lenguaje fue expuesta desde la investigación pragmática por el filósofo John L. Austin en la década de los cuarenta, publicada en su obra póstuma de 1962, *How to do Things with Words [Cómo hacer cosas con palabras]*. El término fue acuñado posteriormente por su discípulo John R. Searle, quien perfeccionó y consolidó esta teoría.

1. Del componente proposicional (locucionarios, relativo a la lógica y al fundamento de la validez).
2. Del componente ilocucionario (especifica qué pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, cómo la plantea y en defensa de qué lo hace, tiene presentes las relaciones interpersonales y el carácter de acción que posee el habla).
3. Del componente intencional (cuando se habla de intención, Habermas refiere a un comportamiento normativo, estas normas se caracterizan porque pretenden validez y subyacen a toda práctica).

Habermas plantea que los actos locucionarios son oraciones enunciativas que expresan un estado de cosas y retoma los planteamientos de Austin y Searle respecto a los actos ilocucionarios y perlocucionarios. Los *actos ilocucionarios* son aquellos que se realizan para decir algo, presentan el componente proposicional y tienen siempre la intención comunicativa, es decir, son actos orientados al entendimiento; *los actos perlocucionarios* consisten en los efectos que el acto verbal produce (pensamientos, emociones, sentimientos del hablante y/o de todos los participantes). Al realizar el acto del habla, el sujeto actor puede prometer, aconsejar, disculparse, etc. (actos ilocucionarios), y derivado de ello, es posible alcanzar ciertos fines, como persuadir, convencer, impresionar, etc. (actos perlocucionarios).

Para Habermas, a través del componente ilocucionario se especifica la pretensión de validez que el hablante plantea en su emisión; es decir, una emisión tiene una asertividad ilocucionaria cuando el oyente entiende la afirmación y la acepta como válida, y en el caso del componente perlocucionario considera que se relaciona más con una acción teleológica, por lo que en este caso la intención se centrará en generar una emisión tendiente a animar o agredir al oyente y solo puede saberse su objetivo si conocemos la intención del hablante. El componente ilocucionario se relaciona así con el significado de lo dicho, mientras que el perlocucionario está ligado con la intención del hablante, por lo que ambos componentes conllevan acciones estratégicas. Las acciones comunicativas serán aquellas en las que el hablante, a través de sus actos de habla, persigue un fin ilocucionario.

Ante los componentes proposicional, ilocucionario e intencional se busca no solo que el oyente comprenda la emisión, también que tome postura con un “sí” o con un “no” ante la pretensión de validez vinculada al acto de habla y, ateniéndose

al acuerdo alcanzado, que oriente su acción. Es preciso recordar que a través de estos componentes, el mundo de la vida se articula con las esferas de la cultura, la sociedad y la personalidad (véase cap. 2, p. 143). Así, Habermas ha llamado “acción comunicativa” a las interacciones en las que todos los participantes concilian entre sí sus planes individuales y, por lo tanto, siguen sus metas ilocucionarias “sin reservas”. (Cfr. Habermas, 1981)

Habermas plantea los aspectos de la racionalidad de la acción, y así establece cuatro modelos a partir de su relación con el lenguaje: el modelo teleológico de acción, el normativo, el de acción dramaturgica y el de acción comunicativa, que se pueden revisar en la tabla 3, para la que se consideraron los tipos de acción y sus derivaciones, el tipo de saber materializado, la forma de argumentación y el tipo de saber transmitido:

Tabla 3. Aspecto de la racionalidad de la acción (Habermas, 2002, p. 328)

TIPOS DE ACCIÓN	TIPO DE SABER MATERIALIZADO	FORMA DE ARGUMENTACIÓN	TIPOS DE SABER TRANSMITIDO
1. Acción teleológica: instrumental estratégica	Saber utilizable en técnicas estratégicas	Discurso teórico	Tecnologías/ estrategias
2. Actos del habla constatativos (conversación)	Saber empírico	Discurso teórico	Teorías
3. Acción regulada por normas	Saber práctico-moral	Discurso práctico	Representaciones morales y jurídicas
4. Acción dramaturgica	Saber práctico-estético	Crítica terapéutica y crítica estética	Obras de arte

Para explicar la tabla anterior Habermas expone las siguientes precisiones:

1. El modelo teleológico de acción: considera al lenguaje como medio para que los hablantes influyan en los oyentes para concebir intenciones que convengan a los propósitos de los hablantes [acción teleológica: instrumental estratégica].

2. El modelo de acción comunicativa: presupone al lenguaje como medio del entendimiento en el que, “[...] hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos [actos del habla constatativos].
3. El modelo normativo: concibe el lenguaje como medio transmisor de valores culturales, portador de un consenso que se ratifica con cada acto de entendimiento [acción regulada por normas].
4. Modelo de acción dramática: presupone que en el lenguaje quedan opacados los componentes preposicionales y el significado de los componentes ilocucionarios por las funciones expresivas (el lenguaje como formas estilísticas y estéticas de expresión). (Habermas, 2002, pp. 137-138) [acción dramática].

En la tabla 3 también se puede observar que el lenguaje es trascendente para la acción comunicativa desde el enfoque pragmático, dado que los hablantes hacen emisiones orientadas al entendimiento, contraen relaciones con el mundo no solo en el caso de la acción teleológica (1), normativa (3), o dramática (4), sino de modo reflexivo (conversación) (2), por lo que los actores sociales han de expresarse de forma lingüística en cualquier contexto, y sus emisiones han de asegurar que no se diga nada distinto del significado literal de aquello que se dice.

Habermas ha sido criticado respecto a si realmente es posible que todos los seres humanos lleguen a un perfecto entendimiento; o bien, que si a través de diferentes expresiones lingüísticas se pretende no tanto concordar, sino sugerir o imponer; o bien, que algunas expresiones extralingüísticas pueden comunicar violencia. Sin embargo, esta teoría se presenta como la base normativa para una teoría de la sociedad e incluso para la misma ética discursiva, ya que implica una forma de vida transparente y desinteresada, en la medida en que el actor está dispuesto a perseguir solo aquellos intereses que puedan conjugarse con los demás y a dialogar sin reservas; lo que implica:

[...] una nueva teleología francfortiana, que no se traduce en términos de filosofía de la historia, pero se inscribe en el lenguaje y en él cobra una carta de ciudadanía moral: el lenguaje humano, por su propia esencia, va encaminado a una finalidad moral —la conjunción de los intereses humanos, la unión entre la voluntad particular y la universal—

y, por ello, su correcto uso requiere también adoptar una forma de vida moral; la del hombre que quiere la tradición de Kant, Hegel y Marx, y lo busca sin reservas. (Cortina, 2001, p. 134)

A diferencia de la razón instrumental, la razón comunicativa refiere a un sujeto con un mundo de vida simbólicamente estructurado a partir de las aportaciones interpretativas que a él pertenecen, estas se reproducen mediante la acción comunicativa, por ende, la razón comunicativa no es limitativa, ya que no da por supuesto la consistencia de un sujeto o de un sistema, sino que participa en aquello que se ha de conservar. “La perspectiva utópica de reconciliación y libertad está basada en las condiciones mismas de la socialización (*Vergesellschaftung*) comunicativa de los individuos, está ya inserta en el mecanismo lingüístico de reproducción de la especie”. (Habermas, 2002, p. 507) En este sentido, la intersubjetividad en el contexto de la acción social de Habermas, tiene como fin posibilitar que los sujetos compartan el significado simbólico ante una expectativa de acción en un contexto común de reglas y significados que permitan un “escenario ideal de comunicación”, que permitan alcanzar una comunidad de comunicación libre, una “comunidad ideal de comunicación.” un espacio ético de valores compartidos.

Aunque parece que Habermas desde su TAC pudiera tener resuelta la forma ideal de cómo estructurar y llegar al consenso, al acuerdo y al entendimiento, con el fin de que el individuo pueda conjuntar y/o replantear intereses individuales por intereses comunes, hasta este punto falta aún por resolver ¿cómo es que el individuo será capaz de racionalizar qué debe privilegiarse: su individualidad o el grupo, la comunidad, la sociedad? ¿Cómo es que esos escenarios de comunicación podrán darse en los diferentes espacios y tiempos cuando hay tanta desigualdad de oportunidades, por ejemplo, en la educación, que en tal caso permitiría a los sujetos contar con los elementos y herramientas para desarrollar competencias comunicativas básicas para estructurar un argumento? Entonces, ¿esta perspectiva de reconciliación y libertad basada en las condiciones mismas de la socialización comunicativa de los individuos es en realidad posible? Es aquí donde Habermas extiende su TAC al desarrollar, en conjunto con Otto Appel, los planteamientos que pudieran guiar al individuo en estas relaciones dialógicas y escenarios ideales de comunicación, como veremos en el apartado siguiente respecto a la ética del discurso.

ÉTICA DISCURSIVA

Comenzaremos este apartado retomando algunas conclusiones de los puntos analizados con anterioridad, que nos permitirán abrir el análisis de lo que Habermas plantea como una ética discursiva, así como algunos aspectos que aborda en su obra *Aclaraciones a la ética del discurso* (1991), publicada posteriormente a la TAC (1981), y en *Conciencia moral y acción comunicativa* (1983); asimismo, se retomarán algunas ideas de autores que han reflexionado y planteado conclusiones respecto a la propuesta de la ética discursiva de Habermas, entre ellos Adela Cortina, Manuel Jiménez Redondo, Noé Héctor Esquivel Estrada y Blanca Solares, entre otros.

Habermas, a través de la TAC, pretende hacer una revisión profunda de las interpretaciones de la historia de occidente con el fin de superar lo que considera la crisis de la modernidad; de hecho, toda su filosofía busca articular una teoría de las sociedades contemporáneas con un nuevo paradigma en que el lenguaje participa como mediador en escenarios de comunicación ideales con el fin de aminorar o superar esta crisis; para ello, plantea una propuesta alterna a la racionalidad instrumental y la acción orientada con arreglo a fines, a la que nombra “racionalidad comunicativa” y “acción comunicativa”. Esta propuesta tiene elementos que contribuyen a lograr al entendimiento, el consenso y los acuerdos que permiten superar los fines individuales por los fines comunes.

Sin embargo, también es necesario recordar que esto conlleva el cuestionamiento sobre, ¿en qué medida los sujetos cederán sus fines a los acuerdos consensuales derivados de la racionalidad y acción comunicativa? De aquí que Habermas desarrolle la ética discursiva.

Al retomar algunos principios básicos de Habermas para adentrarnos a la ética discursiva, recordemos que

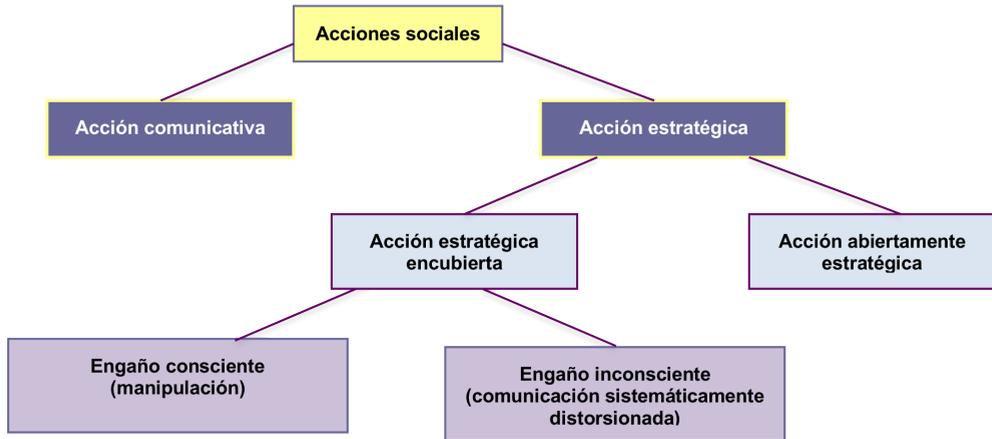
[...] la racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y de acción. Se manifiesta en formas de comportamiento para las que existen en cada caso buenas razones. Esto significa que las emisiones o manifestaciones racionales son accesibles a un enjuiciamiento objetivo. Lo cual es válido para todas las manifestaciones simbólicas que, a lo menos implícitamente, vayan vinculadas a pretensiones de validez. (Habermas, 2002, pp. 42-43)

Llegar al entendimiento implica un proceso que conlleva la obtención de un acuerdo entre sujetos lingüística e interactivamente competentes. Un acuerdo que se logra mediante una acción comunicativa es aceptado como válido por los participantes sin coacción, desde la base del “mejor argumento”, pues un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene una base racional, es decir, no es impuesto por ninguna de las partes. Un acuerdo forzado, ya sea por una influencia externa o mediante el uso de la violencia en sus diferentes manifestaciones, no puede ser considerado como un verdadero acuerdo, ya que este debe estar fundamentado en convicciones comunes; así que cada participante, según Habermas, puede al menos intuir si el otro participante actúa estratégicamente o no, y considera que cuando no hay un interés comunicativo en la búsqueda del entendimiento y, por ende, del consenso y el acuerdo, se genera lo que llama “distorsión comunicativa”.

Habermas (1999) menciona dos elementos de la comunicación: la acción comunicativa (interacción), en la que se presuponen la validez de las conexiones de sentido en las emisiones o manifestaciones y el discurso, que se genera a partir de argumentaciones; mientras que el otro componente es el diálogo, en el que se tematizan esas pretensiones de validez, ya no se intercambian las manifestaciones o emisiones, sino que se busca establecer el acuerdo acerca de la validez, se alegan las razones y se argumentan ante aspectos relacionados con el engaño, la manipulación o el dominio, lo que se define como “formas de comunicación distorsionadas”.

“En situaciones de acción estratégica solapada, al menos uno de los participantes se conduce orientándose hacia el logro de sus particulares propósitos, pero hace creer a los demás que todos cumplen los supuestos de la acción comunicativa. Se trata del caso de manipulación a que nos hemos referido al hablar de los actos perlocucionarios”. (Habermas, 2002, p. 425)

Figura 4. Las acciones sociales y la comunicación sistemáticamente distorsionada o manipulada (Habermas, 2002, p. 426)



Fuente: elaboración propia.

Como se observa en la figura anterior, Habermas considera que dentro de las acciones sociales es posible tener dos formas: una alternativa es la acción comunicativa, que ya ha sido analizada; la otra es la estratégica, en la que se tiene como objetivo la búsqueda de fines o metas individuales, sin tener en realidad una intención de entendimiento, consenso y acuerdos, desde el principio del mejor argumento, sino que se pretende utilizar diversas estrategias en el discurso y la argumentación para cumplir las propias metas.

Ahora bien, el sujeto que sistemáticamente se engaña a sí mismo, se comporta de forma irracional, pero si es capaz de dejarse ilustrar sobre esa irracionalidad, tiene la posibilidad de actuar reflexivamente frente a su propia subjetividad. La diferenciación, entre una acción orientada a los fines y la acción comunicativa, para Habermas representa un rasgo de lo que caracterizaría a un actor ilustrado; recordemos también que una parte del énfasis moral de la TAC se sustenta en la confianza de los actores y la intuición que les permite diferenciar entre una acción orientada al entendimiento de otra que no lo es. Recordemos que Habermas distingue entre discursos teóricos, prácticos y explicativos, y en cualquiera de ellos los actores deben partir del hecho de que la argumentación cumple con las condiciones de una situación ideal del habla que permitan llegar a un consenso, estas condiciones aluden a una lógica del discurso y dentro de los aspectos que han de cumplirse en una situación ideal de habla están,

en primera instancia, que todos quienes participan con un discurso tienen las mismas oportunidades de establecer actos de lenguaje comunicativos (relaciones dialógicas) haciendo uso de argumentos, contra-argumentos, preguntas y respuestas. Así también podrán explicar, afirmar y aclarar justificaciones, y problematizar, fundamentar o reafirmar sus pretensiones de validez. En la práctica discursiva, los participantes serán actores con las mismas oportunidades de plantear actos de habla representativos y regulativos, que puedan dudar, contradecir, negar, prometer, rendir cuentas o prolongarlas. (Solares, 1997)

Sobre esto, Habermas desarrolla lo que llama la ética del discurso (concepto acuñado en conjunto con Otto Appel),

[...] a saber, que sólo pueden pretender validez aquellas reglas morales que pudiesen encontrar el asentimiento de todos los afectados como participantes en un discurso práctico. Y el discurso práctico puede desempeñar el papel de un procedimiento que da forma y articulación al punto de vista moral, en virtud de esas suposiciones idealizadoras que fácticamente tiene que hacer todo aquel que entre en argumentaciones. (Habermas, 2002, p. 177)

Los discursos, pues, han de estar basados en la acción orientada al entendimiento buscando condiciones de simetría y reciprocidad a través del empleo del lenguaje como práctica comunicativa cotidiana. Desde la perspectiva de los participantes, entendimiento significará: “un proceso recíproco de convencimiento, que coordina las acciones de los distintos participantes a base de una motivación por razones. Entendimiento significa comunicación enderezada a un *acuerdo* válido”. (Habermas, 2002, p. 500)

Los planteamientos de Habermas sobre la ética del discurso pudieran parecer viables en el sentido de que los presupuestos universales de la argumentación (discurso) orientados al entendimiento, representan una forma de comunicación que trasciende las formas de vida concretas haciéndose extensivas a una “comunidad ideal de comunicación”, que es incluyente a todos los sujetos capaces de lenguaje y acción, entonces el “universalismo” de la ética del discurso se basa en las participaciones argumentativas y dialógicas de sujetos iguales y libres que participan en un proceso cooperativo de búsqueda de la verdad, en el que no ha de prevalecer otra forma de coacción que no sea la mejor argumentación discursiva.

Conviene aquí mencionar la reflexión hecha por Esquivel Estrada, en el sentido de que las notas distintivas de la ética discursiva habermasiana son las éticas que se precian de ser cognitivistas, universalistas, deontológicas y formalistas, esto es, la ética discursiva es cognitivista porque busca la fundamentación de juicios morales; es universalista, ya que no se limita a una determinada cultura (busca validez universal); deontológica porque se orienta hacia la justicia de las normas y formas de acción (pretensiones) y, formalista, dada la resolución parcial de los conflictos.

Habermas propone una ética diferente a las tradicionales que se sustentan en la suposición o en valores dados, ya que en la ética del consenso se argumenta sobre los valores sin coacción. Así, la argumentación implica “compromiso y responsabilidad”, el participante no puede mantenerse neutral ante una discusión problemática, tiene que arriesgar su pensamiento, palabra y acción, y comprometerse con las consecuencias de su argumentación.

Por ello, es preciso retomar lo que Habermas analiza respecto a la ética de la responsabilidad de Weber, crítico de la ética kantiana, que propone trascenderla a través de la ética de la responsabilidad, subrayando las consecuencias de las acciones humanas (revisado en el capítulo 1 de este trabajo). Recordemos que Weber menciona que se deberá tener claridad con respecto a que: “[...] toda acción éticamente orientada puede ajustarse a dos máximas fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas: puede orientarse conforme a la ‘ética de la convicción’ o conforme a la ‘ética de la responsabilidad’” (Weber, 2004b, p. 164), y es que a decir de Weber, no es que la ética de la convicción sea idéntica a la falta de responsabilidad o la ética de la responsabilidad a la falta de convicción, pero sí hay diferencia entre obrar según la máxima de la convicción (el cristiano, por ejemplo, obra bien y deja el resultado en manos de Dios) y de la responsabilidad, como la que ordena tener en cuenta las consecuencias previsibles de la propia acción.

Cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a una ética de la convicción son negativas, “[...] quien la ejecutó no se siente responsable de ellas, sino que responsabiliza al mundo, a la estupidez de los hombres o a la voluntad de Dios que los hizo así” (Weber, 2004b, p. 165), en el caso de la ética de la responsabilidad, “Se dirá siempre que esas consecuencias son imputables a su acción”. (Weber, 2004b, p. 165) Weber observa que la ética kantiana es insuficiente en el ámbito del mundo de vida, ya que solo parte de la intimidad monológica de la persona, que no se relaciona con la praxis de la cotidianidad y las consecuencias de las acciones de las personas, por lo

que plantea esta diferencia entre la ética de la intención y la ética de la responsabilidad como elemento clave. Pero aquí no se termina el problema, ya que desde la perspectiva de Weber, ninguna ética en el mundo puede eludir el hecho de que para conseguir fines “buenos” hay que emplear, en varios casos, medios moralmente dudosos, peligrosos, con posibilidad y probabilidad de consecuencias laterales malas.

“Ninguna ética en el mundo puede resolver tampoco cuándo y en qué medida quedan ‘santificados’ por el fin moralmente bueno los medios y las consecuencias laterales moralmente peligrosos.” (Weber, 2004b, p. 166)

Es en este sentido que Habermas considera que tal tensión puede ser aminorada mediante la ética discursiva o también llamada comunicativa, para ello determina la necesidad de la argumentación y las relaciones dialógicas intersubjetivas en igualdad de condiciones de validez. Considera que la ética kantiana debe ser superada en diversos sentidos, lo cual implica reemplazar este aspecto monológico por uno dialógico y contemplar la praxis a través del lenguaje.

Habermas explica el carácter deontológico, cognitivista, formalista y universalista de la ética kantiana, dado que es base de reflexión de la ética discursiva, asimismo, determina lo que las éticas clásicas referían respecto a la llamada “vida buena” (que implica una “vida feliz”). Refiere que la ética kantiana considera solo las problemáticas del actuar correcto o justo y los juicios morales explican la forma de disolver los conflictos de acción con base en un acuerdo racionalmente motivado, por lo que los juicios morales sirven para justificar acciones a partir de normas válidas, o bien las validan a partir de principios que merecen reconocimiento (validez deontológica). Se habla de una ética cognitivista cuando se aborda la corrección normativa análoga a la verdad, esta refiere a la verdad moral de las proposiciones enunciativas y responde sobre cómo fundamentar enunciados normativos, en este sentido Kant determina una forma imperativa categórica: “... actúa sólo conforme a la máxima a través de la que al mismo tiempo puedas querer que se convierta en una ley universal” (Kant citado por Habermas, 1991, p. 15); en cuanto a la ética formalista, refiere a aquello que justifica en sentido moral y que todos los seres racionales deben querer. En el caso de una ética universalista, denomina a aquella que afirma que un principio moral (cualquiera), no solo expresa las intuiciones de una cultura o época, sino que posee validez universal.

La ética del discurso de Habermas es una ética “cognitivista” porque ha de explicar cómo se fundamentan los juicios morales y “universalista” porque el criterio no se expresa en intuiciones de una cultura en específico. También es una “ética

deontológica” porque se limita al aspecto de “justicia” de las normas y formas de acción y no confunde la verdad de una manifestación con la justicia o rectitud de una norma derivado de la pretensión de validez universal de verdad. (Jiménez, 1991)

La ética discursiva o comunicativa de Habermas, al considerar relaciones dialógicas y de reconocimiento, respalda la libertad y la solidaridad, esta no implica la pérdida de la libertad, ya que la libertad puede ejercitarse en la solidaridad dado que se reconoce el bien del otro. Una moral autónoma, diría Esquivel (2003), resguarda el principio a la libertad individual y al mismo tiempo la solidaridad representa un reto de la sociedad ante el énfasis del individualismo en la modernidad.

Para Habermas las intuiciones morales son:

[...] todas aquellas que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas. En efecto, desde un punto de vista antropológico la moral se puede entender como un dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales. (Habermas, 1991, p. 18)

Habermas pone énfasis en la función de las pretensiones normativas de validez en la praxis cotidiana, con el fin de fundamentar por qué es recomendable retomar la teoría moral desde la perspectiva de una investigación de argumentos morales e introduce el postulado de la universalidad en relación con entendimiento.

Cuando podemos identificar una pretensión de validez unida a los mandatos y normas y se hace en el horizonte del mundo de vida, se cuenta con los elementos para fundamentar la ética con la forma lógica de la argumentación moral, las interacciones comunicativas derivan en el consenso a través del reconocimiento intersubjetivo al hacer uso del acto del habla y considerando las pretensiones de verdad, rectitud, veracidad, según apliquen para cada caso del mundo objetivo, la totalidad de las realidades existentes, con relación al mundo social; la totalidad de relaciones interpersonales reguladas legítimamente y, por último, respecto al mundo subjetivo, la totalidad de las vivencias a las cuales tiene acceso privilegiado.

“Que un hablante pueda impeler a un oyente a aceptar tal oferta no se explica en función de la validez de lo dicho, sino de la garantía surgida de la coordinación que formula el hablante de que, llegado el caso, hará realidad la pretensión de validez que ha presentado.” (Habermas, 2008, p. 68)

Habermas precisa que en el caso de pretensiones de validez, de verdad y rectitud, el hablante utiliza sus recursos discursivos para aplicar la garantía mencionada por medio de razones; en cambio, en el caso de la pretensión de veracidad (sinceridad) es por medio de la congruencia en su comportamiento, lo que genera que el oyente acepte dicha garantía ofrecida por el hablante. La base de validez de la comunicación que busca el entendimiento deriva en la garantía ofrecida por el hablante, quien consigue mover al oyente a aceptar su acto de habla y logra un enlace para la consecución de la comunicación (recordar que las pretensiones pueden ser aceptadas o recusadas), al tener la posibilidad de los discursos basados en la argumentación que permita la garantía necesaria para buscar entendimiento, el consenso y, por ende, los acuerdos.

Desde la ética discursiva, una norma puede considerarse válida en la medida en que a las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (postulado ético discursivo), la fundamentación de este principio permite avanzar hacia la ética discursiva. En la praxis de la comunicación cotidiana, la función de las pretensiones de validez ha de ser dialógica, para que las argumentaciones morales sean superadas y se logre una acción comunicativa como resultado de una actitud reflexiva, lo que restaurará algún consenso roto. Estas argumentaciones morales sirven también para resolver de forma consensuada conflictos de acción, siempre basados en una voluntad conjunta: “Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces pueden saber los participantes que se han convencido conjuntamente de algo”. (Habermas, 2008, p. 78)

Habermas, junto con Otto Apel, construye a través de la argumentación general un punto de referencia para la filosofía reflexiva: la fundamentación del principio moral adopta la forma de argumentación en cualquier contexto y es sustentada en presupuestos pragmáticos de los que se deduce el postulado de universalidad, entonces ya existe una fundamentación pragmático-trascendental del principio moral. Así, la ética discursiva busca fundamentar un principio ético en las argumentaciones, pues según Habermas, solo en este ámbito se puede dar el punto de vista moral, las normas de acción solo pueden considerarse justificadas si satisfacen el principio de universalización; así, la ética discursiva representa una opción para fundamentar mediante la argumentación un principio de universalización derivado de las reglas que regulan la interacción de los actores. Es entonces que el discurso argumentativo se encuentra libre de represión y desigualdad al presentarse “...como una forma de

comunicación suficientemente próxima a las condiciones ideales. Por este motivo, en su momento, he querido describir los presupuestos de argumentación como determinaciones de una situación ideal del habla”. (Habermas, 2008, p. 99)

En el sentido de la situación ideal del habla, Habermas retoma y analiza algunos ejemplos del catálogo de presupuestos de la argumentación de Robert Alexy (*Eine Theorie des Praktischen Diskurses*), como “proceso-retórica”, “procedimiento-dialéctica” y “producción-lógica”; en el primero (proceso-retórica) se consideran las siguientes reglas (Alexy citado por Habermas, 2008):

- Todo sujeto capaz de hablar y de actuar puede participar en la discusión (determina el número de participantes, inclusión sin excepción a todos los sujetos que disponen de capacidad para participar en las discusiones).
- Todos pueden cuestionar cualquier afirmación (introducir cualquier afirmación del discurso y manifestar sus posiciones, deseos y necesidades). Garantiza a todos los participantes igualdad de oportunidades para hacer aportaciones y generar argumentos propios a la discusión.
- No puede impedírsele a ningún participante el uso de derechos reconocido por medios coactivos originados en el exterior o interior del discurso (establece condiciones de comunicación que garantizan acceso universal y una participación por igual sin represiones sutiles u ocultas).

En el aspecto, procedimental (procedimiento-dialéctica) las reglas son:

- Cada participante afirma solamente lo que cree.
- Quien introduce un enunciado o norma que no se relaciona con la discusión debe argumentar su razón.

En el tercer caso, la producción lógica se seguirán las siguientes reglas:

- Ningún hablante debe contradecirse.
- [...] Todo participante que aplica el predicado F a un objeto A, debe estar dispuesto a aplicar el predicado F a todo objeto que se parezca a A en todos los aspectos importantes.

- [...] Diversos hablantes no pueden emplear la misma expresión con significados distintos. (Habermas, 2008, pp. 97-98)

Al parafrasear a Habermas (2008), no se debe olvidar que desde la perspectiva de la ética del discurso una norma que pudiera resultar polémica únicamente encontrará aceptación en la medida en que los participantes del discurso práctico acepten con libertad las posibles consecuencias y efectos para cada uno de los participantes; también es necesario precisar que una de las problemáticas derivadas de la teoría de la argumentación es que, al fundamentar una ética discursiva, se generan confusiones en las reglas de argumentación con sus contenidos y presupuestos, y con los principios morales como fundamentos de la ética filosófica, por lo que, Habermas plantea que, la fundamentación de la ética discursiva requiere:

- 1) la presencia de un principio generalizador que actúe como regla de argumentación;
- 2) la identificación de presupuestos de la argumentación en general inevitables y de contenido normativo;
- 3) la representación explícita de este contenido normativo, por ejemplo, bajo la forma de reglas del discurso; y
- 4) la prueba de que se da una relación de implicaciones materiales entre 3) y 1), en relación con la idea de la justificación de las normas. (Habermas, 2008, p. 107)

Es preciso mencionar que en el inciso 2), el hablante se apoya de un procedimiento “mayéutico” para llamar la atención del escéptico y/o probar la afirmación expuesta.

A continuación se presenta el complemento del punto anterior, se anexan indicadores y variables, una vez que han sido revisados algunos otros elementos de la ética discursiva, lo que permite hacer notorios algunos aspectos del discurso y los elementos, vinculados con las pretensiones de validez, que complementan o determinan su estructura:

Tabla 4. Pretensiones de validez a partir de las definiciones de Habermas, complementadas con categorías, variables e indicadores

CONCEPTO	DEFINICIÓN	CATEGORÍA	VARIABLE	INDICADORES
Verdad	<ul style="list-style-type: none"> • Pretensión vinculada a los enunciados afirmativos • El enunciado que se hace es verdadero (o bien, en efecto se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional cuando este no se afirma sino solo se menciona). 	Lenguaje y ética discursiva	Comprobabilidad del mensaje	<p>Que el mensaje no muestre exageración o falsedad en lo que se transmite a través del discurso.</p> <p>Que lo que se transmite sea corroborable o tenga esa posibilidad (corroborabilidad).</p> <p>Exposición de la información o contenido del mensaje con base en argumentos.</p>
Veracidad	<ul style="list-style-type: none"> • La intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que piensa. • La veracidad exige depositar la fe o la confianza en que quien habla (emisor) está diciendo la verdad. 	Lenguaje y ética discursiva	Confiabilidad del mensaje	<p>Honestidad (voluntad de no engañar)</p> <p>Credibilidad</p> <p>Confianza</p> <p>Identificación</p>
Rectitud	<ul style="list-style-type: none"> • Es la relación intersubjetiva que implica la aceptación de una norma que rige la relación de comportamiento entre hablante y oyente. • La elección de la norma adecuada es condición indispensable para la comunicación. 	Lenguaje y ética discursiva	Apego a la normatividad y a los códigos de ética	<p>Que el discurso construido, en su mensaje, emplee o considere de forma implícita códigos de ética.</p> <p>Respeto, y por tanto, no violación a las normas.</p>

CONCEPTO	DEFINICIÓN	CATEGORÍA	VARIABLE	INDICADORES
Inteligibilidad	Se refiere a la posibilidad de que una emisión sea entendible para los demás; es decir, inteligible, que pueda darnos suficiente información de lo que se trata de decir para facilitar la interpretación (como base de la comunicación, exige el grado mínimo de entendimiento).	Lenguaje y ética discursiva	Comprensibilidad del mensaje	Claridad - coherencia discursiva (puente lógico-semiótico/ lógica del discurso) - cohesión discursiva (sintagmática: discurso presentado como un tejido bien construido/ relación de conectores lógico-gramaticales). Manejo de códigos de acuerdo con el contexto en que se difunde el discurso - formación ideológica, discursiva e imaginaria. - tipos de discurso, estilos discursivos, códigos retóricos, etcétera.

Fuente: elaboración propia.

Como se observa, si los sujetos requieren entenderse y actuar desde la racionalidad y la acción comunicativa, es necesario orientarse con las pretensiones de validez (ya sean aseverativas o normativas), esto permite considerar que no hay una sola forma vital socio-cultural que no sea considerada adecuada desde una acción comunicativa, aun y si las formas de argumentación son básicas o, como las llama Habermas, “rudimentarias”. En este sentido, las argumentaciones deben ser admitidas como formas de reflexión de acciones orientadas al entendimiento en la medida en que se consideren interacciones reguladas.

“Con el postulado ético discursivo ocurre como con otros principios: que no pueden solucionar los problemas que se derivan de su propia aplicación. La aplicación de reglas exige una habilidad práctica que precede a la razón práctica establecida de

forma ético-discursiva y que, en todo caso, no está sometida a las reglas del discurso”. (Habermas, 2008, p. 115)

Para conjuntar los planteamientos generales de la ética discursiva retomaremos la reflexión de Noé Esquivel respecto a que las características de la ética del discurso, y por las que Habermas busca superar las posiciones relativistas, materialistas, escépticas y sustancialistas son, respectivamente: *universalidad, formalismo, cognitivismo y procedimentalismo*. Razón también por la que se enlaza con la ética kantiana (Esquivel, 2003). Asimismo, podemos determinar que los principios fundamentales de la ética discursiva se basan en la consideración del postulado de la universalidad como regla de argumentación para el discurso práctico y, en general, este postulado está por encima de la perspectiva de una cultura específica, ya que se apoya en presupuestos generales y necesarios de la argumentación.

De igual forma, Habermas determina los aspectos con los que plantea la ética discursiva, al considerar la reflexión comparativa entre la acción orientada al entendimiento y la acción orientada al éxito. El entendimiento es el mecanismo coordinador de la acción, la situación de acción y la situación de habla, del trasfondo de mundo de vida y del proceso de entendimiento entre el mundo y el mundo de vida, de las referencias del mundo y de las pretensiones de validez; se suma que con estos elementos los participantes cuentan con la posibilidad de elegir entre un modo cognitivo, interactivo y expresivo del habla, así como la clase de acto de habla correspondiente (comprobativo, regulativo y representativo), se tienen entonces tres posiciones fundamentales y sus correspondientes perspectivas del mundo que conducen a una comprensión descentrada de este en el que “[...] el sujeto puede engañarse a sí mismo en la medida que atente objetivamente contra los presupuestos comunes de la acción orientada al entendimiento”. (Habermas, 2008, p. 194)

Al considerar las reflexiones relacionadas con *Aclaraciones a la ética del discurso*, publicado en 1991, es aquí donde se concentra una serie de trabajos que dan continuidad a sus investigaciones respecto a la conciencia moral y al actuar comunicativo, en donde reconoce que sería mejor una “teoría discursiva de lo moral” más que una ética del discurso. En estos textos, Habermas busca generar una discusión con planteamientos rivales y muestra que el aprendizaje derivado de los debates con grupos de trabajo ha permitido precisar algunas ideas.

La ética del discurso considera la justicia y la solidaridad. En el caso de la justicia postula el respeto y la igualdad de derechos para cada individuo, la solidaridad exige

empatía y preocupación por el bienestar del otro. Ambos principios remiten a una misma raíz moral (la vulnerabilidad necesitada de compensación), de forma que la moral no puede proteger los derechos del individuo sin cuidar el bien de la comunidad a la que pertenece. La ética del discurso constituye una forma de comunicación exigente, pues trasciende formas de vida concretas, ya que “[...] al actuar orientado con base al entendimiento, éstas se universalizan, se abstraen y liberan de barreras, extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar”. (Habermas, 1991, p. 21) Es así que para las diversas formas de vida socioculturales es necesario que sus interacciones discurran al hacer uso del lenguaje con el fin de entenderse, pues los individuos buscan no ser vulnerables al practicar las relaciones de reconocimiento recíproco, para mantener una identidad como miembros de una comunidad. Nos dice Habermas en el cierre de *Aclaraciones a la ética del discurso*: “Nadie puede afirmar y defender su integridad por sí solo. La integridad de la persona individual exige la estabilización de un plexo de relaciones de reconocimiento simétricas, en las que individuos particulares que no pueden delegar su representación en nadie sólo pueden asegurar su frágil identidad como miembros de una comunidad recíprocamente”. (Habermas, 1991, p. 229)

Pero ¿acaso el individuo ha de renunciar entonces a su individualidad por sobre los intereses de la comunidad? ¿Ha de renunciar a su autonomía y búsqueda de autorrealización? ¿Es posible que podamos encontrarnos ante escenarios ideales en donde prevalezca la buena voluntad de los individuos para resolver mediante la comunicación dialógica las problemáticas del mundo de vida? Es preciso plantear que la ética discursiva tiene como fin conciliar el interés individual y la vida en común.

Es conveniente acotar que la ética del discurso se conforma de dos elementos, uno de ellos es la cuestión ética en los discursos y la forma de argumentación; el segundo tiene que ver con la responsabilidad de actuación cuando no hay asimetría, o bien no se tiene la disposición del otro para dialogar, para argumentar discursivamente alguna problemática, considerando puntos clave como la no coacción o la no violencia. De aquí el concepto de responsabilidad desde una perspectiva filosófica, se considera la igualdad de derechos de los participantes y la garantía de la responsabilidad de todos para dirimir sus diferencias con el fin de llegar a un acuerdo por un bien común a través de la argumentación discursiva.

Para concluir, entonces, la ética del discurso busca resolver dos problemáticas de la ética: la fundamentación y la aplicación de las normas, para lo que propone

los presupuestos de la argumentación, el principio moral y las normas básicas, esto respaldado por las pretensiones de validez y las posibilidades de la discursividad en la praxis. La ética del discurso prevé que, en tanto sujetos racionales y razonables, no podemos renunciar a la posibilidad dialógica para resolver nuestras diferencias y alcanzar acuerdos, se trata de tener la disposición para aportar razones que fundamenten mis acciones y decisiones ante el otro, pero también, la posibilidad de cuestionar al otro y que este pueda exponer sus razones; una filosofía intersubjetiva dialógica (racionalidad, acción y ética comunicativa) ha de entablar el puente entre lo individual y lo social, por ende, uno de los principales problemas de la modernidad es esta separación entre lo individual y lo social. Para Habermas, las cuestiones prácticas que se plantean en lo tocante a la elección de normas, solo pueden decidirse mediante un consenso entre todos los implicados y los afectados potenciales. Para Habermas, el principio de universalización sirve para excluir, como no susceptibles de consenso, todas las normas que enarbolan intereses personales, intereses no susceptibles de universalización.

CRISIS DE LA MODERNIDAD COMO CRISIS DE LA COMUNICACIÓN

Tres aspectos determinarán las reflexiones relacionadas con este punto; el primero, es por qué se considera que la modernidad entra en crisis; el segundo, por qué Habermas considera que existe una crisis de la comunicación derivada de la crisis de la modernidad y, por último, ¿es posible aminorar esta crisis a partir de la propuesta de Jürgen Habermas de la TAC?

CRISIS DE LA MODERNIDAD

En esta investigación se revisaron los planteamientos de algunos de los principales teóricos que han estudiado la modernidad y que son antecedente de la teoría habermasiana de la acción comunicativa. Se analizó la modernidad, sus características y patologías, así como las consecuencias de la hegemonía de la racionalidad instrumental y el individualismo exacerbado. El desarrollo de la modernidad ha significado en muchos sentidos una puesta en crisis de las relaciones sociales, debido a la falta de

reflexión por parte de los individuos, la cerrazón al diálogo y a los acuerdos, así como la idealización del dinero y las mercancías, lo que provoca una falta de reconocimiento del otro. La globalización y los avances tecnológicos han generado más y mejores canales para la comunicación, pero también es necesario reconocer que a través de ella se han reforzado el consumismo y la pérdida del valor de uso, la cosificación y la cultura de masas; aunado a esto pareciera también que la capacidad crítica se ha visto disminuida en este mundo de prisas constantes, en el que los valores éticos ya no son importantes, solo los que aparentemente “satisfacen” los intereses de cada uno. El mismo lenguaje se ha convertido en un medio para llegar a un fin, y deja de ser el conducto para lograr la experiencia dialógica, lo que representa una de las facetas más críticas de las patologías de la modernidad.

El tipo de personalidad moderna se distingue por el incremento de la vida nerviosa, por el cambio rápido y continuado de los estímulos exteriores e interiores, el constante bombardeo de los sentidos, lo que produce la personalidad neurasténica, y tiene como consecuencia un distanciamiento entre nosotros y nuestro entorno social y físico, nos vuelve más indiferentes (Simmel). Los sujetos se guían cada vez más con base en sus parámetros egoístas, no importan los medios sino los fines, no se detienen a reflexionar a costa de qué se consiguen las propias metas, en muchas ocasiones encubiertos por el anonimato de la masa, atendiendo a sus problemas inmediatos.

Estos son solo algunos de los rasgos propios de la modernidad: el debilitamiento de las formas de integración social y su fragmentación debido a la distancia psicológica, al exceso de estimulación nerviosa, a la personalidad neurasténica, a la incapacidad de reaccionar a nuevas sensaciones y, por lo tanto, a una indiferencia y un hastío totales. Si bien la modernidad ha contribuido al avance en el conocimiento sin precedentes, y las máquinas y las técnicas nos permiten determinados estilos de vida, esto no ha sido capitalizado positivamente, ni en el aspecto individual ni en el colectivo. En las grandes ciudades se pone énfasis al aislamiento del individuo ante los flujos y velocidades, lo que acarrea como consecuencia una crisis en las relaciones sociales y una crisis en la comunicación.

Estos elementos permiten entrever la crisis en la modernidad, porque la comunicación para Habermas no se reduce al intercambio de palabras, para él la comunicación hace hincapié en la comunidad, en el entendimiento mutuo. A continuación retomamos algunas conclusiones respecto a la modernidad y su crisis desde los teóricos ya analizados, acotando lo siguiente:

- A partir de la corriente del Iluminismo (Ilustración) encontramos las siguientes derivaciones: el antropocentrismo como eje, la naturaleza dominada por el hombre, la liberación de los hombres del miedo y los mitos, el derrocamiento de la imaginación mediante la ciencia y el dominio de la racionalidad instrumental.
- Ante una economía monetarista determinada por el mercado, la demanda y la plusvalía, el consumo comercial y la empresa, tenemos una cultura de masas (seres genéricos), la cosificación del ser, la fractura y desintegración social, hiperactividad y excitación del individuo en la vida urbana, nada satisface al ser humano, existe en él una sensación de vaciedad, se genera una distancia psicológica, un hastío ante la vida; se adjudican valores a las mercancías que deciden el comportamiento de los hombres, se vive un esplendor de la era científico-tecnológica y con ello la productividad a costa del ser humano y su medio ambiente.
- Derivado del cambio rápido y continuado de estímulos interiores y exteriores, el constante bombardeo de los sentidos y el incremento de conjuntos urbanos encontramos: la generación de una personalidad nerviosa (personalidad neurasténica) debido al cambio rápido, la reducción de validez de las formas de integración social y la percepción del tiempo como transitorio, fugaz.
- Hay un enfrentamiento de las paradojas del individualismo, por un lado se encuentra al individuo autónomo e independiente como expresión de la humanidad más auténtica y, por el otro, al individuo que se deja dominar por intereses o grupos dominantes (solipsismo).
- A raíz de la difusión universal y masificada de la información: se ha enfatizado la reducción del arte de la narración, la cancelación de la conciencia de los individuos y una difusión desmedida de mensajes con un alto contenido de violencia simbólica.

El resultado de estas reflexiones nos permite comprender, contextualizar y confirmar lo que los teóricos de la modernidad, revisados en el primer apartado, y el mismo Habermas plantean en relación con la problemática generada por las patologías de la modernidad: la fractura de las relaciones sociales, porque la economía monetarista y la cultura de masas no individualiza o socializa, limita al individuo a imitar modelos y estereotipos como objetos y no sujetos, de aquí las posibles contradicciones y tensiones

que han debilitado y rasgado el tejido social, por lo que Habermas propone aminorar esta crisis de la modernidad mediante una nueva ética basada en la comunicación.

Crisis de la comunicación

Los avances tecnológicos en la modernidad han sido sobresalientes y han permitido una comunicación global, han logrado que a través de diversos medios estemos más y mejor comunicados, pero al mismo tiempo nos han enfrentado a la paradoja de la indiferencia y a algunas otras patologías sociales. Se ha dado prioridad a la abreviabilidad del lenguaje, lo que se evidencia en las redes sociales, y aunque se han mostrado algunos casos de solidaridad, esta síntesis del lenguaje —a la que se suma la posibilidad del anonimato y el encubrimiento de la masa— ha sido un detonante que muestra la peor cara de los individuos, que usan estos medios para agredir y violentar a los otros. Además de evidenciar serios problemas respecto a las competencias comunicativas de los participantes, en algunos casos, incluso, encontramos un sinfín de personas que carecen de elementos mínimos para estructurar una oración, menos un discurso. Este tipo de medios han permitido también visualizar y subrayar las asimetrías en las competencias comunicativas de los individuos, además de otras muchas problemáticas sociales.

En la actualidad construimos nuestra imagen del mundo a través de los medios, en donde observamos cada vez mayor presencia de violencia; día con día estamos continuamente, de forma consciente o no, absorbiendo toda clase de mensajes que nos llegan a través de distintos medios. Cada vez más también se proponen e implementan estratégicamente nuevas formas o medios para transmitir mensajes, lo que produce una gran diversidad de discursos y objetivos, que emplean recursos y estrategias de todo tipo para impactar y persuadir al receptor; estas estrategias trascienden y permean en todo aquello relacionado con el individuo: se modifican conductas, se imponen ideologías, se infunde inseguridad y miedo, se influye para construir imaginarios sociales y se legitiman, en muchos casos, diversas formas de violencia. Recordemos que la posibilidad de comunicarnos es inherente a toda estructura cultural y el discurso de cualquier tipo no ha de pensarse solo como la transmisión de información de un lugar a otro, sino como un elemento partícipe de la construcción social.

Aunque través de los medios de comunicación pueden abrirse espacios para tomar la palabra, también existe la posibilidad de que estos sirvan al poder, al sistema económico imperante y a la globalización misma. Los medios son utilizados para fomentar y apoyar los intereses de ciertos grupos económicos, lo que propicia la violencia cultural, al tener el control de lo que se dice o se presenta como la realidad.

En el mundo moderno, la hiper-racionalización, la economía capitalista, la burocratización y todos los elementos que ya hemos analizado, han dado lugar a un ideal de individuo autónomo, autosuficiente y, desafortunadamente, aislado, que no necesita de los demás para su autorrealización y que puede prescindir, incluso, de la comunicación dialógica y del interés en el otro, lo que genera una contraposición entre el individuo y la comunidad, entre el individuo y la comunicación, y fractura los puentes entre lo individual y lo social, entre lo privado y lo público, y entre la política y la ética.

Hemos de recordar que el concepto básico de comunicación refiere al sentido de “poner en común”, de relacionarse, de participar, por tanto, la comunicación tendría que ser reflexiva, crítica, y buscar el diálogo y el entendimiento; sin embargo, al observar las ambivalencias del individualismo (derivadas de la modernidad), pareciera que se ha favorecido una “sociedad de incomunicados” (Camps, 1993), o bien, una sociedad de comunicados pero virtualmente, en la que cada vez es más común observar al sujeto ensimismado en su dispositivo móvil, en un intento por entablar relaciones en condiciones alejadas de los escenarios ideales de comunicación de los que habla Habermas. Se ha de buscar la combinación entre el participar y el compartir, pero también entre el transmitir y el mediatizar a través de la comunicación. La modernidad no limitó la comunicación, pero la aceleró y pluralizó, al tiempo que la despojó de todo elemento ético, por ello, ha de buscarse una comunicación fundada en una ética.

¿Es posible aminorar la crisis de la comunicación derivada de la crisis de la modernidad a través de la propuesta habermasiana de la *tac* y la ética discursiva?

La modernidad trajo el desencanto del mundo en general, ha enfatizado el solipsismo y las acciones de los individuos en la búsqueda del éxito, mientras predomina un solo tipo de perspectiva sobre el mundo: la racionalidad instrumental y las acciones con arreglo a fines, no importan los medios con tal de alcanzarlos, de esta forma se

ha olvidado la importancia del bien común, de la solidaridad y de la justicia. Sin embargo, no podemos dejar de lado que al ser humano le es inherente el lenguaje, está hecho de lenguaje y el lenguaje es comunicación, en este contexto Habermas visualiza las posibilidades éticas desde la comunicación, desde las relaciones dialógicas y no monológicas, como una posibilidad de restaurar el tejido social y aminorar la crisis de la modernidad. Habermas expone que debemos propiciar la posibilidad de experimentar otro tipo de racionalidad, la comunicativa, ante esta crisis de la comunicación.

Actualmente vivimos en una sociedad de la comunicación, o al menos con todas las facilidades para ella; gracias a los diversos medios de comunicación se han roto las fronteras, se han derrocado gobiernos, todo puede ser visto en directo, pero se añora la vida en común que no se percibe. Los medios, lejos de comunicarnos, nos han aislado en nuestro propio mundo; la mayoría de veces no se ha logrado poner a los medios y el progreso técnico al servicio de la democracia y del entendimiento, y es que el individualismo ha traído como consecuencia la indiferencia y la falta de solidaridad ante las desigualdades. Prevalece el egoísmo, la escasa ciudadanía, el deterioro del medio ambiente y la ignorancia de la justicia social ante cualquier objetivo que exija una preocupación comunitaria; sociedades enteras también se muestran como las más indiferentes ante las miserias de los que viven peor, los países ricos ignoran a los pobres y es que, “quienes tienen asegurado su bienestar se desprecupan fácilmente del bienestar de los demás”. (Camps, 1993, p. 14)

Sin duda, Habermas ha enfrentado muchas críticas respecto a la TAC, por lo que hemos de considerar la reflexión sobre aquellos elementos que desde nuestra perspectiva quedan no resueltos con suficiencia, por lo que se plantean tres aspectos: el primero es la racionalidad y la acción comunicativa en la búsqueda de un entendimiento; el segundo, se relaciona con la ética discursiva y, el tercero, con las posibilidades y alcances de dicha ética.

A través de la TAC, Habermas busca presentar bases normativas para una teoría de la sociedad y una ética discursiva como una forma de vida transparente y desinteresada, en la medida en que el actor o los actores tienen la disponibilidad de perseguir los intereses que puedan conjugarse con los demás y de dialogar sin reservas. El ser humano, al estar constituido lingüísticamente y al contar con elementos comunicativos, ha de argumentar y ejercer esta posibilidad de forma cotidiana. Aunque, a través de la propuesta de la argumentación y las pretensiones de validez,

Habermas parece resolver la parte de la estructuración y de los procedimientos para llegar a través de una experiencia dialógica al entendimiento, al consenso y al acuerdo, sin embargo, ha dejado pendiente cómo propiciar estos escenarios ideales de comunicación ante las nuevas tendencias, entre ellas las redes sociales. Habermas solo consideró la TAC, el lenguaje hablado en “escenarios ideales”, pero en medios como las redes sociales se manejan también otras posibilidades del lenguaje: el escrito, el gráfico y el audiovisual, cada uno con sus particularidades y recursos discursivos, donde al aplicar las pretensiones de validez se presentan problemáticas como la pretensión de la inteligibilidad, ya que se genera polisemia en los mensajes gráficos, o bien, aspectos como los componentes perlocucionarios inherentes al lenguaje audiovisual.

Ahora bien, respecto a la ética discursiva de Habermas, al revisar aspectos como el consenso y el disenso, busca que siempre se dé prioridad, de forma ideal, al consenso, entonces, ¿solo en el consenso se pueden reestablecer las relaciones sociales? ¿Por qué el disenso no puede formar parte de nuestra cotidianidad y aún así tener espacios de convivencia y respeto ante las diferencias? ¿Qué pasaría si todo fuese consenso? ¿Acaso no se estarían perdiendo algunas riquezas, ante una estandarización del otro, empobreciendo y limitando la individualidad? ¿Es probable, acaso, que de nuevo se esté instrumentalizando la racionalidad comunicativa al propiciar que algunos sujetos o grupos institucionalicen un precepto o un saber que no es incluyente mediante el “mejor argumento”? Es preciso recordar que la ética discursiva busca ser mediadora entre el interés individual y el común.

En un mundo globalizado pero poblado de localismos, encontramos particularidades que tal vez no permitan esos escenarios ideales para posibilitar el diálogo, pues también nos encontramos ante realidades en donde la desigualdad en la educación es radical, ante eso, difícilmente encontraremos una universalidad en los argumentos, debido a la diferencia de competencias comunicativas. Luego entonces, ¿no estaríamos excluyendo al otro, en tanto que para Habermas, en situaciones ideales del habla o en comunidades de comunicación ideales, los actores han de ser competentes para dialogar y argumentar?

Otro elemento básico para reflexionar es ¿cómo garantizar que el otro no engañe o manipule, de tal forma que el oyente no pueda percibir dichas intenciones? ¿Cómo motivar las condiciones de respeto en los términos de la ética discursiva?

Es necesario fomentar la convicción entre los sujetos sobre la importancia de desarrollar sus competencias comunicativas para contar con elementos que les permitan argumentar en igualdad de condiciones, que les garantice no ser excluidos de las posibilidades dialógicas para buscar acuerdos, y capacitarlos desde la educación con ese enfoque, de esta forma se trabajará como un eje transversal en la educación, con el objetivo de promover el diálogo crítico y argumentativo.

Se observa la necesidad de favorecer una ética discursiva y una cultura del diálogo para incentivar la propuesta habermasiana de las comunidades ideales de comunicación, esto incluye la responsabilidad de participar dejando de lado prácticas comunes en nuestras sociedades, como la corrupción y los intereses hegemónicos, para dar prioridad a la tolerancia y la cooperación, lo que sin duda se observa difícil. También nos enfrentamos a que las comunidades ideales de la comunicación no pueden estar estructuradas por igual, debido a que existen comunidades enteras bajo el dominio de regímenes autoritarios, antidemocráticos, que no propician las condiciones para el diálogo ni para el entendimiento. Es posible afirmar que las propuestas en TAC no responden a las problemáticas y aristas de las sociedades actuales en su totalidad. De forma constante es posible ver los aparentes esfuerzos que se hacen en las cumbres internacionales, y las propuestas de tratados mundiales que no son firmados por todos los integrantes, debido a que trastocan intereses económicos o políticos, espacios en los que a pesar de tener la posibilidad del diálogo y las diferentes posturas y argumentos discursivos, no se llega al entendimiento, a los consensos y, mucho menos, a los acuerdos en aspectos medulares.

La TAC de Habermas puede tener las mejores intenciones, pero en la praxis, también puede ser contradictoria al llevar al extremo los límites de la individualidad o de las minorías, de forma que se pierda el reconocimiento a la alteridad ante el “mejor argumento”, que no necesariamente es el mejor. Se debe reconocer que la propuesta habermasiana es un gran esfuerzo ante la crisis de la modernidad y de la comunicación, sin duda, pero hay aspectos que pueden retomarse o complementarse por autoras como Adela Cortina y Victoria Camps, quienes han sustentado sus propias propuestas desde las bases que Habermas les da en la TAC. Derivado de la investigación y el análisis vertidos en este proyecto, se concluye que la tarea ante la crisis de la modernidad y de la comunicación ha de ser permanente, y se hacen propuestas iniciales para responder a los principios de este trabajo.

CONCLUSIONES

*Pedirnos cuentas por lo que hacemos, decimos o callamos
es ejercer nuestra libertad comunicativa.*

VICENT MARTÍNEZ GUZMÁN

El desarrollo de la modernidad ha significado en muchos sentidos una puesta en crisis de las relaciones sociales y, por lo tanto, una crisis en la comunicación como medio de entendimiento; de entre las problemáticas detectadas debido a esta crisis en la comunicación están: la falta de reflexión por parte de los individuos, la cerrazón al diálogo, al entendimiento y, por lo tanto, a los acuerdos, lo cual potencializa el individualismo y privilegia los fines sin considerar los medios para alcanzarlos —aunque hay que recordar que debe darse una correlación no solo de medios a fines sino de fines a medios—, así también se idealizan el dinero y las mercancías, lo que genera grupos de poder que priorizan sus intereses por sobre los de los demás y su entorno, esto contribuye a una falta de reconocimiento del otro.

Aunque la tecnología ha permitido generar más y mejores canales para la comunicación, también es necesario reconocer que a través de ella se han reforzado fenómenos como el consumismo, la pérdida del valor de uso, la cosificación y la cultura de masas, lo que ha provocado una pérdida de identidad y del reconocimiento de la multiculturalidad; aunado a esto, la capacidad crítica también se ha visto disminuida en este mundo de prisas constantes, lo que ha fragmentado los tejidos sociales, mientras que los valores éticos ya no son importantes; el lenguaje solo se considera como un medio para llegar a un fin y no como un conducto para lograr la experiencia dialógica, el entendimiento, el consenso y los acuerdos.

Es necesario hacer un ejercicio reflexivo, permanentemente, sobre los momentos que vivimos. Aunque este proyecto fue hecho antes de la pandemia; muchas de las patologías de la modernidad han continuado a través del ciberespacio y la comunicación entre los usuarios de las diferentes plataformas virtuales que sirvieron y han servido ante la emergencia sanitaria por covid-19; a este fenómeno se sumaron patologías como la depresión, la ansiedad ante la incertidumbre, y las facilidades para adquirir productos, o contratar servicios que llegan hasta la puerta de la casa, todos ellos se convirtieron en sustitutos remediales de las patologías del aislamiento,

la incertidumbre e incluso el miedo. La violencia a través de las plataformas virtuales también ha sido una constante que no ha desaparecido y las posturas radicales ante la información o la desinformación, literalmente, han llevado a batallas en las redes sociales que han vuelto virales los mensajes de odio.

Esta investigación sobre la crisis de la modernidad y la comunicación se mantiene vigente, ya que nos permite tener una pauta para comprender los conflictos, en dónde o por qué se generan y buscar las posibles estrategias de soluciones lo más pacíficas posibles. El análisis respecto a la perspectiva de las relaciones humanas basadas en la comunicación y en las capacidades y experiencias que se desprenden de ella nos permite discernir entre los aciertos y los errores que hemos tenido, para poder pedirnos responsabilidad ante ello, con la posibilidad de no negar el desacuerdo.

En primera instancia, este proyecto nos permitió conocer y determinar las características de la modernidad, sus tensiones, contradicciones y todos aquellos elementos que abonaron para generar una crisis: en general, la pérdida del interés por entretejer interacciones entre los seres humanos, por la alteridad y, por consiguiente, la falta de comunicación, de diálogo y de acuerdos en los que prevalecen las “verdades absolutas” y los intereses personales, donde cada quien busca sus propios fines evadiendo las consecuencias de los medios con que se logren, lo que posibilita la emergencia de conflictos violentos. En las ciudades se enfatiza el individualismo derivado, entre otras cosas, del carácter ilimitado y extensivo que el sujeto moderno ha dado al dinero, así como el aislamiento del individuo ante los flujos y velocidades que se viven en las grandes urbes y, actualmente, en las diferentes plataformas virtuales en el ciberespacio, como alternativa de habitabilidad, en que las personas invierten gran parte de su tiempo en el día a día.

La modernización y el proceso de racionalización occidental en una sociedad cosificada han llevado al hombre moderno a nuevas formas de deshumanización. El proceso de racionalización alberga a la vez rasgos emancipatorios y una cosificación generalizada. La modernidad está acompañada por dos rasgos fundamentales: el desencanto de la religión y la hegemonía de la razón instrumental. Por ello, desencanto, secularización, racionalización, autoridad racional legal y ética de la responsabilidad, como conceptos de Weber, han llegado a ser clásicos y definen a la modernidad en la que domina una élite racionalista y modernista sobre el resto del mundo. La modernidad puede definirse por la racionalidad de los medios en oposición a la hegemonía de los valores, por el desencantamiento del mundo. La Ilustración como un proceso

irreversible de racionalización de todas las esferas de la vida social coincide con la instrumentalización de la razón y la consiguiente pérdida del sentido y la libertad. El antropocentrismo, impulsado por el Iluminismo que pretendió liberar al hombre de sus miedos y los mitos, trajo consigo otro tipo de problemáticas como la pretensión del dominio sobre la naturaleza, incluido el hombre mismo, de aquí surge el dominio de la sociedad burguesa y un aparato económico que contribuye al consumismo y a la cosificación del ser, el triunfo de la razón instrumental o subjetiva, y la fractura de las relaciones sociales, por lo que debemos recordar que la cultura de masas no individualiza o socializa, sino que limita al individuo a imitar modelos y estereotipos. El sujeto es modelado desde su nacimiento por la producción de mercancías que pueden adquirirse en el mercado, la abstracción es el presupuesto, la distancia del sujeto frente al objeto.

Es entonces en la modernidad en donde el “individuo autónomo” es el ideal clásico, capaz de lograr todas sus potencialidades, que busca imponer su ambición o idea como ser único y diferente, un individuo que hace de la libertad y de la igualdad frente a la opresión de las instituciones sociales su motivación más profunda; un individuo que intenta imponer su ambición.

En resumen, se acotarán algunas características de la modernidad:

- Se visualiza el tiempo como transitorio, el presente inmediato como discontinuo y diferenciado, el espacio como fugaz; se sobrevalúa lo efímero y lo fugaz, se está en espera permanente de la novedad.
- Se pasa del teocentrismo al antropocentrismo.
- Se agudizan las patologías sociales, entre ellas el cinismo y la indiferencia a la evaluación de las cosas, así también la personalidad neurasténica y el hastío al llevar una vida al límite, en la que el ser humano percibe que el dinero puede traerle todas las posibilidades que la vida le ofrece.
- La acción se orienta de acuerdo con las metas, no importan los medios sino los fines; el éxito, el fin y el costo-beneficio (predominio de la racionalidad y la acción con arreglo a fines).
- La economía, la cultura y la política se ven fragmentadas, se hace hincapié en la economía monetarista.
- Se plantea la burocracia moderna como la forma más eficaz de administración y esta aumenta en la medida en que se despersonaliza la ejecución de

tareas, detrás de cada acto burocrático de administración hay un sistema de fundamentos racionalmente discutibles y un cálculo de medios y de fines.

- Se genera una reducción de validez de las formas de integración social que debilita a las anteriores, basadas en creencia religiosas. La racionalización y la modernización llevan al sujeto moderno a la deshumanización en una sociedad cosificada.

La hiperracionalización, la economía capitalista, la burocratización y todos estos elementos que se conjugan y que fueron analizados, dan lugar al ideal de un individuo “autónomo, autosuficiente, aislado”, que aparentemente no necesita de los demás y que puede prescindir de la comunicación y de la interacción con los otros lo que deriva en una contraposición entre el individuo y la comunidad.

Ante esta lectura de la modernidad y su crisis, el pensamiento de Habermas es fundamental, ya que plantea otro camino posible diferente al de la racionalidad cognitivo-instrumental, que ha fallado, y está lejos del bienestar común, la justicia social y la paz duradera para los seres humanos.

La modernidad trajo consigo fenómenos que han marcado una crisis en la comunicación debido a que la racionalidad cognitivo-instrumental se ha impuesto, ha cosificado los ámbitos comunicativos de la vida, y ha generado la falta de diálogo, de acuerdos, de consenso y de entendimiento entre los individuos con consecuencias que han fracturado y debilitado las relaciones sociales. Por lo anterior, la propuesta habermasiana tiene un valor creativo al buscar una estrategia para restaurar esas posibilidades y construir objetivos, proyectos y acciones comunes que permitan dar solución a los conflictos sin violencia, por lo que la conceptualización de la comunicación ha de visualizarse desde la perspectiva de personas y modos de comunicación, y no solo de medios y mensajes, es decir, debe verse en términos de sujetos y no de objetos. Hemos de observar así la dimensión integradora de la comunicación y el papel que juega en el sistema social.

Otra reflexión es el reconocimiento de que aunque en la actualidad nos encontramos ante las posibilidades de innumerables medios que nos posibilitan la comunicación, se debe poner énfasis en sus paradojas y sus posibilidades, pues a pesar de que hoy, más que en ningún otro periodo de la historia, se tiene un sinnúmero de opciones para propiciar la comunicación nos enfrentamos también a una sociedad de “incomunicados”, de sujetos aislados, de la mano de una “hipercomunicación”. Vale

la pena cuestionarnos si con estas opciones la comunicación en realidad ha dado voz a quienes nunca la han tenido. Respecto a los escenarios ideales de comunicación, Habermas también ha sido criticado, pues no solo deben informar sus posibilidades ante la globalización y las nuevas tecnologías, sino también respecto a las cualidades y condiciones que han de propiciarse en este marco de las relaciones dialógicas, de la intersubjetividad y de la ética comunicativa; asimismo, consideramos necesario atender algunos aspectos particulares con relación a la ética discursiva, por lo anterior, acotamos lo siguiente:

En cuanto a la racionalidad y la acción comunicativa, Habermas sustenta la acción comunicativa en el lenguaje (lingüístico), que no es orientado por una lógica estratégica dirigida a un fin, sino por una lógica comunicativa que busca el entendimiento para lograr propósitos de acción compartidos, en donde los acuerdos se derivan del “mejor argumento” que se plantea con base en las pretensiones de validez ya revisadas; sin embargo, reconoce que es necesario tener escenarios ideales de comunicación en donde se privilegie la búsqueda del entendimiento. El escenario opuesto es que alguno de los actores propicie la manipulación, el dominio o el engaño durante estos procesos, Habermas llama a esto “estructuras de comunicación distorsionadas”, y en este sentido hemos de reflexionar acerca de su planteamiento sobre un grado más alto de racionalidad comunicativa dentro de una comunidad de comunicación, sobre las posibilidades de coordinar las acciones sin coacción para solventar consensualmente los conflictos, luego entonces la racionalidad de aquellos que participan en esta práctica comunicativa se mediría por su capacidad de fundamentar sus manifestaciones en las circunstancias apropiadas.

La racionalidad puede entenderse como una disposición de los sujetos capaces de lenguaje y acción; sin embargo, nos enfrentamos a algunas dificultades, como que estos escenarios ideales de comunicación no siempre serán posibles dadas las inequidades entre los individuos que no siempre tienen con las mismas competencias comunicativas para desarrollar un “mejor argumento”, de forma que para que estos escenarios ideales sean posibles, en primera instancia, se debe dotar a los individuos de una educación que les permita contar con los elementos para no estar en desventaja.

Habermas pretende, a través de su propuesta, posibilitar las soluciones o la disminución de los conflictos sin tomar en cuenta la significación, los procesos simbólicos y otro tipo de formas de expresión que se vierten en escenarios actuales de comunicación. También es necesario cuestionar que el fundamento de la

corresponsabilidad es necesario en estos, pero no se tiene garantía de que así sea, como ejemplo vemos las cumbres internacionales en las que “aparentemente” todos los participantes buscan llegar a consensos, pero es recurrente que una parte de los discursos de los participantes esté condicionada por intereses hegemónicos.

Es necesario reconocer las limitantes de la propuesta de la TAC, sobre todo respecto a los alcances de las pretensiones de validez aplicadas a otras formas de lenguaje (por ejemplo, el lenguaje de la representación gráfica), algo que Habermas no desarrolla y que, sin embargo, forma parte de los escenarios contemporáneos de comunicación que inciden en las relaciones sociales, de aquí la necesidad de desarrollar las posibilidades de las pretensiones de validez considerando categorías, variables e indicadores. En este sentido, Habermas plantea las pretensiones de validez como principio dialógico de intersubjetividad para lograr el entendimiento, el consenso y, por ende, los acuerdos con base en el “mejor argumento”; cabe mencionar que retomando la problemática respecto a los actuales escenarios de comunicación que implican discursos y argumentos no solo lingüísticos, tenemos que estas pretensiones aunque pueden ser trasladadas como principio a otros lenguajes gracias al análisis y desarrollo de categorías, indicadores y variables, ya mencionado, también implican una problemática, por ejemplo, en el caso de la construcción de discursos gráficos que debido a la unidireccionalidad del mensaje no vislumbran la posibilidad dialógica (por lo menos de forma inmediata). Se observa que sí existen posibilidades de aplicar algunas pretensiones de validez como principio de estos lenguajes, como “veracidad” y “rectitud”, pero no en los casos de “inteligibilidad” o “verdad”, estas dos últimas difícilmente pueden ser aplicadas como principio fundamental en el lenguaje gráfico, ya que intervienen factores derivados del uso de herramientas para la construcción de estos discursos, como la retórica visual empleada para lograr una “mejor comprensión” del mensaje o para evidenciar o dar un énfasis gráfico que permite establecer jerarquías visuales y secuencias de lectura; incluso, en ocasiones, estas imágenes podrían reflejar irrealdad, falsedad o exageración y no necesariamente tener el interés de engañar al receptor, pero sí buscando la “inteligibilidad” del mensaje lo que afectaría la pretensión de “verdad”.

Hay que recordar también que las pretensiones de validez, como inteligibilidad, rectitud y verdad, problematizadas, son intersubjetivamente discursivas (de forma argumentativa), no así la veracidad; otra realidad a la que nos enfrentamos es la problemática que surge al interpretar de formas diversas el mensaje en algunos

discursos contruidos y difundidos, sobre todo cuando los segmentos de mercado a los que se dirige un mensaje son amplios, ya que participarán variables como el contexto cultural y, pueden generarse disyuntivas en la aplicación de las pretensiones de validez, lo que abre muchas interrogantes: ¿cómo garantizar el manejo ético de estas herramientas de la comunicación, haciendo posible al mismo tiempo comunicar de forma eficaz un mensaje y evitando conscientemente el engaño y la confusión? En otros términos, si toda imagen es en sí misma polisémica, ¿cómo cumplir cabalmente con la condición de verdad? Tal dilema nos ha señalado la necesidad de reflexionar en posteriores investigaciones sobre la plausibilidad y aplicabilidad de la condición de verdad en otros ámbitos y escenarios de la comunicación, y determinar los alcances de la TAC.

En cuanto a los escenarios ideales de comunidades dialógicas de comunicación hay algunas inconsistencias y se observa que algunos aspectos no han sido analizados con suficiencia, aún así, hay una aportación importante en la propuesta habermasiana, pues a la luz de la Teoría Crítica no se habían presentado opciones que en la praxis permitieran un acercamiento creativo para restaurar en el individuo la conciencia por el otro, por la solidaridad, la justicia y la libertad, en el contexto del bien común. Es a través de los elementos de la racionalidad y la acción comunicativa que Habermas se acerca a la posibilidad de poner sobre la mesa una alternativa para lograr un entendimiento, luego un consenso sin mayor coacción que el mejor argumento discursivo y, posteriormente, alcanzar acuerdos basados en una ética discursiva, que nos lleven a la posibilidad de diálogos críticos, de acciones solidarias, en que las aspiraciones individuales sean consensuadas para reconocer la alteridad, en donde todos los individuos se reconozcan en equidad, con derechos y obligaciones.

Es necesario reconocer también que estos “escenarios ideales de comunicación” continuarán siendo utópicos mientras no se resuelva el problema de la igualdad de las competencias comunicativas de los individuos y estas solo se desarrollarán como eje transversal en la educación y la formación básica de todos los individuos, mientras no se fomente la actitud y el pensamiento crítico, reflexivo y argumentado, pero ¿la TAC cumple en realidad con sus propósitos? Aquí debemos reconocer que los dialogantes son los protagonistas y son quienes propician las posibilidades de la TAC.

Se debe insistir en la consolidación del poder discursivo que permita a los individuos visualizar y reconocer la multidiversidad, los diversos enfoques disciplinarios, la raíz de las problemáticas diversas y sus posibles soluciones, a través

de las relaciones dialógicas basadas en el entendimiento y los acuerdos, sin que ello implique el sacrificio de su autorrealización, que puede ser alcanzada considerando las posibilidades de racionalidad, acción y ética comunicativa. La racionalidad comunicativa podría aminorar las crisis de la comunicación derivada de la crisis de la modernidad y aportaría elementos como el reconocimiento, la tolerancia, la búsqueda de fines comunes, el auto-acotamiento de la propia razón, la imposición de límites, el logro de acuerdos, la intersubjetividad, la no coerción, el no engaño y la no-violencia.

REFERENCIAS

BÁSICAS

- Adorno, T. W. (1988 [1966]). “Negative Dialektik”. En Ureña, E. *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos.
- Adorno, T. W. (1975). *Dialéctica Negativa*. Taurus.
- Adorno, T. W. (1977). *Teoría Estética*. Taurus.
- Bendix, R. (2000). *Max Weber*. Amorrortu Editores.
- Bendix, R. (1964) *Estado nacional y ciudadanía*. Amorrortu Editores.
- Bendix, R. (1975). *La razón fortificada*. Fondo de Cultura Económica (FCE).
- Benjamin, W. (2003). *La obra de arte en la época de su reproductibilidad técnica*. FCE.
- Benjamin, W. (2007). *Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar Ediciones.
- Benjamin, W. (1989). *Discursos interrumpidos I. Filosofía del arte y de la historia*. Traducción de Jesús Aguirre. Taurus.
- Benjamin, W. (1995 [1921]). *Para una crítica de la violencia*. [Zur Kritik der Gewalt] Traducción del inglés por Héctor A. Murena. Editorial Leviatán.
- Camps, V. (1993). *Paradojas del individualismo*. Crítica.
- Codina, M. (2004). Una ética para la profesión. En Codina, M. (Ed.). *De la ética desprotegida. Ensayos sobre deontología de la comunicación*. Ediciones Universidad de Navarra (EUNESA).
- Cortina, A. (2001). *34. Crítica y Utopía: La Escuela de Fráncfort*. Ediciones Pedagógicas.
- Cortina, A. (2008). *La Escuela de Fráncfort. Crítica y utopía*. Editorial Síntesis.
- Esquivel Estrada, N. H. (1995). *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*. Universidad Autónoma del Estado de México (UAEMÉX).
- Esquivel Estrada, N. H. (2003). *Hacia una ética consensual. Análisis de la ética habermasiana*. Editorial Torres Asociados.
- Fidanza, E. (09-12/2005). La jaula de hierro cien años después: consideración acerca de una metáfora perdurable. *Estudios Sociológicos*, vol. xxiii. El Colegio de México.
- Foster, H., Habermas, J. y Baudrillard, J. (1988). *La posmodernidad*. Kairós.
- Frisby, D. (1988). Modernidad y postmodernidad. Georg Simmel, primer sociólogo de la Modernidad. En Picó, J. (Comp.). *Modernidad y postmodernidad*. Alianza Editorial.

- Frisby, D. (1993). *Georg Simmel. Breviarios*. [Tercera reimpresión.] FCE.
- Giddens, A. (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus.
- Giddens, A., Habermas, J. et al. (1995). *Habermas y la Modernidad*. Editorial Rei.
- Gimbernat, J. A. et al. (1997). *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Editorial Biblioteca Nueva.
- Habermas, J. (1984a). *Perfiles filosófico-políticos*. Taurus.
- Habermas, J. (1984b). *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra.
- Habermas, J. (1986[1968]). *Ciencia y técnica como ideología [Wissenschaft und Technik als "Ideologie"]*. Jiménez Redondo, M. (Trad.). Tecnos.
- Habermas, J. (1988). *La lógica de las ciencias sociales*. Tecnos.
- Habermas, J. (1989). *El discurso filosófico de la Modernidad*. Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Pensamiento post-metafísico*. Taurus.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Jiménez Redondo, M. (Trad.). Ediciones Paidós.
- Habermas, J. (1998). *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*. Cátedra.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Ediciones Cátedra.
- Habermas, J. (1999[1997]). *Fragmentos filosófico-teleológicos. [Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck.]* Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2000[1991]). *Aclaraciones a la ética del discurso. [Erläuterungen zur Diskursethik]*. Editorial Trotta.
- Habermas, J. (2002). *Teoría de la acción comunicativa*, tomos I y II. Taurus.
- Habermas, J. (2002[2001]). *Acción comunicativa y razón sin trascendencia. [Kommunikatives Handeln und detranszendentalisierte Vernunft.]* Ediciones Paidós.
- Habermas, J. (2008[2002]). *Conciencia moral y acción comunicativa. [Moralbewußtsein und Kommunikatives Handeln.]* Editorial Trotta.
- Habermas, J. y Putnam, H. (2008[2002]). *Normas y valores. [Werte und Normen]* Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (1969). *Crítica de la Razón Instrumental*. Sur. (Ed. original. 1967, versión ampliada de Eclipse of Reason, 1947).
- Horkheimer, M. (1976 [1972]). La teoría crítica ayer y hoy. En Horkheimer, M. *Sociedad en transición: estudios de filosofía social*. Península.

- Horkheimer, M. (2001). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Cuarta edición. Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. (2010[1947]). *Crítica de la razón instrumental*. [Zur Kritik der Instrumentellen Vernunft.] Segunda edición en español. Muñoz Veiga, J. (Trad.) Editorial Trotta.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (1987). *Dialéctica del Iluminismo*. Editorial Sudamericana.
- Horkheimer, M. y Adorno, T. W. (2009). *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos Filosóficos*. Novena edición. Editorial Trotta.
- Jay, M. (1991). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Taurus.
- Jiménez Redondo, M. (1991). *Jürgen Habermas. Escritos sobre moralidad y eticidad*. Ediciones Paidós.
- Leyva, G. (Ed). (2005). *La teoría crítica y las tareas actuales de la crítica*. Anthropos-UAM Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.
- Mardones, J. M. (1998). *El discurso religioso de la Modernidad. Habermas y la religión*. Anthropos.
- Marcuse, H. (1968). *Kultur und Gesellschaft 2. Suhrkamp*. [Obra en alemán.]
- McCarthy, T. (2002). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Tecnos.
- Menéndez Ureña, E. (1998). *La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos.
- Ortiz, R. (2000). *Modernidad y espacio. Benjamin en París*. Enciclopedia Latinoamericana de Sociocultura y Comunicación.
- Picó, J. (Com.) (1988). *Modernidad y PostModernidad*. Alianza Editorial.
- Rendueles, C. y Useros, A. (2010) *Atlas Walter Benjamin. Constelaciones*. Círculo de Bellas Artes de Madrid. Gobierno de España / Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo / Ministerio de Cultura / Sociedad Estatal de Conmemoraciones Culturales.
- Ruano de la Fuente, Y. (1996). *Racionalidad y conciencia trágica. La Modernidad según Max Weber*. Editorial Trotta.
- Simmel, G. (1977). *Georg Simmel, 1858-1918. Filosofía del dinero*. García Cotarelo, R. (Trad.). Instituto de Estudios Políticos.
- Simmel, G. (1978). *The Philosophy of Money*. Routledge. [1977, en español. *Filosofía del dinero*. Instituto de Estudios Políticos].
- Simmel, G. (1986). *Sociología: estudios sobre las formas de socialización*. vols. I y II. Editorial Alianza.

- Simmel, G. (1988). *Sobre la aventura. Ensayos de estética*. Muñoz, G. y Mas, S. (Trads.). Epílogo de Jürgen Habermas. Península.
- Simmel, G. (1998). *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*. Ediciones Península.
- Simmel, G. (2003). *La ley individual y otros escritos*. Paidós.
- Simmel, G. (2010). *Cultura líquida y dinero. Fragmentos simmelianos de la Modernidad*. UAM Cuajimalpa / Editorial Anthropos.
- Torres, C. (2007). *Walter Benjamin. Conceptos de filosofía de la historia*. Terramar Ediciones.
- Touraine, A. (2006). *Crítica de la modernidad*. Segunda reimpresión. FCE.
- Vattimo, G. (2000). *El fin de la Modernidad. Nihilismo y hermenéutica en la cultura posmoderna*. Editorial Gedisa.
- Weber, M. (1982). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Echeverry, J. L. (Trad.) Amorrortu.
- Weber, M. (1983). La ética económica de las religiones universales. Ensayos sobre Sociología de la religión. [Einleitung: "Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Vergleichende religionssoziologische Versuche). Einleitung"]. *Gesamtausgabe* I/19. J. Almaraz y J. Carabaña (Trads.). Vol. I. Taurus.
- Weber, M. (2004a). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Ediciones Libertador.
- Weber, M. (2004b). *El político y el científico*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2007). *Sociología del poder. Los tipos de dominación*. Alianza Editorial.
- Weber, M. (2008[1922]). *Economía y sociedad, esbozo de la sociología comprensiva*. Décimo séptima impresión FCE.
- Weber, M. (1984). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Taurus.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. FCE / UAM Iztapalapa.

COMPLEMENTARIA

- Abbagnano, N. (2003 [1961]). *Diccionario de Filosofía*. Cuarta reimpresión. Primera edición en español 1963. Tercera edición en español 1998. FCE.
- Arendt, H. (1996). *La condición humana*. Ediciones Paidós.
- Assoun, P.-L. (1991). *La Escuela de Fráncfort*. Publicaciones Cruz.
- Bengoa Ruiz de Azúa, J. (1997). *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*. Herder.

- Bobbio, N. (2000). *El problema de la guerra y las vías de la paz*. Editorial Gedisa.
- Dubiel, H. (2000). *La teoría crítica: ayer y hoy*. UAM / DAAD / Instituto Goethe / Plaza y Valdés
- Echeverría, B. (2009). *¿Qué es la modernidad? Cuadernos del seminario Modernidad: versiones y dimensiones*. UNAM.
- Falguera, J., Rivas, U. y Sagüillo J. M. (1999). *La filosofía analítica en el cambio del milenio*. Universidad de Santiago de Compostela.
- Fisas, V. (2001). *Cultura de paz y gestión de conflictos*. Editorial Icaria / UNESCO.
- Gaos, J., Landgrebe, L. et al. (1963). Symposium sobre la noción Husserliana de la Lebenswelt. XIII Congreso Internacional de Filosofía. UNAM.
- García Gómez-Heras, J. M. (2000). *Ética y hermenéutica*. Biblioteca Nueva.
- Inciarte, F. (2001). *Liberalismo y republicanismo. Ensayos de filosofía política*. Eunsa.
- Lipovetsky, G. (1998). *La era del vacío*. Editorial Anagrama.
- Lipovetsky, G. (2003). *Metamorfosis de la cultura liberal. Ética, medios de comunicación, empresa*. Editorial Anagrama.
- Luhmann, N. (1996). *Introducción a la teoría de sistemas*. Anthropos / UIA / ITESO.
- Liotard, J.-F. (2008). *La condición postmoderna*. Editorial Cátedra.
- Mage, B. (2001). *Los grandes filósofos*. Ediciones Cátedra.
- Noguera, J. A. (1996). La teoría crítica: de Frankfurt a Habermas. Una “traducción” de la teoría de la acción comunicativa a la sociología. *Papers*. núm. 50, pp.135-153. Departamento de Sociología. Universidad Autónoma de Barcelona.
- Portilla Luja, M. de las M. (2006). *La ética comunicativa en la construcción del discurso visual para contribuir con una cultura de paz*. [Tesis de Maestría en Estudios para la Paz y el Desarrollo.] UAEMÉX.
- Rodríguez García, R. (2002). *Heidegger y la crisis de la época moderna*. Ediciones Pedagógicas.
- Shütz, A. (1987[1974]). *El problema de la realidad social*. Míguez, N. (Trad.) Amorrortu Editores.
- Vedda, M. (Comp.). (2008). *Constelaciones dialécticas. Tentativas sobre Walter Benjamin*. Ediciones Herramienta.

MESOGRAFICA

- González García, J. M. (01-03/2000). Max Weber y Georg Simmel, ¿dos teorías sociológicas de la Modernidad? *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 89. [Monográfico Georg Simmel en el centenario de *Filosofía del dinero*.] http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_89_05.pdf
- Henríquez, G. y Tello, A. (03/2007). El conflicto de la cultura moderna. Reflexiones en torno a Georg Simmel. *Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, núm. 1, vol. IV. Universidad de Viña del Mar. <http://www.uvm.cl/csonline>
- Real Academia Española (RAE). (2012). Diccionario de la Real Academia Española. <http://www.rae.es/>
- Redondo Sánchez, P. (2003). El mundo de la vida y el comienzo de la filosofía. *Revista Factótum*, número 4, pp. 6-12. <http://www.revistafactotum.com/index.php>
- Simmel, G. (01-03/2000). El conflicto de la cultura moderna. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 89, 2000. [Monográfico Georg Simmel en el centenario de *Filosofía del dinero*.] http://www.reis.cis.es/REISWeb/PDF/REIS_089_16.pdf