



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**Posgrado en Humanidades
Maestría en Humanidades
Filosofía Política**

**Derecho y Reconocimiento. La fundamentación Racional para una Teoría crítica
de la Política.**

Tesis

Que para obtener el Grado de Maestría en Humanidades

Presenta

Diego Fernando Velasco Cañas

Asesor: Dr. Enrique Serrano Gómez

Lector: Dr. Gustavo Leyva Martínez

Lector: Dr. Jesús Rodríguez Zepeda

México, Abril 2011

A ustedes de quienes he recibido todo: Fer, Coni, René y Caro.

A ti Lu por lo que iniciamos.

Agradecimientos.

Sin la ayuda de las excelentes personas que se cruzaron en mi camino este trabajo hubiera resultado imposible. Deseo agradecer las enseñanzas que el Dr. Enrique Serrano Gómez me ha dado permitiéndome trabajar a su lado. Tengo la fortuna de agradecer nuevamente al Dr. Gustavo Leyva Martínez por permitirme compartir mis inquietudes filosóficas con él. Al Dr. Jesús Rodríguez Zepeda, gracias por el interés y apoyo.

Sin duda que la compañía y el apoyo personal e intelectual de mis amigos me ha permitido sacar esto adelante, éste trabajo se lo debo a Fausto Ordoñez, Violeta Bautista, Rodolfo Ruiz, Luis Hernández, al Dr. Jorge Velásquez Delgado, Teresa Martínez, Maribel Gómez, Daniel Mendoza, Carlos Arturo, Alberto Trejo, Héctor Alejandro y al Dr. Luis Felipe Segura Martínez. La vida y el trabajo son más interesantes y rinden mejores frutos cuando se cuenta con personas como Ustedes, a todos Gracias.

Diego Fernando Velasco Cañas

Ciudad de México

Abril 2011

Índice.

Introducción.....	6
Capítulo 1. Tres formas de razón: objetiva, subjetiva e intersubjetiva.....	12
Capítulo 2. La Teoría Crítica, el inicio del camino hacia una teoría de la intersubjetividad y el reconocimiento.....	22
2.1 Razón objetiva v.s. Razón subjetiva.....	24
a) Sobre la aporía en la definición de la Teoría Crítica.....	24
b) Una tercera vía para la razón.....	34
2.2 Instituciones represivas: el déficit normativo.	39
a) El carácter interdisciplinario de la Teoría Crítica de la sociedad.	40
b) La <i>crítica</i> como teoría de la dominación.....	42
2.3 La racionalidad intersubjetiva y los presupuestos para una teoría crítica de la política. ...	50
Capítulo 3. Los presupuestos de la <i>Teoría de la Acción Comunicativa</i> para el derecho.	54
3.1 El andamiaje de la teoría de la acción comunicativa.	59
3.1.1 Sobre la teoría de los actos de habla.	61
a) La prehistoria de los actos de habla.	61
b) El punto de partida: los enunciados realizativos.	70
c) Los actos perlocucionarios y el carácter convencional de los actos de habla.....	74
d) Los actos de habla como modelo de acción comunicativa.....	80
3.1.2. Sobre el mundo de la vida.	84
a) El <i>mundo de la vida</i> en la fenomenología de Husserl.	84
b) La sociedad como sistema y mundo de la vida.....	87
3.3 La teoría crítica de la sociedad con carácter intersubjetivo de Habermas.	91
Capítulo 4. La teoría del Reconocimiento como principio de racionalidad práctica para una teoría crítica de la política.....	95

4.1 La Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth.	95
a) El papel del lenguaje en la teoría del reconocimiento.	99
b) Derecho, Amor y Solidaridad: las formas del reconocimiento.	104
c) La materialización de los procesos de reconocimiento.	106
d) El lugar del concepto de reconocimiento en una Teoría Crítica de la Política.	106
Conclusiones.....	109
Bibliografía.	111

Introducción.

Ésta investigación busca encontrar los fundamentos racionales para una Teoría Crítica de la Política. La tesis que proponemos es que dicho fundamento racional ha de encontrarse en una forma de racionalidad practica-inter subjetiva. Para mostrarlo intentamos hacer patente la insuficiencia de otras formas de racionalidad para generar política, es decir, para motivar el surgimiento de una serie de valores y normas que promuevan las prácticas necesarias para la política. Creemos que en la Teoría Crítica como tradición filosófica podemos encontrar éste fundamento práctico-inter subjetivo, y que además puede generarse como una conjugación de la *teoría de la acción comunicativa* propuesta por Jürgen Habermas, el sentido de *crítica* creado por Max Horkheimer y Theodor Adorno y el concepto de *reconocimiento* de Axel Honneth.

En primera instancia presentamos la problemática de la multiplicidad de formas de racionalidad a partir del mito de Prometeo y Epimeteo. En la narración usada por Platón en el *Diálogo Protágoras* vimos cómo se generan tres formas de racionalidad: la objetiva, que es aquella que interpreta el mundo a partir de presupuestos trascendentes, ideas mítico-religiosas que le imponen al humano una perspectiva de observador a partir de la cual su única tarea es conocer los fines impuestos por tales principios para dedicarse luego a buscar los medios más adecuados para alcanzarlos. Esta forma de racionalidad nos permite ver una perspectiva teórica para enfrentarse al mundo. El representante de ella es Sócrates, quien discurre con Protágoras acerca de la posibilidad o imposibilidad de enseñar la virtud. El problema principal de ésta forma de racionalidad es la pasividad que impone a los sujetos en su actuar frente al mundo de la naturaleza, no hay nada que se pueda modificar respecto de los fines que establece la objetividad al humano.

En un segundo plano está la racionalidad subjetiva, ésta se hace posible según la narración del mito, cuando Prometeo otorga a los humanos aquellos dones divinos que roba de Atenea y Hefesto: la sabiduría práctica y el fuego. Con ellos los humanos zanján la desventaja en que Epimeteo los dejó ante la naturaleza, al dejarlos desprovistos de aquellas cualidades que repartió entre el resto de los animales. Generan una racionalidad técnica que les permite construir bienes para asegurarse su propia supervivencia, construyen casas, confeccionan abrigo, crean incluso el lenguaje. No obstante, hay algo que aún falta para generar comunidad, Zeus cae en cuenta de ello y envía a Hermes con dos valores para repartir entre todos los seres

humanos, además de la orden de que aquellos que no los acepten han de ser expulsados de la comunidad, se trata del *pudor* o *sentido moral* y la *justicia*.

Son estos dos valores y la necesidad de ellos en la comunidad, la enseñanza que nos deja Protágoras. No es posible generar comunidad entre los seres humanos si no es a partir de la generación de valores que regulen la vida humana, además nos enseña que ellos se generan a partir de las propias formas de vida y experiencia dentro de la comunidad. Esta es la principal característica de ésta forma de racionalidad, la posibilidad de generar valores y con ellos una normatividad que regule las prácticas humanas y que surjan de la propia experiencia y formas de vida que los individuos generan, de ahí van a tomar su significado aquellos términos valorativos. Además es la razón por la que Sócrates no la aceptaba, basado en su defensa de la racionalidad objetiva, para él dicho proceso es arbitrario ya que no sigue los designios y ordenanzas de los presupuestos trascendentes a partir de los cuales se interpreta el mundo de la naturaleza.

El curso que sigue la racionalidad humana y el conocimiento que con ello se genera es muestra de la manera en que estas formas de racionalidad han ido tomado fuerza a lo largo de la historia. Con ello no queremos decir que hay una suerte de deshabilitamiento de ellas en el curso de la historia, o que podemos hacer una partición histórica tomando como criterio las formas de racionalidad que se instauran en la cima periodo a periodo. Las tres formas de racionalidad de que hablamos siempre han coexistido y comparten un lugar en la construcción del conocimiento, no obstante es posible ver que con el paso de la Antigüedad a la Modernidad, que es bastante notorio con el proceso de la Ilustración, se da una jerarquización más alta para la racionalidad subjetiva, el surgimiento y auge de las ciencias y la técnica que de ella deviene es la muestra de ello y lo vemos en el progreso de la Astronomía que usamos como ejemplo en nuestro Capítulo 1.

El salto de la Edad Media a la Modernidad mediado por la Ilustración, nos permite ver claramente la forma en que va dirigiendo cada vez con más fuerza una racionalidad subjetiva, dejando en un plano secundario a la objetiva como aquella que genera ya no conocimiento, sino simplemente un sistema valorativo que aún no es capaz de generar institucionalidad, porque no surge de un acuerdo previo entre aquellos que han de participar de él. Como no es capaz de ofrecer la convencionalidad que genere la institucionalización, entonces, tampoco es capaz de buscar cierta universalidad que genere una comunidad política.

La racionalidad objetiva resultaría, en el plano de la política, en una tecnificación de la misma, dirigida por una racionalidad técnica, la política consistiría en una mera búsqueda de

medios para alcanzar fines, que aunque establecidos por el ser humano, no surgen de un consenso normativo alcanzado por todos los participantes. Como ejemplo de ello tenemos la teoría política de Hobbes y Maquiavelo, que el mismo Jürgen Habermas usa como ejemplos. La racionalidad política es una racionalidad instrumental que tiene como único fin la supervivencia de los humanos, pero aún no genera sus propios valores y sistemas normativos sobre los cuales se sostiene. Aspecto que sólo se logra por medio de una racionalidad práctica-intersubjetiva que aún no está en el plano de la política.

Precisamente en ello consiste nuestra tesis, para que sea posible una teoría crítica de la política es necesario introducir una racionalidad práctica-intersubjetiva que permita dar cuenta de aquellos valores que rigen a la sociedad, examinarlos y regenerarlos según las propias formas de vida y experiencias de la sociedad.

En un segundo momento de nuestra argumentación abordamos de lleno la problemática de la Teoría Crítica de la sociedad desarrollada por Horkheimer y Adorno. Vimos que en la idea de teoría crítica que generan se ataca la caída de la racionalidad subjetiva en una racionalidad mitológica (objetiva), ellos miran en el Positivismo como tradición de pensamiento, una tecnificación tal de la razón que se pierde la posibilidad de generar valores, el problema de éste primer planteamiento de la teoría crítica es que ellos mismos se cierran la posibilidad de acceder a una salida pues rechazan las posibilidades que les brinda el lenguaje como acceso a la intersubjetividad.

Uno de los motivos que provoca ésta situación es que ellos se encerraron en dos presupuestos básicos. El primero venido de la filosofía de la historia de orígenes hegeliano-marxista, consiste en el *trabajo*. Para Marx, el trabajo tiene un sentido emancipador que debe liberar a los hombres del yugo de la naturaleza, sin embargo, con el advenimiento del sistema de producción capitalista, éste sentido se revierte deviniendo en dominación. Con la división social en clases, el proletario queda en una situación de dominación ante el capitalista. La idea de Marx, que Horkheimer mantiene, es que el trabajo debe recuperar su sentido liberador. Los intereses de la clase proletaria deben elevarse a la universalidad que dirige las acciones liberadoras por medio del trabajo. Con ello se encierran en una nueva forma de objetividad, aquel interés liberador del proletariado es elevado a un orden universal y necesario que ha de dirigir las acciones humanas en la historia con vistas a su emancipación.

El segundo elemento del que hablamos es la idea de *praxis social* que Horkheimer retoma de la filosofía de la historia marxista. Este concepto le permite superar uno de los principales problemas que detecta en la Teoría Tradicional: la ruptura entre sujeto y objeto en la

investigación. La Teoría Crítica ha de mantener un carácter inmanente por medio del cual pueda conservar su doble postura de teoría y crítica, la investigación social debe hacerse desde dentro de la misma, así es siempre consciente de su contexto constitutivo, lo que la teoría Tradicional olvida con el rompimiento entre sujeto y objeto.

De éste modo Horkheimer tiende su propia trampa teórica. Crear el concepto de *práctica social* basado en la categoría del trabajo le cierra las puertas a la crítica, pues como ya hemos visto el trabajo se introduce socialmente como una transformación de la naturaleza para lograr zanjar la distancia y las carencias naturales entre la humanidad y la naturaleza, por ello se trata de una acción técnica que no alcanza a generar comunidad, para ello hace falta una racionalidad que eche mano de la intersubjetividad, de la práctica y la experiencia sociales. Lo cual sólo se logra volteando hacia los acuerdos normativos que se generan en la sociedad. Horkheimer se aleja de la idea de la práctica social revolucionaria cuando instaura al trabajo como el modo de praxis social, pues éste es un medio para la autoconservación y no el medio histórico de reorganización de la vida social.

La idea de Horkheimer es que en el proceso histórico de producción, que es donde culmina el trabajo, es decir, en las relaciones económicas, se instaura una *protesta* que ha de interpretarse y configurarse como aquella que marque la dirección de la acción social. No obstante, cómo ha de poder realizarse dicha interpretación si no es posible acceder al ámbito de la experiencia social ya que se ha rechazado al lenguaje natural, el lenguaje que posibilita los acuerdos comunicativos en la sociedad.

En *Dialéctica de la Ilustración*, nuestros dos autores rechazan al lenguaje como una posibilidad de práctica intersubjetiva, se encierran en la limitada idea de un lenguaje que se usa exclusivamente dentro del ámbito de las ciencias y no miran la dimensión social del mismo. Al ligarlo con la Ciencia y dejar de lado la dimensión social del mismo, miran al lenguaje como un ámbito de la racionalidad instrumental que abona el suelo de una dominación social. De este modo Horkheimer y Adorno se cierran la posibilidad de acceder a una racionalidad práctica-intersubjetiva y aunque denuncian la caída de la racionalidad subjetiva en mito no encuentran salida más allá de tal denuncia.

El siguiente punto en nuestra argumentación corresponde a la revisión del trabajo de Jürgen Habermas (Capítulo 3). La Teoría de la Acción Comunicativa que él desarrolla nos sirve para abrir paso a una racionalidad intersubjetiva.

En primera instancia realizamos una reconstrucción de los antecedentes de Habermas a la teoría de la acción comunicativa. En *Ciencia y Técnica como Ideología*, él plantea una

distinción entre tipos de sociedad a partir de las formas de racionalidad que las legitiman. Las sociedades antiguas y las modernas se distinguen pues en las primeras priva una forma de acción comunicativa a partir de la cual se generan una serie de representaciones simbólicas, normas y valores que legitiman el orden social. En las sociedades modernas en cambio, la legitimación se da a partir de una acción técnica que construye un sistema de producción basado en el concepto de trabajo social.

Esto provocó una recaída de la humanidad en la situación en la que Epimeteo la había dejado. Al abandonar las formas de racionalidad comunicativa que generan los valores y las normas que ordenan la sociedad, la humanidad retoma una racionalidad instrumental, cuya tarea es satisfacer aquellos fines impuestos socialmente por los medios de producción y los subsistemas sociales que estos generan.

Para generar una teoría crítica de la sociedad, Habermas requiere de generar un medio que le permita recuperar la acción comunicativa, pero descontaminada de las tendencias tradicionalistas que podría arrastras de las sociedades pre modernas. Para ello la replantea tomando principios de Filosofía del Lenguaje y de la Fenomenología de Husserl. Dichos principios son el concepto de Actos de Habla y el de Mundo de la Vida.

Habermas construye una racionalidad convencionalista a partir de estos dos conceptos, el primero funciona como el detonador de una racionalidad comunicativa que tiene como base una idea del lenguaje pragmático que nos permite dar cuenta de las interrelaciones sociales y lo que ocurre en ellas. El segundo de los conceptos funciona como un trasfondo cultural que sostiene dichas interrelaciones. Esto es lo que hemos llamado *Andamiaje de la Teoría de la Acción Comunicativa*.

La teoría de Habermas nos permite abrir un espacio intersubjetivo-convencional que libera a la racionalidad comunicativa del peso tradicionalista que arrastra. Llevándola, en palabras de Habermas, por un camino *posmoderno*.

Con base en la acción comunicativa podemos generar una racionalidad práctico-intersubjetiva que genere acuerdos sociales. Dichos acuerdos sociales se convierten en materia prima para la política, de ellos podemos recuperar los reclamos de injusticia en los que Horkheimer basaba la Teoría Crítica e interpretarlos al modo en que Honneth sugiere al entender a la misma como una *crítica fuerte*.

La intención general de ésta investigación ha sido mostrar la necesidad de ésta racionalidad intersubjetiva como condición para una Teoría Crítica de la Política. El modelo más antiguo de Teoría Crítica propuesto por Horkheimer y Adorno, daba cuenta de la necesidad de

generar una racionalidad más allá de la subjetiva para afrontar las patologías de las sociedades capitalistas. No obstante no lograron generarla pues se encerraron en principios hegeliano-marxistas de filosofía de la historia, y de acción social.

La propuesta de Habermas sí permite dar ese salto hacia la racionalidad intersubjetiva, ésta funciona para generar acuerdos, valores y de ellos normas para generar un orden social. De lo que carece es de la posibilidad de llevar esos acuerdos, valores y normas al ámbito de la política, se encierra en un mero ámbito normativo que limita la práctica de la política.

Para actualizar ese fundamento normativo prestado por la teoría de Habermas proponemos introducir el concepto de *Reconocimiento* de Axel Honneth. En ésta investigación solamente esbozamos el camino que podría seguirse para dicho movimiento.

Capítulo 1. Tres formas de razón: objetiva, subjetiva e intersubjetiva.

La razón subjetiva pierde toda espontaneidad, toda productividad, pierde la fuerza necesaria para descubrir contenidos de nuevo tipo y conferirles vigencia, pierde lo que comporta su subjetividad.

Como una hoja de afeitar afilada ya demasiadas veces, este «instrumento» se convierte en algo demasiado delgado y al final ni siquiera puede ya afrontar con éxito las tareas de índole puramente formal a las que estaba limitado.

Crítica de la Razón Instrumental. Max Horkheimer.

Cuando Protágoras, en el diálogo platónico del mismo nombre, narra el mito de Prometeo y Epimeteo para tratar de señalar a Sócrates que la virtud es susceptible de ser enseñada, además de cumplir con éste fin, muestra una distinción entre formas de racionalidad. Dicho de otro modo, nos enseña que es posible configurar conceptos de Razón con implicaciones distintas a partir de la manera en que afrontamos al mundo y lo interpretamos.

En el diálogo, Sócrates pone en duda las afirmaciones de Protágoras sobre que enseña la virtud, la ciudadanía y la justicia, pues, los mira como conceptos que no pueden nacer y cultivarse en los humanos sino bajo la fuerza de designios divinos o de un orden natural. Esa fuerza no es controlable por los hombres, depende de un orden trascendente. Sócrates está presuponiendo la existencia de un orden normativo que deviene del conocimiento del orden de la naturaleza. Para mostrar lo contrario Protágoras recurre al mito de Prometeo y Epimeteo. Lo que podremos ver ahí es una confrontación entre el convencionalismo de las normas y la idea de que éstas se originan del conocimiento de la naturaleza. Expliquemos el mito.

El mito transcurre como una suerte de génesis de las especies animales mortales. Los dioses las harán surgir a la luz de la mezcla de la tierra y el fuego. Es en ese alumbramiento que los hermanos Prometeo y Epimeteo entran a escena. Su tarea es repartir entre las especies las cualidades necesarias para su supervivencia. Epimeteo, propone a su hermano que le permita realizar el reparto para que luego él mismo lo supervise. Aceptada la propuesta, Epimeteo realiza un sesudo reparto de las cualidades entre las especies animales, buscando un equilibrio que les permita la supervivencia. Así, hace a algunos animales pequeños, pero rápidos o alados; a otros grandes, pero bien protegidos con pieles gruesas para que no

precisen de un refugio como los pequeños. Cuidadosamente otorga una fecundidad prolija a los que serán devorados por los carnívoros, y a estos los hace menos fecundos guardando todo equilibrio. No obstante el cuidado que procuró en casi todos los detalles, otorgó entre los animales todas las cualidades de las que disponía: garras, pieles, colmillos, plumas, alas, picos, rapidez, fuerza, etc.

Llegado el momento de la supervisión Prometeo cayó en cuenta de un grave olvido. Observa al humano con la piel desnuda, sin garras, sin colmillos grandes, débil ante la fuerza de los otros animales, y, agravando el problema, se trata justo del día en que el humano debe emerger a la luz. Sin más recursos de los cuales echar mano, Prometeo roba de la casa compartida por Hefesto y Atenea sus habilidades divinas, de él toma el fuego y de ella la sabiduría artesanal y se las entrega a los humanos. Con esto podrían sobrevivir al clima y defenderse de los otros animales. Sin embargo, no tienen la política, ¿cómo han de defenderse de sí mismos, si no es matándose entre ellos?, ¿cómo han de formar ciudades en las que compartan los bienes que gracias a la sabiduría artesanal produzcan?

La suerte que con su olvido Epimeteo hacia pasar a los humanos lucía de lo más trágica. Con los dones que Prometeo les entrega, los humanos desarrollaron un lenguaje, vestido y refugio; pero, si por benevolencia, Zeus no hubiera ordenado a Hermes, repartir entre los humanos el pudor (*aidós*) y la justicia (*dikē*), la especie hubiera perecido. Bien clara fue la instrucción de repartir esos dos valores entre todos los humanos, y de imponer una ley: deshacerse de todo aquel que no sea capaz de participar de ellos.¹

Este mito nos permite enunciar la problemática que buscamos plantear respecto de la teoría crítica: la racionalidad humana ha transitado por distintas formas, podemos decir que son complementarias entre ellas, pero hay que marcar muy bien los límites y la utilidad que prestan a distintos aspectos de la vida humana. Cuando se han perdido de vista estas cuestiones, se ha caído diversas problemáticas con consecuencias desastrosas para la humanidad. La Teoría Crítica ha denunciado esos olvidos y sus consecuencias.

En nuestro mito, cuando la humanidad quedó desprovista de cualidades que la pusieran a la par del resto de los animales, los dones que en compensación recibe: el fuego y la artesanía, le permiten desarrollar una forma de racionalidad técnica (*tecné*). Por medio de ella les es posible enfrentarse a la naturaleza.

¹ Cfr. (*Protágoras*: 320c – 323d)

Ésta racionalidad técnica, surge a la par del desarrollo de una racionalidad objetiva, que se ve expresada en las explicaciones mítico-religiosas, lo veremos en el siguiente fragmento:

Puesto que el hombre participó de atributos divinos, en primer lugar, de los seres vivos él solo (por su parentesco con dios) creyó en los dioses y se puso a erigir altares y estatuas de los dioses; luego articuló rápidamente la voz y las palabras con arte e inventó moradas, vestido, calzado, mantas y alimento proveniente de la tierra. (Protágoras: 322a)

La religión iniciará esas racionalizaciones objetivas del mundo, es decir, por ellas se ve en el mundo un orden trascendente o natural que los hombres tienen que conocer para poder alcanzar los fines que manan del mismo.

Por otro lado, ese mismo pasaje explica cómo entre los seres humanos surgieron el lenguaje, la agricultura y algunas técnicas elementales, como constructos humanos que nacen convencionalmente. Así, el ser humano cae en cuenta de su capacidad para dirigir su propia acción y para establecer sus propios fines, lo que podemos llamar una forma de racionalidad subjetiva. Veremos que aunque tenían la posibilidad de establecer de modo artificial instituciones como el lenguaje, no es suficiente para construir un orden político ya que la racionalidad técnica no puede configurar valores al interior de una comunidad. Para ello, según la trama del mito, fue necesario entregar a la humanidad el pudor y la justicia, es decir, hacer ver una dimensión intersubjetiva de la razón, ya que la moral y la justicia, tal como Protágoras las entiende, son artificiales y encuentran su validez en las formas de vida de que resultan. Estos valores tienen que ser compartidos por todos los humanos, de ahí su carácter intersubjetivo.

El *pudor* (*aidós*) ha de entenderse como un sentido moral, por él se accede a la intersubjetividad, pues opone al individuo aislado la presencia del otro. El sentido común, que entiende al pudor como *vergüenza*, también es esclarecedor al respecto. Tal sentimiento surge en uno sólo ante la presencia del otro, pongamos por ejemplo la desnudez. La vergüenza que ella provoca sólo es posible cuando nos sentimos observados por otro. En sentido moral ocurre algo similar, cometer un mal a alguien sólo es vergonzoso cuando uno puede ser juzgado por alguien más, y aunque el fuero interno pueda censurarnos de algún modo ante ese mal, la pena que deviene de ello sólo es efectiva cuando se está ante la presencia del otro.

En el mito también vemos la necesidad de una razón práctica (*phronesis*) que sustente a la política. Ella se conforma por los valores que Zeus envía a los hombres por conducto de Hermes. Sentido moral y justicia, como valores compartidos intersubjetivamente, son la posibilidad para que los humanos coexistan en comunidad a partir de una acción social

coordinada. Podemos ver otro rasgo de intersubjetividad en esa razón práctica cuando Zeus la pone en manos de todos y no sólo de unos cuantos, deja ver que ésta posesión tiene que ser compartida y cultivada por los seres humanos para su permanencia en el mundo. Aunque míticamente le vienen al humano de un dios, ya en sus manos han de constituirse como una construcción suya, pues todos han de participar de lo que significan valorativamente la moral y la justicia.

Por ello, Protágoras insiste en que valores como la virtud, la ciudadanía y la justicia son enseñables, ellas son la condición de posibilidad para la razón práctica que se construye sólo en la esfera de lo público humano, de la experiencia cotidiana en las comunidades. A partir de esos valores es posible construir una sociedad política.

El sofista no contaba con los recursos teóricos para hablar de intersubjetividad, no podemos esperar nada al respecto, pero si podemos rescatar esa señal que nos deja para la construcción de una razón práctica. Reconoce la necesidad de una racionalidad técnica y que ésta es una construcción humana imprescindible para la supervivencia, pero no suficiente para la conformación de una comunidad política. De tal modo, Protágoras nos hace ver que es necesaria una racionalidad práctica que genere una interacción política entre los hombres, sólo a partir de éstas dos formas de racionalidad es posible la civilización humana.

Dentro de éste mito vemos reflejado a Platón como el representante de una razón objetiva. Él piensa la imposibilidad de enseñar la virtud pues es un valor que se genera en una esfera trascendente al humano, en un orden natural, y en cuanto es posesión de los hombres, consiste en cumplir los destinos establecidos por ese mismo orden, es la obediencia de leyes naturales necesarias que son impuestas por un orden trascendente y universal identificado por los griegos como *physis*. Ésta idea platónica se conservará al menos hasta la Edad Media, en la que se creía que los valores estaban sustentados en un orden trascendente, en éste caso el impuesto por la religión católica. En cambio, tenemos a Protágoras como aquél sofista que aduce la posibilidad de enseñanza de la virtud pues sabe que ésta es un artificio humano, una institución creada por los seres humanos que funda junto a la justicia, como valores intrínsecos a la práctica y experiencia humana, la posibilidad de conformar una comunidad política que establece los fines a que van a dirigir su acción, también, desde dentro de su propia práctica y experiencia.

El concepto de *nomos* se contrapone al de *physis*, norma y naturaleza. Lo que resalta de ésta tensión es que si las normas, sobre las que se basa el concepto de virtud y de justicia, son artificios humanos convencionales, entonces, se ha de aceptar que su contenido es arbitrario.

Protágoras muestra que no es así basado en aquellas reglas sociales que se conforman al interior de ciertas formas de vida cuya validez no está en una adecuación entre la acción humana y ese orden establecido trascendentalmente, sino en su adecuación con las reglas que le dan sentido a la acción social. El problema es que toda ésta terminología es de cuño moderno, Protágoras no podía argumentar de éste modo a Sócrates, por ello, aparentemente éste toma ventaja en la discusión.

La distinción entre *nomos* y *physis* nos permite dar cuenta de dos dimensiones desde las que pueden construirse dos formas distintas de racionalidad. Por una parte, si consideramos que es posible construir la normatividad a partir de la interacción social, entonces estamos determinando una racionalidad intersubjetiva. Esta se sitúa aparte de la racionalidad subjetiva, de la cual se deriva una racionalidad técnica, dirigida a la consecución de fines establecidos por las necesidades humanas. Por otro lado, podemos contar también una racionalidad objetiva que se genera por la creencia en un orden natural o trascendente que establece tanto los fines como los medios que dirigen la acción y la normatividad humanas.

A *grosso modo*, en ésta investigación queremos hacer patente la necesidad de una racionalidad intersubjetiva para la configuración de una teoría crítica de la sociedad y la política. Tal configuración puede salir a la luz si seguimos el camino que ha tomado la Teoría Crítica. La historia de la filosofía ha visto tantas formas de expresar ésta diferencia o contraposición entre razón subjetiva y razón objetiva, que es tarea imposible el intentar conjuntarlas todas y hacer un análisis de ellas, por ello acudimos a ésta interpretación del mito de Prometeo y Epimeteo en el diálogo *Protágoras*, a partir de él girará nuestra argumentación acerca de las formas de racionalidad insertas en la teoría crítica de la sociedad de Horkheimer y Adorno.

Pero la teoría crítica que estos últimos configuran en la tercera década del siglo pasado mantiene siempre la distinción entre racionalidad subjetiva y objetiva, no reconocen la posibilidad de una tercera, la intersubjetiva. Ellos dan una lucha contra la racionalidad subjetiva que deviene con el desarrollo de las ciencias en una racionalidad técnico-instrumental que genera mecanismos de dominación social.

Si bien, como hemos mencionado, Platón es el representante de la razón objetiva, su influencia se ha extendido hasta mucho tiempo después de la caída de la Tradición Clásica Griega, quizá es hasta el advenimiento de la modernidad en que empiezan a verse señales de una toma de fuerza por parte de la razón subjetiva que se había mantenido siempre atrás, en un

papel que no podemos calificar siquiera como coprotagonico², libraba una batalla por no perecer ante el aplastante dominio de la razón objetiva y las formas en que mutó a lo largo de siglos de filosofía y pensamiento humano.

La Edad Media es una época en la que priva la razón objetiva por medio de la religión creada a partir de la tradición judío-cristiana. Tomás de Aquino, uno de los pensadores representativos del pensamiento de ésta época histórica, permite mostrar la idea objetiva de la racionalidad que instaura la tradición judío cristiana. En su pensamiento se lleva a cabo una síntesis entre el aristotelismo y la cristiandad. La existencia del mundo natural es un reflejo de la existencia de Dios. José Gaos lo expresa de la siguiente manera:

...la esencia divina es una forma ejemplar o modelo de la que “participan”, asemejándose más o menos a ella con las respectivas formas, todos los seres creados. Y también: la esencia divina es la razón creadora de la realidad de todos los seres, haciéndolos participar en ella. (Gaos, 1994: 58)

Tomás de Aquino adopta la teoría de las *cuatro causas* de Aristóteles: material, formal, eficiente y final³. Ellas explican la existencia de todo en el universo, en la teoría de Santo Tomás, Dios es todas esas causas para todas las criaturas del universo. Por ello es el *modelo* de la existencia, todas las cosas del universo tienen que participar de la esencia divina para poder existir, porque Dios es la esencia *más pura*. Por ello mismo Dios es infinito, y la naturaleza y las cosas del mundo incluidos los seres humanos son finitos, porque de la única cualidad que no pueden participar es de la *infinitud*.

Veremos que lo que hace la diferencia con el salto de una racionalidad puramente objetiva, como la ejemplificada en Tomás de Aquino, a una racionalidad subjetiva que analizaremos enseguida, es que ésta última se va a preocupar solamente por las causas eficientes y formales. En el proceso hacia la Modernidad que se inicia con el Renacimiento, la causa material quedará incluida en la eficiente y serán las causas formal y final un problema

² Basta para confirmarlo el ataque y la crítica realizada a los sofistas quien es su mayoría defendían una razón subjetiva, incluso el tono peyorativo que tomó su nombre como una especie de charlatanería que no se corresponde con la realidad, o en otras palabras que no se corresponde con la razón objetiva impuesta por la creencia en ese orden universal al que ha de corresponderse la realidad.

³ En la *Metafísica*, Aristóteles desarrolla la teoría de la causa primera, pero a decir de él mismo se habla de *causa* en cuatro sentidos: “de ellas, una causa decimos que es la *entidad*, es decir, al *esencia* (pues el porqué se reduce, en último término, a la definición, y el porqué primero es causa y principio); la segunda, la *materia*, es decir, el sujeto; la tercera, *de donde proviene el inicio del movimiento*, y la cuarta, la causa opuesta a ésta última, *aquello para lo cual*, es decir, el bien (éste es, desde luego, el fin a que tienden la generación y el movimiento). (*Metafísica*: 985a 25-30).

que se reducirá a la utilidad de las cosas de la naturaleza, o mejor, de las cosas que el hombre construye.

El proceso que se inicia en el Renacimiento, y que toma su mayor auge en la Ilustración para dar paso a la Modernidad puede verse como el momento en que la batalla entre esas dos formas de racionalidad se tornó medianamente equilibrada. Pero es un proceso largo que se va dando en medio de los avances del pensamiento humano y que va reestructurando la idea que se tiene del mundo.

José Gaos plantea el origen de ese cambio en los viajes alrededor del mundo, desde los viajes comerciales de Asia a Europa, hasta los viajes exploratorios que dieron con el Continente Americano⁴. En buena medida lo que hizo posibles los mencionados viajes fue que se contaba ya con algunos avances técnicos y científicos como la cartografía y la brújula, instrumentos que sirvieron a la náutica de la época. Lo primero que se modificó por medio de esos viajes fue la idea de que la Tierra es llana, una modificación en cuanto a su *forma*. Al caer en cuenta de la circunferencia de nuestro Planeta, se modificó también la configuración respecto de su relación con el mundo *sobrenatural*, se dejó de lado la idea de que al llegar al fin de la planicie terrestre se caía en una suerte de infierno, o la idea de que al atravesar la línea del ecuador, el calor sería tan fuerte que quemaba la piel. Estas ideas tienen sustento en una racionalidad mítico-religiosa u objetiva. Pero, quizá la modificación más importante es la que tiene que ver con su *situación*, es decir, con la relación que guarda la Tierra con el Sol y el resto de los planetas.

La aportación más importante a ésta idea la dio Copérnico con la presentación de su modelo heliocéntrico. Su empeño alcanzó niveles que modificaron por completo la idea de la situación de la Tierra respecto del universo, y con ello, nuestra cultura en general. Lo que aquí nos interesa resaltar de la obra de Copérnico es su método. Por medio de la observación y los cálculos matemáticos, él logro definir los movimientos y la ubicación de los Planetas y del Sol. Ideó una primera teoría de la *relatividad del movimiento* que le permitió dar cuenta de que los giros del Sol no son alrededor de la Tierra, sino, contrariamente ésta es la que gira alrededor suyo. De la certeza de la forma esférica de la tierra y de los demás planetas, derivó que el

⁴ El planteamiento de Gaos es por demás interesante e imaginativo, él parte no sólo de los viajes comerciales, sino también de los viajes míticos de la *Odisea* y de los fantásticos de *Las Mil y una Noches*. En ésta investigación nos basamos sólo en lo que presta un servicio para aclarar el paso de una racionalidad objetiva a la subjetiva en el proceso que se dirige a la Modernidad. Para conocer el planteamiento completo de Gaos remitirse al Tomo XIV de sus Obras Completas titulado *Historia de nuestra Idea del Mundo*.

movimiento de estos tenía que ser en círculos, y que lo que motiva ese movimiento es la Tierra misma.

Copérnico aún no desarrolla totalmente una teoría científica, su teoría está influida y llena de motivos basados en la razón objetiva. Los motivos por los que puso al Sol en el centro del universo no son del todo científicos, además de los cálculos, la observación y la teoría de la relatividad del movimiento, él se pregunta quién sino una fuerza e inteligencia superiores pudieron poner al *dador de luz* en el centro del universo; así mismo, piensa que la forma esférica de los planetas obedece a una participación de la forma más pura, ya que la circunferencia es la forma geométrica más perfecta, debe ser la forma de los planetas por la participación de la esencia divina.

El modelo copernicano pone en el plano del pensamiento humano dos ideas que son por lo demás determinantes para el abandono de la racionalidad objetiva. Primero, con el heliocentrismo se cae en cuenta de que la Tierra no está en el centro del Universo, ella es parte de una naturaleza mucho mayor, con ello también se elimina al ser humano como el centro del Universo haciéndole caer en cuenta de que él mismo participa de esa naturaleza infinita. Esta infinitud del Universo acarreó para el humano una pérdida de las certezas que tenía sobre el mundo y sobre su propio lugar en él. Ante ello, lo que se debe adoptar es una actitud práctica, ya que la contemplación sólo permite conocer el mundo natural, pero no basta para recuperar la certeza ante ella.

Esa racionalidad práctica debe unirse a la teórica para configurar la ciencia moderna. Galileo representa la entrada de esta forma práctica de racionalización, él aporta al copernicanismo la parte empírica. Su método ya no estará basado sólo en la observación, pese a que él es el inventor de uno de los instrumentos más importantes para la astronomía: el telescopio.

Su método no busca la definición de conceptos, por ejemplo, del *movimiento*, él adopta la definición aristotélica: “el acto de una potencia en cuanto potencia”⁵. Tampoco son de importancia las causas físicas de los fenómenos, lo que a él importa son sus causas eficientes, de nuevo referimos al *movimiento*, la cuestión sería ¿cómo tiene lugar el movimiento? Galileo busca la definición de los conceptos por medio de la determinación de sus propiedades.

Su método no sólo implica la observación, exige también una prueba empírica que se logra por medio de la experimentación. El camino va de la observación a la creación de

⁵ Citado por Gaos. Cfr. (Gaos, 1994: 177)

hipótesis basadas en cálculos matemáticos, éstas se prueban experimentalmente, y por último, de los enunciados obtenidos se formulan leyes universales. Esto da lugar a una estructura lógica deductiva para las ciencias.

El método de Galileo, va de lo particular a lo universal. Uno de los presupuestos para ello es que la naturaleza es simple. No obstante, éste es un presupuesto contra fáctico, la naturaleza en sí es sumamente compleja, pero la inteligencia humana no puede abarcar tal complejidad, por ello se parte de lo particular, de lo simple se eleva a lo complejo, de modo que lo realmente simple es el intelecto humano. Sin éste presupuesto la humanidad no podría conocer la naturaleza, y con ello, transformarla. Ese presupuesto no sólo es necesario para seguir el método científico, sino también para una racionalidad práctica subjetiva. Cuando privaba una racionalidad objetiva no era necesario un presupuesto como ese, en la Edad Media –que ya hemos ejemplificado con Tomás de Aquino- la complejidad de la naturaleza residía en la complejidad de la *esencia divina*, conocerla era conocer la naturaleza. Cuando se cae en cuenta de la infinitud del universo, se hace evidente la complejidad de la naturaleza. Para poderla hacer objeto del conocimiento humano hay que partir de la idea de su simplicidad.

Con el método de Galileo se adoptan dos ideas esenciales a la ciencia desde entonces: la primera de ellas es su carácter *axiomático-deductivo*, ésta es una idea que proviene de la teoría geométrica de Euclides; la segunda idea es la necesidad de distinguir entre la matemática y la física, para Copérnico esa distinción no estaba clara aún, pero Galileo la hace patente con la distinción entre cálculos matemáticos y observación de la naturaleza como momentos distintos del método científico.

Ésta última idea permite convertir las cosas de la naturaleza en objetos de la ciencia. Ya que lo que importa a las ciencias no es lo cualitativo de las cosas de la naturaleza, sino su aspecto cuantitativo, éste es el medio por el cual se pueden llevar a cabo cálculos matemáticos que sean susceptibles de ser probados por medio de la experimentación.

De esta manera se origina una distinción entre el científico que observa y calcula como sujeto, y las cosas de la naturaleza que son observadas y sobre las cuales se realizan cálculos como objeto de la ciencia. Además esto distingue también entre lo *real* y lo *ideal*. Lo que es real, es todo aquello material sobre lo cual se pueden hacer cálculos cuantificables; lo que es ideal es lo inmaterial sobre lo cual se pueden verificar sólo cualidades.

Es por esa racionalidad práctica-subjetiva que la humanidad logra salir del problema en que Epimeteo la metió con su descuido. Por ella logra no sólo conocer la naturaleza, sino también dominarla por medio de su transformación para bien de sus necesidades. Pero es en

ese proceso que se da la objetivación de la naturaleza que más adelante Horkheimer y Adorno verán como la posibilidad de establecer una forma de dominio.

Como hemos visto éste largo proceso se inicia aún bajo supuestos e ideas de la racionalidad objetiva, y se va depurando hacia una pura científicidad conforme se configura el método científico. Newton continúa el método conformado por Galileo, sigue haciendo uso de la teoría axiomático-deductiva para estructurar su obra y justifica la distinción entre matemáticas y física usando la primera como medio para la conformación de hipótesis que se probarán por medio de la física-experimental. De hecho, él denomina su trabajo como *filosofía experimental*, es sabido que para la época no existía aún una delimitación entre las ciencias exactas y la filosofía. Su teoría de la *gravitación universal* unificó los estudios de Copérnico, Galileo y Kepler, lo que es de resaltar es que hace patente una idea mecanicista del universo, por medio de la cual es posible explicar todos los fenómenos naturales, pero al mismo tiempo, con el descubrimiento de la mecánica es posible imitarla para construir instrumentos y aparatos, puede entenderse esto como una primitiva idea que permite al hombre comenzar a vincular la ciencia con la técnica.

La ciencia que toma fuerza en la Ilustración, sigue todos estos desarrollos, dando paso a la Modernidad en la que la racionalidad subjetiva toma ventaja ante la objetiva. Horkheimer y Adorno dan cuenta de éste fenómeno en el pensamiento humano, pero también denuncian la transformación de la racionalidad subjetiva en una forma de racionalidad con respecto a fines, que culminará en una racionalidad instrumental. Ellos identifican al Positivismo como el representante más poderoso de esa racionalidad subjetiva que deviene en instrumental y comienzan un ataque contra ella, de ahí deriva su concepto de *Teoría Crítica*. No obstante, sus esfuerzos se vieron frenados al no poder ofrecer salida alguna a la distinción entre formas de racionalidad y se limitan a denunciar las causas de la transformación y sus consecuencias, entendiéndolas sobre todo como la instauración de una forma de dominación no sólo sobre la naturaleza, sino también sobre el sujeto mismo y la sociedad.

Ésta es la temática de éste capítulo, que sirve como una introducción a la problemática de la racionalidad política. Ésta se construye con base en una racionalidad intersubjetiva que ellos no pudieron percibir en la sociedad, y cuyo desarrollo mostraremos más adelante analizando la teoría crítica de la sociedad de Habermas. La mayor problemática que podemos notar en la simple distinción entre racionalidad objetiva y subjetiva que desarrollan Horkheimer y Adorno, es que ninguna de las dos es suficiente para la conformación de una racionalidad

política, ella sólo es posible a partir de una racionalidad intersubjetiva, cuyos pormenores analizaremos más adelante.

Max Horkheimer es reconocido como el que estableció los fundamentos metodológicos para una teoría crítica de la sociedad. En el artículo titulado *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, trata de exponer los pormenores que distinguen una teoría tradicional, que identifica con aquellas teorías basadas en un método experimental que busca encontrar las causas de los fenómenos u objetos de la naturaleza que estudia, de una teoría crítica cuyo principal rasgo distintivo es que toma en cuenta aquellas relaciones históricas que rodean su objeto, es decir, que se vuelve una teoría dialéctica de la sociedad⁶.

Capítulo 2. La Teoría Crítica, el inicio del camino hacia una teoría de la intersubjetividad y el reconocimiento.

En el Capítulo anterior nos ayudamos del mito de Prometeo y Epimeteo para hacer patente la posibilidad de hablar de tres formas de racionalidad a lo largo del avance del pensamiento humano.

En primer lugar podemos contar una racionalidad objetiva que se ve representada por Sócrates en su discusión con Protágoras, ésta se caracteriza por presuponer la existencia de un orden que trasciende los límites de la experiencia humana, por ejemplo un orden impuesto por divinidades. Conocer tal orden es la tarea del pensamiento humano, ello implica una posición meramente teórica de su parte, una perspectiva de observador que le permite conocer dicho orden y establecer a partir de ello una normatividad que se supone universal y necesaria. De éste modo se genera una normatividad que no es susceptible de ser modificada por el humano, éste la entiende a partir de su conocimiento del orden natural del universo y la acata como universal. La razón objetiva establece los fines que la acción humana ha de seguir y sólo le permite buscar aquellos medios que le permitirán alcanzarlos.

En un segundo momento tenemos la racionalidad subjetiva, podemos entenderla como una forma de racionalidad en la que la práctica subjetiva establece sus propios fines y medios de acción. En el mito que nos sirve para posicionar el problema la podemos ver ejemplificada en

⁶ Ver la nota 14 del artículo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* (Horkheimer, 2003: 239) , en dónde aclara que el sentido de *crítica* no debe remitir a una teoría que busque las condiciones de posibilidad de la sociedad en términos kantianos.

aquellas facultades técnicas que el humano desarrolla a partir de los dones recibidos por Prometeo. Ésta es una forma de racionalidad dirigida a fines, a la producción de bienes sociales que satisfagan aquellas necesidades que el ser humano tiene ante la naturaleza. Aunque es una facultad sumamente civilizadora para el humano, carece de la posibilidad de generar una normatividad que ordene la interacción social. Es por ello que en el mito, Zeus envía a los hombres el pudor y la justicia, ello deja ver la necesidad de complementar la vida humana con un enfoque intersubjetivo de la razón.

Esa racionalidad intersubjetiva es aquella que se genera en la interacción social. Al conformarse en comunidad, los humanos requieren de ordenamientos que posibiliten la convivencia entre ellos. Esa necesidad se cubre con el marco normativo que se genera en las prácticas, las formas de vida y experiencias compartidas entre los humanos.

Valores como la moral y la justicia, toman su significado y contenido de estos aspectos de la interacción, se tienen que diferenciar de las normas y valores impuestos por la racionalidad objetiva, pues éstas que tratamos ahora son generadas a partir de una convención social generada en la misma interacción al interior de una comunidad. En consideración a esto, las normas y valores que ordenen la sociedad irán cambiando y modificándose a la par de las prácticas y la experiencia misma. Sócrates, que defiende la racionalidad objetiva, pensaría que generados de este modo, los valores y las normas tendrían un carácter arbitrario pues no obedecen a aquel orden trascendente del que podrían heredar su universalidad y necesidad. No obstante, Protágoras nos permite ver que al generarse de una convención social, son compartidos por todos aquellos que participan en la interacción social, y de ahí toman su rasgo de universalidad.

Es importante señalar que no consideramos que exista una suerte de sucesión histórica entre éstas formas de racionalidad; lo que es más, no estamos siquiera afirmando que sean excluyentes una de otra. Estas formas de racionalidad han compartido espacios a lo largo del proceso de civilización y son complementarias entre sí. La problemática que señalamos aquí es que para la conformación de una teoría crítica de la sociedad y la política es necesario partir de una racionalidad intersubjetiva, ésta problemática no fue vista por autores como Horkheimer y Adorno, razón por la que no lograron encontrar la forma de implementar un orden normativo en la sociedad. Dado su entorno histórico denunciaron muy bien la caída de la racionalidad subjetiva en una racionalidad instrumental, pero no les fue posible sugerir salida alguna al problema.

Jürgen Habermas logra ver ésta necesidad y a partir de la teoría de la acción comunicativa establece el espacio para esa racionalidad intersubjetiva en la teoría crítica de la sociedad. No obstante que generó la propuesta para lograr un marco normativo social, no dejó lugar a la práctica de esa normatividad en la política, consideramos que esa falta se puede cubrir de excelente modo con el concepto de *reconocimiento* desarrollado por Axel Honneth.

La tarea del presente capítulo es analizar el concepto de Teoría Crítica desarrollado en un primer momento por Horkheimer y Adorno, para mostrar el modo en que se cerraron a la posibilidad de introducir una racionalidad intersubjetiva en ella que diera mayores oportunidades a la teoría crítica de la sociedad.

2.1 Razón objetiva v.s. Razón subjetiva.

a) Sobre la aporía en la definición de la Teoría Crítica.

Para comenzar el análisis de los elementos que conforman una teoría crítica de la sociedad, abordaremos el artículo de Horkheimer llamado *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. Ahí, como su título lo indica, Horkheimer contrapone dos tipos de teoría. Su finalidad es construir, con base en una crítica a la teoría tradicional, una manera de conectar la teoría crítica a los hechos históricos que rodean a su objeto, la sociedad; una teoría que combina un análisis de la economía capitalista con una filosofía de la historia donde se pueden captar dejos del hegelianismo de izquierda y de Marx.⁷

Comenzaremos por definir como entiende Horkheimer la teoría tradicional. Esta no es más que la teoría que se crea a partir del modelo de la ciencia que se va construyendo desde el Renacimiento hasta la Modernidad. Con el proceso de las ciencias que reconstruimos más arriba se instaura el modelo de las ciencias modernas. La teoría tradicional es aquella que se basa en la observación, la experimentación y el cálculo matemático como la base de su forma lógica. Toda la ciencia moderna sigue éste modelo, no obstante, Horkheimer va a identificar al

⁷ Albrecht Wellmer, en su artículo *Ciencia social empírico-analítica y Ciencia social crítica*, deja ver que la contraposición entre formas de ciencia que realiza Horkheimer, sigue una línea que identificaba la *teoría tradicional* con una *ciencia burguesa*, muy en el tono de una teoría marxista de las ciencias. La contraposición a ésta ciencia burguesa, es la teoría crítica que va a proponer. En la que sitúa una relación interesante entre *conocimiento e interés* por la que culpa a la ciencia burguesa de las problemáticas sociales sufridas, ya que ellas velan por el interés de un orden caduco y por ello actúan de modo injusto. La teoría crítica va a reconocer en la clase trabajadora, el proletariado, quien sufre de todas esas injusticias sociales, al sujeto que ha de tomar consciencia por medio de la lucha política del sentido y el destino de la revolución. Cfr. (Wellmer, 1979)

Positivismo como el representante de la teoría tradicional y va a dirigir sus ataques contra ésta tradición.

La teoría tradicional se entiende como una serie de enunciados acerca del mundo, de los cuales puede deducirse algo. Estos enunciados constituyen hipótesis acerca de algún objeto del mundo, y su validez estriba en que puedan corresponderse con alguno de esos mismos objetos⁸. No hay más relación entre los enunciados y la realidad que la de ser meras hipótesis acerca de ella. La estructura de la teoría tradicional está basada en la lógica formal, por eso es deductiva. Del proceso teórico que va de la creación de hipótesis referentes al mundo a su encadenamiento para obtener deducciones se derivan leyes universales que constituyen el cuerpo de la ciencia universal.

Horkheimer entiende la teoría tradicional como el fundamento de las ciencias, reconoce una distinción como la que señalamos antes entre matemáticas y física. Llevándolo al campo específico de la Física, entiende por una parte una *física experimental*, cuya tarea es aportar el material para enriquecer el saber, por medio de ella se configuran las hipótesis verdaderas; por otro lado, la *física matemática*, ordena ese saber y lo presenta ya como una teoría acabada. De ese modo la tarea principal de la teoría es la “acumulación de saber en forma tal que se vuelva utilizable para caracterizar los hechos de la manera más acabada posible” (Horkheimer, 2003: 223).

Uno de los problemas que ve Horkheimer en la teoría tradicional es que se convierte en una construcción compuesta sólo por símbolos matemáticos, con eso comienza a llamar la atención acerca de la separación entre sujeto y objeto que provoca éste tipo de teoría y que será una de las causas principales por las que la ataca.

La teoría tradicional exige una formalización de los objetos o hechos del mundo, los reduce a símbolos formales o a datos calculables. Así se posibilita el funcionamiento de su estructura lógica. Pero en esa formalización ignora al objeto en sí, por ello, genera una distancia o rompimiento entre sujeto y objeto.

El sujeto observador ya sólo percibe signos o datos formales y no en sí objetos. Un investigador puede limitarse a ver un espécimen de experimentación en un conejo de laboratorio y no ve más un ser vivo. Ésta forma de percibir su objeto de estudio permite una

⁸ Veremos que esto da lugar a un empirismo en la teoría tradicional que tendrá severas consecuencias cuando las ciencias sociales sigan el modelo de las ciencias naturales, entonces conceptos normativos como justicia y libertad, que no son verificables como objeto de la naturaleza, serán descartados como objetos de la ciencia.

dominación sobre él. La dominación del investigador sobre el conejo está dada por la formalización y es así con todos los objetos de la naturaleza porque la ciencia que es el escalón último de la teoría se extiende a todo en el mundo, incluso, el ser humano y la sociedad.

Toda ésta discusión sobre la teoría en relación a las ciencias tiene importancia para una teoría crítica de la sociedad porque, las *ciencias del espíritu* (ciencias sociales), adoptan el modelo de las ciencias naturales, es decir, un modelo axiológico-deductivo. En el caso de las explicaciones históricas por ejemplo, se determinan una serie de hechos a manera de enunciados hipotéticos. En la estructura lógica de tal explicación, estas hipótesis tienen un carácter condicional: de una determinada serie de hechos *a*, *b*, y *c*, se espera una consecuencia determinada *d*. En el caso de que *b* o cualquiera de las variables falte, entonces la consecuencia es *e*, pero por ningún motivo puede ser *d*.

La perspectiva que exige la teoría tradicional es la de observador, una posición pasiva ante el objeto, ya que su fin es poder describir todo acerca suyo. El objeto se presenta como parte de una exterioridad para el sujeto, ello escinde la relación entre ellos dos. Para mantener la objetividad de la ciencia, el teórico tiene que mantenerse lejos del objeto, independiente de él y no puede modificarlo. El resultado de una investigación de éste tipo es una manera de tratar al objeto que deviene en dominación. La dominación del hombre sobre la naturaleza.

Esta idea de dominación del hombre sobre la naturaleza por medio de la teoría y la ciencia se justifica para Horkheimer a partir del significado de las ciencias desde la Ilustración. Francis Bacon en su *Novum Organum* afirma: “la verdadera y legítima meta de las ciencias no es otra que ésta: dotar a la vida humana de nuevos descubrimientos y poderes”⁹. En ese camino, el poder sobre la naturaleza, es decir, la posibilidad de hacerle frente y sobrevivir ante ella, se convierte, según Horkheimer, en dominación.

Aunque la definiremos con exactitud más adelante, la idea de teoría crítica que Horkheimer contrapone a la teoría tradicional, intenta rescatar una historicidad que envuelve los avances de la teoría y la ciencia, lo que en *La Crisis de las Ciencias Europeas* Husserl llamará su contexto de surgimiento dentro del *mundo de la vida*. La separación entre sujeto y objeto que provoca la formalización de las ciencias elimina ese contexto de surgimiento de las teorías científicas, dejándolas fuera de su contexto histórico.

Definida así la teoría tradicional, Horkheimer comienza un ataque al *Positivismo* como un representante de ella. En ésta tradición, la estructura lógica de las teorías debe ser puramente

⁹ Citado por José Gaos en *Historia de Nuestra Idea del Mundo*. (Gaos, 1994: 207)

formal y empírica, la verdad de las teorías debe estar dada exclusivamente por una correspondencia de sus enunciados hipotéticos y de sus resultados con la realidad. Si ésta correspondencia no es verificable, entonces la teoría no es verdadera.

Pero el punto que Horkheimer critica más fuertemente es que el Positivismo aporta la mayor energía para que la teoría tradicional y la ciencia que de ella deviene se configuren en una racionalidad técnica con vista a fines que culminará en una racionalidad instrumental.

Para Horkheimer, la relación entre teoría y ciencia está dada internamente, las dos constituyen un cuerpo de saber que culmina en la *Ciencia Universal*. La relación entre ésta *ciencia* y la *técnica* es puramente utilitaria. El conocimiento científico adquiere interés cuando tiene que aportar sus resultados a la técnica. Como vimos antes, la racionalidad técnica es siempre una racionalidad teleológica, tiene siempre en la mira un fin establecido, y no hace más que buscar el medio adecuado para alcanzarlo.

Cuando el saber que se configura por la teoría tradicional y la ciencia se pone al servicio de la técnica, entonces, a decir de Horkheimer se convierte en saber ideológico. Detrás de ésta idea hay una teoría del trabajo de influencia marxista. Veremos cómo llega Horkheimer a ésta conclusión.

El progreso de las ciencias y la técnica constituyen una construcción humana que puede llevar a la humanidad a la emancipación de sus necesidades más elementales. Si recordamos el problema en que Epimeteo dejó a los humanos con su olvido, estas dos actividades humanas constituyen su manera de hacer frente a la naturaleza, por ello Prometeo roba precisamente el fuego y el saber artesanal de los dioses para dárselos a los humanos.

Con el pasar de la historia humana y el progreso de la ciencia y la técnica se configura el *trabajo* como la actividad humana por la cual puede enfrentar a la naturaleza y modificarla para beneficio de su propia vida. Para Marx, esto constituye un avance civilizatorio enorme, el trabajo conlleva un sentido emancipador¹⁰. No es sino hasta la conformación de un sistema de producción social que se pierde tal sentido. Con el crecimiento de la industria y la entrada en la era capitalista se da una división social. En la sociedad hay por un lado una clase capitalista, conformada por aquellos hombres privilegiados económicamente que poseen los *medios de producción*; y por otra parte, la clase proletaria, aquellos obreros que sólo poseen su fuerza de trabajo y que entran en el proceso de producción como trabajadores de la industria.

¹⁰ Sobre el concepto de *trabajo* de Marx puede revisarse *El Capital*, Sección Tercera, Capítulo V: *Proceso de trabajo y proceso de valorización*. (Marx, 2008: 215-)

El proceso de producción que debía, por los avances de la ciencia y la técnica, liberar al ser humano del yugo de la naturaleza, ahora pone en desventaja al proletariado insertándolo en un juego de dominación social. La teoría marxista identifica a la clase capitalista como aquella clase dominante que explota el trabajo del proletario por su interés particular de conseguir el crecimiento de su capital. La ciencia y la técnica están a su servicio, porque de sus progresos depende también la eficiencia del sistema de producción, por ello estas actividades se convierten en ideológicas. El proletario se convierte en un instrumento más del sistema de producción. La ciencia y la técnica ideologizadas, sirven ahora al interés del capital y todos sus avances están dirigidos a preservarlo socialmente. De éste modo, se convierte la racionalidad subjetiva que funciona detrás de la ciencia y la técnica en una racionalidad instrumental, es decir, una racionalidad que se dirige a alcanzar un fin específico, la autoconservación del sistema de producción capitalista.

La clase proletaria, en cambio, no tiene más interés que su emancipación social, ya no se trata de su liberación de las fuerzas opresoras de la naturaleza, sino de las fuerzas sociales del capital impuestas por el sistema de producción del que dependen para su sobrevivencia. El trabajo, que se convirtió en medio de dominación, tiene que recuperar su fuerza emancipadora. Para su liberación, la clase proletaria ha de apropiarse de los medios de producción social. Como la clase proletaria no tiene más interés que su emancipación y ese interés puede elevarse a la universalidad, entonces la clase proletaria se eleva también al carácter de universal. La teoría marxista retrocede con éste supuesto hacia una racionalidad objetiva. Aunque sus presupuestos no están basados en una idea místico-religiosa del mundo, si supone que el carácter de las luchas del proletariado debe imponer un orden universal y necesario en la historia. Cuando identifica al proletariado con la universalidad y a su lucha como el único camino para la emancipación, supone que éste es el único camino para el progreso de la historia; la historia estará determinada por éste orden universal del proletariado.

Horkheimer mantiene ésta tesis de Marx, considera que existe un interés particular propio del sistema de producción que ideologiza la ciencia y la técnica. Por ello ésta –la técnica– precisa de una reinterpretación que le devuelva su energía emancipadora, pero ello no puede lograrse si se mantiene una distinción entre sujeto y objeto a la base de la teoría que las sustenta. Para ello se ha de contraponer a la idea de la teoría tradicional una teoría crítica que reunifique esos dos conceptos, y que además, tenga en cuenta el contexto social constitutivo de la teoría, las ciencias y la técnica en todo momento.

Vayamos ahora a revisar la idea de teoría crítica. Conforme vayamos reconstruyendo su concepto, iremos también revisando sus alcances y sus límites para una teoría crítica de la sociedad y la política actuales que es el fin de nuestra investigación.

La teoría crítica internaliza un concepto de filosofía de la historia en su argumentación: el proceso de la historia se entiende como un proceso de perfeccionamiento gradual de las condiciones de la humanidad motivado por el trabajo social y en vistas de su autoconservación.

En la definición que Horkheimer hará de la *teoría crítica*, intentará hacer una modificación de la relación entre objeto y sujeto. Para ello, en primer lugar, establece que su objeto –el de la Teoría Crítica- es la sociedad y ya no la naturaleza, ni siquiera como su dominio hacia el interior de la práctica social, es decir, como un medio para facilitar la vida social, sino como una *actitud* que va más allá del orden funcional de la misma.

Si partimos de que la *teoría tradicional* supone una perspectiva de observador, y somos justos con los términos, hemos de aceptar que el término “*teoría crítica*” implica una doble perspectiva: en tanto que *teoría* exige la del observador, y en tanto que *crítica*, debe incluir la del participante. Pero, ¿cómo lograr conjuntarlas, ya que esa doble perspectiva complica la relación entre sujeto y objeto para la teoría crítica? Con la respuesta a ésta pregunta se irá deshilvanando su concepto.

Horkheimer, define la *teoría crítica* como un comportamiento o actitud: “Ahora bien, hay un comportamiento humano que tiene por objeto la sociedad misma.” (Horkheimer, 2003: 239). La escisión entre sujeto y objeto se da porque la teoría, que forma parte del mismo proceso de producción que configura la sociedad, no reconoce tal pertenencia, la actitud crítica consiste en la consciencia de esa pertenencia de la teoría a la sociedad. La teoría crítica, se sabe parte del proceso de producción social porque admite una preformación histórico-social del objeto y del medio mismo por el que es percibido, mostrar eso es uno de los motivos de Horkheimer al construir el concepto de *teoría crítica*¹¹. De lo anterior, Axel Honneth muestra el primer rasgo constitutivo de una teoría crítica:

Por todo ello, a Horkheimer le es posible deducir inicialmente sin dificultades el primer rasgo de una Teoría Crítica, por decirlo así, *ex negativo*, es decir, limitándose a evitar el error básico en el que ha incurrido la Teoría Tradicional: mientras la Teoría Tradicional,

¹¹ “Los hechos que nos entregan nuestros sentidos están preformados socialmente de dos modos: por el carácter histórico del objeto percibido y por el carácter histórico del órgano percipiente. Ambos no están constituidos sólo naturalmente, sino que lo están también por la actividad humana; no obstante, en la percepción el individuo se experimenta a sí mismo como receptor y pasivo. La oposición entre pasividad y actividad, que en la teoría del conocimiento se presenta como dualismo entre sensibilidad y entendimiento, no representa para la sociedad lo mismo que para el individuo” (Horkheimer, 2003: 233)

creyendo que puede fundamentar sus métodos únicamente a través de criterios inmanentes al conocimiento, no puede por menos de separarse y enajenarse respecto a sus propios orígenes prácticos, la teoría en su sentido crítico nunca puede dejar de ser consciente de su contexto constitutivo. (Honneth, 2009: 33)

En esto consiste la inmanencia del concepto de teoría crítica, el proceso de investigación de la sociedad se realiza desde dentro de la sociedad, por ello es que no existe un rompimiento entre sujeto y objeto a la manera de la teoría tradicional, lo que es una segunda característica de la teoría crítica: su carácter inmanente.

Encontrar la manera de evitar ese error le costará a Horkheimer caer en una trampa puesta por él mismo al enfrascarse en un marco conceptual venido de la filosofía de la historia. Él tiene que determinar un concepto de *praxis social*, y al mismo tiempo, tiene que establecer la manera en que esa práctica va a incidir dentro de la sociedad. Sabemos que el trabajo como praxis social, se introduce en la sociedad por medio de una transformación de la naturaleza para producir bienes sociales, pero ese no puede ser el mismo camino que siga la *teoría crítica*.

Vimos en el mito al que hemos recurrido para explicitar la situación de la razón, que la técnica (*techné*) permite a la humanidad una práctica social, por ello los humanos construyeron casas, se dieron abrigo y se alimentaron por la agricultura, pero ésta acción racional no está dirigida aún hacia los fines que establece internamente la experiencia social, sólo cubre aquellas necesidades elementales humanas. Con ello el humano aún no sale de su animalidad. Lo que le permitirá eso es establecer fines que superen esas necesidades y que le permitan construir normas y valores para coordinar la acción social y conformar una razón política. Sin embargo, la racionalidad técnica no es capaz de generar una normatividad al interior de una comunidad. Ésta es una racionalidad dirigida a transformar la naturaleza y producir bienes sociales, pero no genera una convivencia social. El sentido intersubjetivo que está detrás de la técnica se entiende como la interacción de los sujetos para producir esos bienes, en todo caso la interacción que resulta de compartirlos, pero ello no genera ninguna normatividad.

Retomando la madeja, el problema de la praxis social dirige a Horkheimer hacia una aporía. La teoría crítica ha de reconocer en el proceso de producción social su contexto constitutivo, el trabajo parece ser el modo de praxis social que la determina. Esta determinación niega la posibilidad de posicionar a la crítica como una forma de praxis revolucionaria, es decir, la aleja del plano de las luchas sociales, porque no reconoce a la historia como un proceso de modificación de la organización social, sino como un proceso de dominio de la naturaleza para la autoconservación.

El proceso histórico no se da sino en un ámbito de las relaciones económicas en que deviene la producción, en esa relación, según Horkheimer, se guarda una *protesta* contra ese mismo orden económico, además, de la idea de la *autodeterminación del género humano*¹². La teoría crítica ha de captar esa protesta e incidir a partir de ella en una nueva configuración de ese orden y así permitir que dirija la acción social. A decir de Honneth, es por ésta vía que se termina con la escisión entre sujeto y objeto:

La teoría no es ya sólo el producto intelectual de una praxis transformadora extrateórica, sino que además influye y determina a la vez permanentemente su orientación. De ahí que en este punto Horkheimer saque la siguiente conclusión: sólo porque la teoría crítica es capaz de influir en la misma praxis social de la que se sabe producto, deviene momento práctico y transformador dentro de la realidad social que ella misma investiga como teoría. Esta modificada relación entre sujeto y objeto marca, por así decir, el segundo rasgo metodológico de la Teoría Crítica de la sociedad. (Honneth, 2009: 41)

La teoría crítica de la sociedad, queda así determinada como un doble proceso que la distingue de la teoría tradicional que es unívoca. Primero, comprende un *conocimiento de las condiciones prácticas de su origen*, y, segundo, comprende *la aplicación de un conocimiento orientado a la acción en el contexto práctico político de la actualidad*¹³. Más adelante veremos que el concepto de crítica puede entenderse como una interpretación de esos rasgos de injusticia que se detectan en una sociedad específica, lo que Horkheimer llama *protesta*, y que la manera en que se desenvuelven los principios o normas subyacentes a la crítica, pueden surgir de un ámbito práctico social y no imponerse desde afuera.

Horkheimer, ve en el trabajo una praxis liberadora del humano frente a la naturaleza y garante de la autoconservación del sujeto, pero también ve al interior del proceso de producción social que deviene en proceso económico, la *protesta* de la que ha de surgir la fuerza para la transformación histórica y política, lo que devuelve el intento negado por él mismo de mirar a la crítica dentro de un plano de la lucha social.

La aporía que señalamos consiste en que, Horkheimer, se encerró dentro de sus presupuestos de filosofía de la historia que son inconsistentes con sus presupuestos epistemológicos. Esto es como si Prometeo hubiera robado sólo la sabiduría práctica para los

¹² Con ésta afirmación, Horkheimer nos abre paso para el tema que nos ocupará más adelante y que constituye el verdadero fin de nuestro análisis de la teoría crítica, el de la oposición entre razón objetiva y subjetiva al interior de la teoría crítica. Cuando habla a favor de una autodeterminación de la humanidad por medio de sus actos, y ya no por un orden objetivo, da preeminencia a una razón subjetiva, no obstante veremos que en tanto que niega la posibilidad de una acción intersubjetiva, se encierra en la misma dicotomía objetividad-subjetividad, la consecuencia de ello es no poder construir un concepto de teoría crítica de la sociedad más amplio. Cfr. (Horkheimer, 2003: 259)

¹³ Cfr. (Honneth, 2009: 41)

hombres, pero no el fuego, sin el cual no le sería posible desarrollar técnicamente tal saber. Horkheimer no tomó una decisión contundente respecto del tipo de acción social que ha de motivar a la teoría crítica. El trabajo motivaría un ámbito de desarrollo de las fuerzas de producción social, pero no modificaría las condiciones sociales. Y si el fin de la teoría crítica según él mismo lo propone, es constituirse como una herramienta contra la injusticia social, hace falta una práctica que vaya más allá del trabajo y se inserte en la sociedad interpretando esa *protesta social* tratando de llevarla al ámbito de la política y el derecho. El trabajo es situado como un elemento *precientífico* para la teoría, él es capaz de mostrar el ejercicio de una práctica humana sobre la naturaleza. El ámbito meramente teórico ha de ser constituido por la crítica interpretativa de las condiciones de justicia de la sociedad.

La historia, puede entenderse de dos maneras: primero como un proceso progresivo de la humanidad motivado por el trabajo; y, segundo, como un proceso de modificación y mejoramiento de las condiciones de vida. El sujeto que se presupone en esas dos maneras de entender la historia es diferente. Como proceso de autoconservación, precisa de convertir a la especie humana en el sujeto trascendental real, es decir, un sujeto que experimenta el mundo de manera objetiva, pero que mantiene una actitud pasiva frente a él. En cambio, como proceso de reorganización social, ha de echar mano de un sujeto crítico, que desde la perspectiva práctica y la experiencia subjetiva, pueda juzgar la injusticia social y dirigir la acción hacia la política tratando de modificar el orden social que es injusto. Con esa primera forma, se retorna a la objetividad de la teoría crítica, sólo la segunda constituye al ser humano como capaz de decidir sobre su futuro actuando en su presente.

Creemos que a partir de ésta contraposición entre los presupuestos de filosofía de la historia y los epistemológicos, se abren dos posibilidades para la crítica. En el primer caso, entendiendo al sujeto de la crítica trascendentalmente, la crítica puede entenderse dentro del ámbito de una problemática epistemológica y por tanto, como un problema para una filosofía de las ciencias o para una estética que se base en las condiciones de posibilidad de una experiencia, quizá pensando en Walter Benjamin o en los últimos trabajos de Adorno¹⁴. Pero en

¹⁴ Respecto de los trabajos de Walter Benjamin podemos referir a varios de sus artículos, sobre todo a *Sobre el Programa de Filosofía Futura* (1970). Monte Ávila Editores, Venezuela, y *Sobre el Lenguaje en General y el Lenguaje de los Hombres* en *Ensayos Escogidos* (2006). Ediciones Coyoacán, México. En el primero de ellos habla de la necesidad de reformar el concepto kantiano de experiencia, llevándolo hacia un concepto ampliado y más abarcador. Para el caso de Theodor W. Adorno referimos a *Teoría Estética* (2004) Akal, Madrid. Sobre todo al análisis que realiza de la *Crítica de la Facultad de Juzgar* de Kant.

el caso de posicionar a la crítica en un ámbito de lucha social, se abre la posibilidad para una filosofía social, política o incluso del derecho.¹⁵

Dirigiéndonos hacia el interés de éste capítulo, que es la confrontación entre la dupla razón objetiva–razón subjetiva, y la necesidad de plantear una nueva forma de razón como sustento de la teoría crítica de la sociedad para terminar con éste tipo de aporías, es posible reconocer que en ésta forma aporética de conceptualizar la teoría crítica está jugando un papel importante el no definirse entre esa disyuntiva de las formas de razón.

Por una parte, entender la teoría crítica al interior de un contexto del proceso de producción social como dominio de la naturaleza que se dirige a la autoconservación de la humanidad, implica aceptar una posición pasiva del sujeto ante un nuevo fin universal que se constituye por esa autoconservación, la práctica social sólo consiste en adecuar los medios para ese fin. Por otro lado, situar la teoría crítica en un plano dirigido hacia el reordenamiento o reorganización de la sociedad, implica posicionar al trabajo en un contexto de división de clases y mirar en el proletariado al sujeto que ha de hacer valer, por su experiencia subjetiva, aquella *protesta* insertada en el proceso económico como un reclamo de injusticia. Ello implica una razón subjetiva que impone a la práctica social sus propios fines, además de los medios para cumplirlos, pero al mismo tiempo requiere de un ámbito de interacción en el que se puedan identificar, interpretar y problematizar los rasgos de injusticia social que motivan la crítica, éste ha de darse en el plano intersubjetivo de la razón, ya que precisa de un entorno normativo que sirva de suelo para la interpretación de esos rasgos de injusticia.

Para la teoría crítica, tal como Horkheimer la entiende al fin de su artículo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*, la *supresión de la injusticia social* es una tarea imprescindible. Ello se logra por medio de la inserción de la protesta como manifestación de aquellas experiencias subjetivas que ven al interior del sistema económico la injusticia dada por la búsqueda de los medios que permitan al sistema mantener sus privilegios ante una clase oprimida. No obstante,

¹⁵ Si consideramos, por ejemplo, una teoría crítica del derecho que eche mano de los conflictos sociales como una búsqueda para el reconocimiento de derechos subjetivos o de grupos específicos, esa interpretación de la protesta que se ha de dar para la crítica es fundamental. Ese es el sentido que en éste trabajo queremos dar a una teoría del reconocimiento como la planteada por Honneth, ello implicaría acceder a un ámbito práctico del derecho, provocando la reorganización del sistema social y jurídico a partir de esa práctica interpretativa de la sociedad con miras a inhibir la injusticia entendida ahora como la negación de derechos a sujetos o grupos sociales. Ésta propuesta será la base de nuestra investigación, pero se irá desarrollando sistemáticamente, iniciando con éste capítulo que intenta dejar ver la necesidad de una razón intersubjetiva sobre la que se funden las instituciones sociales, incluidos la política y el derecho.

perseguirla bajo presupuestos teóricos aporéticos como los antes señalados, es difícil si no que imposible. Por ello planteamos la necesidad de una tercera vía para la racionalidad, una teoría intersubjetiva.

En este punto de la argumentación, precisamos de la imagen de Hermes repartiendo entre la humanidad los valores sobre los que se pueda construir la razón intersubjetiva y por tanto política.

b) Una tercera vía para la razón.

Volvamos al mito de Prometeo y Epimeteo. En tal narración, pudimos identificar una génesis de la división entre razón objetiva y razón subjetiva. Vimos también que es en el paso hacia la Modernidad y el periodo de la Ilustración que la razón objetiva que venía prevaleciendo se ve frenada por una razón subjetiva que surge principalmente gracias al progreso de las ciencias. Por la razón objetiva, el hombre contempla al mundo tratando de entender el orden natural de las cosas, es una posición pasiva del sujeto ya que ese orden no es susceptible de modificarse por él, por ello se crea la religión en la que el orden trascendente natural se sacraliza y se le adora como tal. Cuando el hombre desarrolla la técnica domina la naturaleza, ante la cual Epimeteo lo había dejado en desventaja, la posición que juega ante el mundo es práctica. No obstante, no es sino por medio de la razón política que se accede a una acción verdaderamente conjunta de los individuos. Esa razón política está cimentada en el pudor o sentido moral y en la justicia; las normas y valores que dan forma a éstas se configuran socialmente, precisan de una racionalidad intersubjetiva.

En la diferenciación que Horkheimer hace entre *teoría tradicional* y *crítica*, podemos identificar una defensa de la razón subjetiva. El trabajo humano es el motor de un progreso histórico basado en las ciencias que tiene por fin su propia autoconservación, fin que ha sido impuesto desde el interior de la praxis humana, y que ha sido también, capaz de conformar un sistema de producción social que encuentra su materialización en un aparato económico, al interior del cual se encuentra *la protesta* como el germen que promueve la reorganización de la sociedad y que, en términos generales, ha de ser identificado por la actitud crítica que es

consciente de su pertenencia a todo éste aparato antes descrito, de ésta manera puede incidir desde dentro en la sociedad que es su propio contexto constitutivo¹⁶.

Antes dejamos ver una doble posibilidad para la crítica según posicionemos al sujeto que la lleva a cabo. En ésta investigación dirigida hacia una teoría crítica de la política, vamos a entender al sujeto como aquél que ha de llevar a cabo la crítica desde una perspectiva práctica social interpretando la *protesta* al interior del sistema de producción social o de la economía. Lo cual significa que mantiene una doble perspectiva ante el mundo, por una parte lo observa para comprender su contexto, y por otra, interpreta aquellos rasgos de injusticia social para interpretarlos críticamente e incidir en un ámbito político para modificarlos.

Con la razón subjetiva a la base de todo éste proceso, se pone en cuestión la universalidad de los fines. La autoconservación de la humanidad como fin no puede ser aceptada por todos los miembros de la sociedad. Por irracional que ello parezca, podemos pensar que a partir de la interpretación economicista que se hace de la historia, los fines pronto pueden devenir particulares, ya que el mercado no persigue la autoconservación, sino la acumulación.

En esa pluralidad de valores que implica la razón subjetiva, se ha de realizar la actividad crítica, que como hemos venido explicitando, consiste en el reconocimiento, por medio de la experiencia subjetiva, de aquellos rasgos de injusticia que surgen como protesta, al interior del sistema económico. Ello implica una actividad de interpretación, que se realiza bajo una diversidad inmensa de maneras de ver el mundo y de formas de definir la justicia misma.

Analizando los pormenores de *la crítica como interpretación*, podremos acceder a un primer momento de exigencia de una racionalidad intersubjetiva, partiendo de la tesis de que la racionalidad subjetiva basta para encontrar el modo en que los hombres pueden dirigir su propia acción, pero no para construir un orden social y político. Como en el mito de Prometeo, con la razón subjetiva la humanidad tiene esas armas que le permiten enfrentarse con el mundo natural, pero, al venirse abajo la creencia en un orden objetivo, también se pierde el fin universal que dirigía la acción como un valor unívoco.

La tesis que sostenemos es que, ante la pluralidad de valores a que se enfrenta el pensamiento crítico basado en una racionalidad subjetiva, el orden social se ha de construir apelando a una serie de convenciones humanas. De nuevo nos remitimos al caso del mito; la justicia y el pudor o respeto moral se convierten en una construcción que es susceptible de

¹⁶ Este es el concepto de crítica que queremos retomar y defender para una teoría crítica de la sociedad actual.

enseñarse pues representan la manera de construir o imponer normas valorativas en la sociedad que no devengan ya de un orden trascendente o bien, que sean arbitrarias y sin posibilidad de validarse universalmente pues provienen de un sujeto. Tales normas valorativas así como el lenguaje y las técnicas primitivas que los humanos desarrollaron, será un artificio social basado en convenciones.

Pensamos que entender, como Horkheimer hace, la crítica como una interpretación de protestas insertas en el mismo orden social –entendido como el aparato económico y el sistema de producción- desde una perspectiva práctica subjetiva es insuficiente para dirigir la acción hacia la política. El motivo principal es la pluralidad de valores que impone la subjetividad.

Veamos por qué es un problema. El procedimiento parte, en negativo, de poner a la luz, aquellos rasgos de injusticia que se perciben en la organización de la sociedad. De manera primigenia se ha de entender por *injusticia*, aquellos fines estratégicos que permitan a la organización económica, mantener sus privilegios, ejerciendo así una violencia contra una clase que queda oprimida. De éste modo, la *justicia* se entiende como aquellas formas de reorganización social que reinstauren un orden que diluya los privilegios entre clases sociales.

Si la teoría crítica es objetiva, lo es en tanto que identifica los intereses de una clase trabajadora con la universalidad, convirtiendo a la teoría tradicional en un instrumento al servicio del sistema económico para proteger sus intereses y privilegios, mera ideología.¹⁷ Pero, qué ocurre cuando ese sujeto, que es el proletariado, ya no se puede identificar con la universalidad porque la ordenación social contemporánea ya no permite hablar de un sujeto tal.¹⁸

Para aclarar cómo se da ese primer momento de exigencia de una racionalidad intersubjetiva, vayamos al concepto de crítica como interpretación, así podremos mostrar cómo es que funciona y el obstáculo que significa la pluralidad de valores impuesta por la razón subjetiva que defiende Horkheimer.

¹⁷ Enrique Serrano, muestra ésta identificación de la clase trabajadora con la universalidad como un argumento que la teoría crítica hereda del marxismo, y que le impone una confrontación con la teoría weberiana de las ciencias sociales. Serrano, E. (1999). *Los presupuestos de una "teoría crítica"*. En *Perspectivas Teóricas Contemporáneas*. Proyecto Antología de Teoría Sociológica Contemporánea / Proyecto de Desarrollo Teórico de la Investigación Sociológica. FCPyS / UNAM. México.

¹⁸ En las sociedades actuales, entendidas bajo un modelo liberal, ya no es posible hablar de un sujeto como el proletariado, y menos aún, entender el conflicto social como *lucha de clases*, eso invalidaría la crítica. Consideramos por ello que es necesaria una actualización de éste modelo de crítica, que es susceptible de llevarse a cabo, conformando la crítica con base en un modelo de racionalidad intersubjetiva, y llevándola hacia las condiciones actuales de la sociedad. Tal es el fin de nuestra investigación.

Axel Honneth define el concepto de crítica de la Escuela de Frankfurt como un modelo *interpretativo* o *reconstructivo* en contraposición a dos modelos más: el de la crítica por *revelación* y el de la crítica por *invención* o *construcción*. El criterio de distinción de estos enfoques está dado por la índole del procedimiento que permite llegar a afirmar los principios o normas subyacentes para la crítica.¹⁹

Se ha dicho que como crítica interpretativa, la teoría de Horkheimer y Adorno, es una *crítica fuerte* en tanto que trasciende los límites normativos impuestos de antemano en la sociedad que se analiza; para Michael Walzer, de cuya argumentación Honneth trata, éste es el modelo por excelencia para la crítica social, tiene mucha cercanía con la llamada *crítica inmanente*, pero otorgando mucha más importancia al aspecto hermenéutico del redescubrimiento de valores o ideales preexistentes en la cultura. Honneth transforma el nombre de éste modelo a *reconstructivo*:

...en la argumentación que privilegio este procedimiento crítico no se llamará “interpretación” sino “reconstrucción”; y por el momento sólo hace referencia, como en Michael Walzer, al intento de llegar a los fundamentos normativos de una sociedad reconstruyendo normas morales ancladas en las prácticas sociales de una sociedad determinada. (Honneth, 2009a: 56)

En la *reconstrucción* como procedimiento de la crítica, se recurre válidamente, sólo a los principios o ideales que ya configuran formalmente el orden social. Aquello que se busca reconstruir son “las ideas o aspiraciones normativas cuyo carácter trascendente permitirá luego someter el orden social existente a una crítica fundada” (Honneth, 2009a: 57).

Según Honneth, la prueba de que el modelo de crítica que Horkheimer y Adorno adoptaron está sustentado en influencias hegeliano – marxistas se encuentra en su filosofía de la historia. Para Hegel, la historia se entiende como un proceso de realización de la razón al que se accede por medio del trabajo. Para Marx, el trabajo constituye un sistema económico que genera desigualdades entre clases sociales por la enajenación capitalista. Marx había criticado a Hegel por una supuesta escisión del hombre genérico, en la separación entre *sociedad civil* y *Estado*, Hegel habría separado al hombre del ciudadano burgués, lo cual había implantado el interés de éste último como el motor del mercado. La enajenación que se da en el mercado está

¹⁹ Cfr. Honneth, Axel. (2009a) *Crítica reconstructiva de la sociedad con salvedad genealógica*. En Honneth, A. (2009a) *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, Buenos Aires. Buscamos mostrar que si el procedimiento para afirmar los valores vigentes en una sociedad parte de la experiencia práctica de los participantes en dicha sociedad, la pluralidad de valores ya no representa un obstáculo para la crítica. Ya que el procedimiento son las formas de vida en que dichos actores participan y por tanto pueden criticar y modificar.

provocada porque los hombres no gobiernan aquello que ellos mismos producen, sino que tanto las mercancías como los hombres están gobernadas por las leyes de la oferta y la demanda impuestas por el mercado. Así, los hombres se atomizan cayendo al extremo del individualismo y siguiendo sólo sus propios intereses.²⁰

Si ésta crítica es útil para nuestra argumentación, es porque Marx parece estar criticando una pérdida de cierto sentido de comunidad de los humanos y, por tanto, de la universalidad de los fines que ellos perseguían antes del individualismo provocado por el mercado. Ésta es la razón por la que él propugna por establecer al *proletariado* como la clase universal, cuyos fines, han de restablecer el equilibrio social que rompa con la dinámica del mercado. El gran problema de Marx es que identifica al Derecho y al Estado como medios para la protección del desarrollo de la división del trabajo que culmina en la enajenación del hombre. De éste modo, no es posible construir una forma de racionalidad política emancipadora, su visión de la política es negativa, y el único medio para la emancipación es la *revolución del proletariado*.

Si seguimos ésta idea de filosofía de la historia, y Horkheimer lo hizo en gran medida, nos cerramos a la posibilidad de mirar más allá de la racionalidad subjetiva representada por el trabajo como esencia del hombre. Establecemos como sustento de la crítica la interpretación de la injusticia social como sustrato de la revolución, pero no como sustrato de movimientos políticos y sociales con miras al establecimiento de derechos que reinstauren la justicia social.

Tenemos que contar con que ello no rompe la tensión existente entre los intereses particulares, es decir, no soluciona el problema de la pluralidad de valores. Todo su esfuerzo culmina en el establecimiento de un nuevo fin universal que homogenice los intereses hacia una nueva objetividad, entendida como la autoconservación y emancipación del proletariado.

Cuando nos preguntamos, ¿qué valida los presupuestos normativos para la crítica?, es decir, aquello por lo que podemos posicionarla dentro de un modelo reconstructivo, hemos de caer en cuenta del problema que representa la *pluralidad de valores* para la crítica.

El criterio para identificar la protesta inserta en el sistema económico, es un concepto de justicia que se define en negativo. Horkheimer nos dice qué es la injusticia: aquellas formas de reproducción de la sociedad cuyo fin es la consagración de los privilegios de la clase

²⁰ Ésta crítica se extiende hasta los hegelianos y neo hegelianos que Marx lleva a cabo en *La ideología alemana*, sobre todo en la primera parte de ésta obra titulada *Feuerbach. Contraposición entre la concepción materialista e idealista*, y está basada sobre todo en la referencia de todo concepto de Hegel a la teología, y a su defensa por ese medio por parte de los intérpretes de éste. Cfr. Marx, K. Engels, F. *La ideología alemana*. México.

dominante. La justicia es aquello que termina con la desigualdad respecto de la lucha de clases y reinstaura en su lugar la dignidad del proletario.

No obstante, si atendemos al problema de la pluralidad de valores que priva en las sociedades modernas, alejadas de formas de explicación objetivas, ese principio moral de justicia que se puede reconstruir en la teoría crítica no puede ser validado por la misma. La pluralidad de valores impide que unos principios morales hallados dentro de un horizonte de valores sean completamente válidos o convenientes para todos los miembros de la sociedad.

Si la *reconstrucción* consistía en sacar a la luz aquellos ideales normativos que constituyen una encarnación de la razón en la sociedad, y por tanto, pueden ser propuestos como punto de referencia para la crítica, ¿qué valida esos criterios?

El hecho de que Horkheimer y Adorno recurrieran al trabajo como la forma de praxis social, les impide desarrollar un concepto de racionalización social que lleve en sí un componente de validez moral. No obstante, su enseñanza es que la teoría crítica de la sociedad debe apoyarse en aquellos ideales ya insertos en el orden social que son susceptibles de ser propuestos como la expresión de un progreso de la racionalidad social.

Si bajo ese supuesto pensamos en la teoría crítica de la sociedad desarrollada por Jürgen Habermas, el panorama se abre. Él adopta un modelo de razón intersubjetiva, y por ello acude a una praxis comunicativa, proponiendo todo acuerdo surgido de la acción comunicativa como un ideal del orden social y como una expresión del progreso de la razón en la sociedad.

De ésta manera, es posible mostrar en un primer momento la exigencia de una racionalidad intersubjetiva a la base de la teoría crítica de la sociedad si queremos mantener algo de la propuesta de Horkheimer y Adorno.

Para la siguiente sección de éste capítulo, nos proponemos la tarea de mostrar la misma necesidad ahora bajo los presupuestos de una teoría crítica de la sociedad que se convierte en una teoría de la dominación en dos obras principalmente: *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón Instrumental*.

2.2 Instituciones represivas: el déficit normativo.

Hay diez años entre la publicación de *Teoría Tradicional y Teoría Crítica* en 1937 y la aparición de *Dialéctica de la Ilustración* y *Eclipse of Reason* la primera versión en inglés de la obra que conocemos y a la que nos vamos a referir como *Crítica de la Razón Instrumental*, el título que

tomó en su edición alemana aparecida hasta 1967. Durante éste periodo de tiempo el concepto de teoría crítica dio algunos giros que llevaron a sus autores hacia una teoría de la dominación. Como los motivos que generaron esos cambios podemos contar un segundo momento de una exigencia de intersubjetividad a la base del concepto de teoría crítica de la sociedad.

En ésta sección trataremos de hacer un análisis de esos motivos atendiendo a las dos obras mencionadas, creemos que los temas que en ellas podemos encontrar son muy cercanos, y haremos referencia al concepto de crítica que ahí se construye sin adjudicar la autoría a uno u otro de los autores, a sabiendas de que se trata de un pensamiento compartido por ellos.

a) El carácter interdisciplinario de la Teoría Crítica de la sociedad.

En el desarrollo que hicimos anteriormente del concepto de crítica de Horkheimer omitimos el aspecto interdisciplinario que él intenta dar a la teoría social. Entendido como una interpretación de protestas insertas en el sistema económico, podríamos pensar que la ciencia a que atañe la crítica es primordialmente la economía política. No obstante, desde muy temprano Horkheimer es consciente de la necesidad del contexto interdisciplinario:

En su lección inaugural impartida en el año de 1931 sobre «La situación actual de la Filosofía Social», Horkheimer tiene claro en su toma de posesión como director del Instituto de Frankfurt que una teoría crítica de la sociedad capaz de asumir el difícil proyecto de reflexionar sobre las posibilidades políticas de su realización práctica, sólo puede cumplir su tarea dentro de un contexto interdisciplinario. El modelo que él presenta para cumplir dicho objetivo es el de «una continua interpenetración dialéctica y desarrollo entre la teoría filosófica y la práctica concreta». (Honneth, 2009: 47)

Esa interdisciplinariedad se cumple cuando en primer lugar, Horkheimer acepta la necesidad de adoptar en la disciplina económico-política que dirige la investigación social un enfoque psicológico. Debido al concepto de filosofía de la historia que subyace al concepto de crítica, la investigación se guiaba hacia el análisis económico del capitalismo y las tendencias que generaba respecto de la división del trabajo. No obstante, Horkheimer dirige su investigación en ese tenor hacia las élites que genera el desarrollo del proceso económico posliberal. Esas élites reemplazan el medio de control propio del mercado en la era liberal. La dinámica psíquica que da pie a esta situación debe ser entendida desde la perspectiva de una disciplina especializada, la psicología.

Honneth, sintetiza el argumento por el que Horkheimer justifica la introducción de la psicología a la crítica del siguiente modo:

Horkheimer, en concreto, se dirige contra la sobrecarga sociologista del modelo explicativo presupuesto en la teoría económica. Una teoría de la sociedad que sólo sea capaz de deducir las motivaciones de acción bajo el modelo hipotético de la teoría económica ortodoxa debe apoyarse implícitamente en una psicología bastante trivial, deudora de un pensamiento utilitarista, que atribuye la causa última de la acción social exclusivamente a un «egoísmo economicista». (Honneth, 2009: 51)

Lo que quiere rescatar Horkheimer, sobre el modelo de racionalidad instrumental que nota en la economía, es una psicología que parta de la *plasticidad y la mutabilidad del potencial pulsional humano*. La empresa teórica de la psicología que le ofrece esa característica es el psicoanálisis de Freud.

El psicoanálisis ofrece a Horkheimer un marco de herramientas para identificar eso que hemos llamado *protestas* en el orden social. La necesidad humana identificada no sólo en términos utilitaristas con la autoconservación, se entiende ahora como una necesidad de reconocimiento u ocultamiento de la propia persona en la sociedad debido a las fuerzas agresivas ejercidas por ese orden socialmente establecido.

El orden social a reivindicar será aquel que permita percibir la integración social del sujeto como una vida impulsiva susceptible de ser transformado bajo las experiencias sociales. Ello permite comprender la represión o bloqueo de experiencias de control y sometimiento social, además de que prepara al sujeto para reconocerlas como injusticia y repararlas sustituyendo su vida pulsional.

Una tercera disciplina que introduce Horkheimer es la crítica cultural. Con la psicología amplió el espectro de reconocimiento de patologías sociales, ya no es sólo la protesta, sino ahora también aquellas formas de control social que afectan la vida pulsional del sujeto las que hay que reconocer para la crítica. No obstante, no tiene aún el trasfondo sobre el que se juegan esos procesos, tanto los económicos, como los psicológicos. Para resarcir esa falta, introduce un concepto de cultura, no obstante, éste no los antecede, sino que se erige como otra forma de reproducción social, junto a la división del trabajo y la vida pulsional.

Al introducir el concepto de cultura, Horkheimer está tratando de dar equilibrio a las formas de socialización o de disociación en las que podría degenerar la crítica si sólo consistiera en una economía política y una psicología. La economía política, representa una socialización en tanto que el sujeto se introduce en una dinámica económica por medio de su participación en la división del trabajo. Al contrario de ello, la psicología, al atender a la vida

pulsional del sujeto lo representa retraído hacia sí mismo y alejado de las formas de socialidad. El concepto de cultura que Horkheimer introduce contempla “los subsistemas socialmente diferenciados de la producción estética o intelectual e incluye el ámbito referente a las expresiones simbólicas y las interacciones sociales” (Honneth, 2009: 58).

Con la explicitación de estos tres elementos introducidos a la teoría crítica de la sociedad, podemos describir el momento en que se convierte en una crítica de la dominación social. De los tres motivos incluidos en la teoría crítica, es sobre todo el concepto de cultura el que le podría haber dado la pauta para acceder a una racionalidad intersubjetiva, ya que la interpretación de las injusticias en el ámbito de la división del trabajo o la vida pulsional de los sujetos podría haber encontrado su escape en un proceso dialógico que socializara la problemática llevándola a un plano de acción política. Sin embargo, Horkheimer modifica su concepto de cultura convirtiéndolo en una *institución cultural*. Se aleja de la cultura entendida como un proceso de conformación intersubjetiva de reglas normativas basadas en formas de vida y en la experiencia humana, acercándose más a un modelo cultural represivo, basado en el argumento de que el sistema de producción influye en los sujetos indirectamente por medio de las instituciones estables de formación de la personalidad y de socialización, incluyendo la familia, la religión, la escuela, y el arte. Estas formas institucionales son usadas por el sistema de producción para garantizar su conservación, y por ellas se influye –de manera lenta pero permanente- en la formación psicológica y social del sujeto.

En el afán de mantenerse ceñido al principio de filosofía de la historia que ha puesto a la base de todo el concepto de crítica, Horkheimer deja pasar la oportunidad de acceder a una racionalidad social intersubjetiva. Toda posibilidad de acción ha de surgir del *trabajo* como transformación social de la naturaleza, por ello una acción comunicativa que introdujera un concepto de cultura entendido como la conformación convencional de normas sociales es imposible.

Con éste contexto nos es posible dirigirnos hacia la crítica como una teoría del control social desarrollada en *Dialéctica de la Ilustración* y *Crítica de la razón Instrumental*.

b) La crítica como teoría de la dominación.

Siguiendo la interpretación que planteamos al inicio de éste capítulo acerca del mito de Prometeo y Epimeteo, entendíamos la invención del lenguaje humano como parte de una razón

subjetiva. Evidentemente que no es posible rastrear históricamente la génesis del lenguaje humano, no obstante, por medio de éste mito podemos referir a un origen racional del mismo. Los autores de *Dialéctica de la Ilustración* lo contemplan de la misma manera, pero, encuentran en su desarrollo un problema que lo liga con una racionalidad instrumental que culmina en una dominación social.

Nuestra tesis es que, bajo esa interpretación que siguen Adorno y Horkheimer, el lenguaje, es contemplado sólo parcialmente en el ámbito de las ciencias; si contemplamos un lenguaje natural, nos es posible eliminar la arbitrariedad semántica que ellos observan y validarlo como una forma de praxis social dirigida ya no a la sola autoconservación del sistema de reproducción social que deviene en la industria o del sujeto mismo, sino como una forma de reproducción de la sociedad que parte de una acción conjunta de los miembros de la misma, a partir de la cual, se pueden generar e identificar reglas sociales. Analicemos la idea de lenguaje que propone *Dialéctica de la Ilustración*.

La Ilustración, como época histórica, es vista como una contraposición con las formas mítico-religiosas de interpretar el mundo. Las ciencias y la técnica que de ellas devienen son el instrumento para tal hecho. Una de las tesis fuertes de los autores de ésta obra, es que en ese proceso de superación del mito o desencantamiento del mundo (*entzauberung der Welt*), la Ilustración deviene ella misma en mito. Bajo la línea de argumentación que seguimos en ésta sección, podemos entender lo anterior como la confrontación subjetividad-objetividad de la razón²¹. La superación del mito se manifiesta en el mundo que los humanos construyen a partir del saber artesanal, el fuego, la justicia y la moral que Prometeo y Zeus les entregan.

Las ciencias han adoptado como lenguaje la lógica y la matemática. La idea de Adorno y Horkheimer es que bajo ese precepto, se convirtieron en un cálculo de medios para fines establecidos, lo que es la expresión más auténtica de la razón subjetiva y muy cercana a la definición de *teoría tradicional* que analizamos antes.

En el trasfondo de ésta idea de nuestros autores podemos encontrar la argumentación de Edmund Husserl en *La Crisis de las Ciencias Europeas*²². Las ciencias han llegado a un punto en su desarrollo en que han dejado de lado u *olvidado* el horizonte de sentido que el

²¹ En *Crítica de la Razón Instrumental*, obra que argumentativamente podemos encontrar muy cercana a *Dialéctica de la Ilustración*, Horkheimer, aduce que en buena parte la separación de la razón y la religión es motivo de la toma de fuerza de la razón subjetiva: “La separación de la razón respecto de la religión representó un paso más en el debilitamiento de su aspecto objetivo y un grado superior de formalización, como claramente pudo verse durante el periodo de la Ilustración” (Horkheimer, 2002: 53)

²² Husserl, Edmund. (1990). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Crítica, Barcelona.

mundo de la vida (Lebenswelt) les ofreció y gracias al cual fue posible su surgimiento y su progreso. Las ciencias modernas siguieron un proceso de matematización de la realidad objetiva, es decir, la naturaleza, fue abordada cuantitativamente y ya no cualitativamente. Ese proceso siguió una serie de etapas, primero ocurrió la *cuantificación*, a lo que siguió la *abstracción* y al final una *formalización*. El mundo objetivo podía ser expresado en una serie de fórmulas que hacían a un lado la correspondencia con el mundo de la vida y con su horizonte de sentido. El resultado final de este proceso son las ciencias naturales y en general la teoría moderna, incluida la filosofía.²³

La argumentación de Adorno y Horkheimer es muy similar. Para ellos el proceso de formación de las ciencias modernas fue avanzando en el mismo proceso, sólo que ellos hablan de etapas distintas. Primero fue la *calculabilidad*, de ello devenía una *utilidad*, que derivaba en una *cuantificación* opuesta a la cualificación, todo permitido por una *abstracción* de los objetos del mundo en el lenguaje. El resultado final de este proceso es la técnica moderna, que para ellos es la esencia del saber de la modernidad. La tecnificación implica para ellos la posibilidad de hacer de los objetos de la naturaleza simples útiles. La racionalidad científica se convierte en la instrumentalización del mundo objetivo. Todo ello toma sentido por medio del lenguaje que abstrae las determinaciones de los objetos del mundo, convirtiéndolos a signos que sean posibles de utilizarse en cálculos lógicos o matemáticos que midan la utilidad de tales objetos para la técnica. El mundo objetivo ya no vale cualitativamente, sino sólo cuantitativamente.

El punto neurálgico de la argumentación de *Dialéctica de la Ilustración*, es que el conocimiento que surge de las ciencias ilustradas implica un poder. La razón subjetiva implica una construcción de saberes separados de todo aquello que contiene la razón objetiva: la tradición, la credulidad, la aversión a la duda, la jactancia cultural, el interés personal²⁴. Así como la teoría tradicional, la ciencia y la técnica ilustradas buscan una dominación sobre la naturaleza, en la fórmula que usan nuestros autores:

El saber, que es poder, no conoce límites, ni en la esclavización de las criaturas ni en la condescendencia con los amos del mundo... La técnica es la esencia de tal saber... lo que los hombres quieren aprender de la naturaleza es la manera de servirse de ella para dominarla por completo; y también a los hombres... Poder y conocimiento son sinónimos. (D. I.:20)

²³ Cfr. (Husserl, 1990)

²⁴ Cfr. (D.I.: 19)

La perspectiva desde la que se mira la ciencia, si la equiparamos con la teoría tradicional, es mucho más pesimista en ésta obra. Por la relación necesaria entre teoría tradicional, ciencia y técnica, se establece una dominación por medio de la técnica, bien en el sentido de su utilización para la guerra o bien porque el progreso se entiende como una forma de vaciar de sentido a la historia. Bajo éste nuevo contexto de ideas, el principio de filosofía de la historia que se jugaba para la distinción entre formas de teoría²⁵ se vuelve ahora hacia la negatividad: el progreso que se alcanza por medio del trabajo social no es ahora más que una forma de vaciar de sentido a la historia y ya no de conferirle el mismo. La causa de esto es una instrumentalización de la razón.

El lenguaje juega un papel esencial para ello, Adorno y Horkheimer lo separan de su función social-comunicativa y lo implantan sólo al interior de los procesos de construcción de las ciencias, afirmando que éste no es más que una forma de ordenación de datos para ponerlos al servicio de la ciencia.

Esto surge de la misma contraposición que vienen tratando en todo su *Concepto de Ilustración*²⁶, la que se da entre mito e Ilustración. En el mito, que es la representación de una racionalidad objetiva, el lenguaje pertenece a una doctrina simbólica que funciona en los ritos religiosos, el signo es al mismo tiempo imagen de una representación de algún fenómeno u objeto de la naturaleza. En esa representación, a lo significado se le confiere un contenido que trasciende el tiempo:

Los mitos, como los ritos mágicos, significan la naturaleza que se repite. Ésta es el núcleo de lo simbólico: un ser o un fenómeno que es representado como eterno porque debe convertirse una y otra vez en acontecimiento manifestativo de la realización del símbolo. Inagotabilidad, repetición sin fin y permanencia de lo significado no son sólo atributos de todos los símbolos, sino también su verdadero contenido. (*D.I.*:32)

Los signos obtenían un sentido universal y objetivo que perderán en el paso a la Ilustración. Lo que sucede con la objetivación de la naturaleza es que se provoca una detención del tiempo. Al ser objetiva y universal, la categoría que de ahí surge puede ser usada en todo tiempo y espacio pues comprende una abstracción, esa es una de las argumentaciones que sirve para decir que la Ilustración deviene en mitología, el lenguaje abstracto de las matemáticas y el formal de la lógica, persiguen el mismo fin, una objetivación de sus objetos que permita su utilización indiferente en todo tiempo. Una de las causas de ello es *la división del*

²⁵ En la sección anterior revisamos la influencia de ese principio de filosofía de la historia, entendido en la categoría de *trabajo*, para distinguir entre *teoría tradicional* y *teoría crítica*.

²⁶ Así titulan al primer ensayo que forma parte de *Dialéctica de la Ilustración*.

trabajo que se transporta hasta el lenguaje, esa división es entendida como la separación entre un lenguaje poético y uno científico, es ahí cuando se les escapa la función social-comunicativa del lenguaje, y entendido en esa dicotomía el lenguaje es *signo* o *imagen*:

La palabra llega a la ciencia como signo; como sonido, como imagen, como auténtica palabra, es repartida entre las distintas artes sin posibilidad de regenerarse mediante la adición, la sinestesia o el «arte total». En cuanto signo, el lenguaje debe resignarse a ser cálculo, y para conocer la naturaleza, renunciar a la pretensión de asemejarse a ella. En cuanto imagen debe resignarse a ser copia, y para ser enteramente naturaleza ha de renunciar a la pretensión de conocerla. (*D.I.*: 33)

En la ciencia, el lenguaje está vacío pues su fin es el conocimiento de la naturaleza, y como tal no le es posible la semejanza a ella, y, en el arte, el lenguaje es mera semejanza con la naturaleza y no puede pretender su conocimiento. Estas funciones así delimitadas del lenguaje no contemplan la posibilidad de la comunicación interpersonal, Adorno y Horkheimer caen en una visión parcial del lenguaje, éste es sólo descripción de la naturaleza aunque en dos sentidos: el primero, descripción para su conocimiento y para el cálculo; el segundo, para recrear una imagen estética suya. Semejante idea del lenguaje no permite plantear por él mismo –como medio- una perspectiva práctica-crítica del sujeto. El encuentro que se da entre el sujeto y la realidad por medio del lenguaje simbólico, tal como lo entienden nuestros autores es sólo descriptivo, por tanto de observador pasivo.

La validez de los signos y conceptos del lenguaje viene dada por su utilidad científica o estética, pero no contemplan la posibilidad de un lenguaje validado en las prácticas sociales cotidianas, en las formas de vida desarrolladas por grupos sociales. De atender a ésta práctica lingüística, los autores de *Dialéctica de la Ilustración*, podrían haber comprendido el uso del lenguaje ya no en el ámbito de la filosofía de la historia negativa que vienen desarrollando, bajo la cual, el trabajo social, entendido bajo la dupla: investigación científica-arte, crea formas de lenguaje que en el caso de las ciencias validan un orden social dominante, y en el caso del arte, se convierte en la única esperanza de fuga de esa dominación.

La dominación provista por el lenguaje consiste en la recaída en mito de la Ilustración: en el mito o el rito religioso, el poder recae sobre aquél que domina los símbolos, por ejemplo, el sacerdote o el chamán; en la Ilustración, el poder recae sobre aquél que domina la ciencia, en este caso se trata del que domina al mismo tiempo la técnica y la pone al servicio de la producción social.

El argumento que funciona detrás es que toda práctica humana tiene como fin la autoconservación del sujeto, de tal modo que la construcción del orden social, basado en la división del trabajo, proviene de la abstracción del lenguaje que hemos descrito. Se crea un mundo social cuya intención no es más que adaptar o establecer los medios más adecuados para alcanzar fines establecidos, así el trabajo como práctica humana, se convierte en *trabajo administrado*:

Ya cuando el lenguaje entra en la historia son sus amos sacerdotes y magos. Quien vulnera los símbolos cae, en nombre de los poderes supraterrales, en manos de los terrenales, cuyos representantes son aquellos órganos autorizados de la sociedad... Los símbolos adoptan la expresión del fetiche. Lo que significan, la repetición de la naturaleza, se mostrará siempre en lo sucesivo como la permanencia, por ellos representada, de la coacción social. El estremecimiento objetivado en una imagen fija se convierte en signo del dominio consolidado de los privilegiados. Pero lo mismo vienen a ser los conceptos universales, incluso cuando se han deshecho de toda imagen. Hasta la forma deductiva de la ciencia refleja jerarquía y coacción. (*D.I.*: 36)

En la sociedad industrial la autoconservación se dirige ya no al sujeto, sino al propio sistema de producción, por ello, la división del trabajo que funciona para tal fin convierte la acción social en dominación del sujeto. Lo racional es aquello que sirve a la autoconservación del sistema de producción, y el sujeto es introducido en la práctica social racional no ya en bien de su propio interés, sino en el del sistema o *totalidad*.

La intersubjetividad que se cumple en éste modelo de acción social, está dirigida a la conservación de la *totalidad* del sistema de producción social, y no puede ser entendida como el medio de construcción de formas de vida y establecimiento de reglas sociales que permitan validar una cierta normatividad social.

Por éste medio, en *Dialéctica de la Ilustración*, sus autores vuelven a quedar encerrados en una racionalidad subjetiva que deviene dominación para el mismo individuo social. Lo que no se permiten es la cooperación social como forma de validación de normas que permitan una salida a esa situación, es decir, el diagnóstico social que realizan es bastante realista, pero sus mismos presupuestos les impiden encontrar una vía de escape para tales circunstancias en que se halla la sociedad. No se abren a la posibilidad de una perspectiva práctica del sujeto por medio del lenguaje.

Estas tesis desarrolladas en *Dialéctica de la Ilustración*, no distan demasiado de lo que Horkheimer, unívocamente desarrolla en *Crítica de la Razón instrumental*. El diagnóstico

pesimista de la razón se comparte afirmando la esterilización de la razón subjetiva por su conversión en razón instrumental.

Causa de ello es también la *positivización del lenguaje*, es decir, la formalización en que los conceptos de la razón han caído. Incluso, en algún momento, Horkheimer afirma que es posible identificar como sinónimos estos dos conceptos: formalización y subjetivación. La crisis en que deviene la razón, está dada porque el pensamiento humano, en su progreso a la subjetivación de la razón, pierde la capacidad de concebir los órdenes objetivos que regían la razón anteriormente y comienza a combatir ésta objetividad como un *espejismo*.

El problema importante para Horkheimer se traduce en el establecimiento de los fines que dirigen la acción humana. Aunque en el análisis que recién hicimos de *Dialéctica de la Ilustración* es posible reconocer la misma problemática, Horkheimer se acerca mucho más a la pregunta por la praxis política. Al ser la racionalidad subjetiva la que está a la cabeza, es ésta la que debería definir esos fines²⁷, pero ella es identificada por Horkheimer como un instrumento de las ciencias, al igual que en su obra conjunta con Adorno. No obstante, reconoce que en algún momento, la razón, fue también la vía para enjuiciar las acciones y las formas de vida, el problema es que, al convertirse la razón en instrumento de las ciencias y por tanto de la técnica, los intereses a los que obedece ya no le permiten llevar a cabo ese enjuiciamiento: “Una vez despojada de su autonomía, la razón se ha convertido en un mero instrumento” (Horkheimer, 2002: 58).

Esa autonomía de que es despojada la razón refiere a su formalización, tal que es transportada al lenguaje. La lógica formal que separa los conceptos de sus contenidos, los separan también de su relación con el proceso social.²⁸ Con éste hecho, el único aspecto importante de la razón subjetiva y del lenguaje que a ella subyace, es el que refiere a su papel en el dominio de los hombres y de la naturaleza.

Particularmente en el lenguaje, los conceptos formales, se reducen a una abstracción de los rasgos comunes a ejemplares de cosas, que permiten una mejor ordenación del material de conocimiento, su papel cumple una suerte de ahorro de trabajo en los procesos de clasificación de los objetos de conocimiento. Por una analogía que toma de Toynbee, Horkheimer equipara

²⁷ Este problema no existía en el momento en que la razón objetiva llevaba el rumbo de la humanidad: “los sistemas filosóficos de la razón objetiva alentaban la convicción de que era posible descubrir una estructura omniabarcadora o fundamental del ser y derivar de ella una concepción del destino humano” (Horkheimer, 2002: 52). Así, la praxis humana consistía en describir esa estructura y encontrar los caminos que ordenaba para la práctica humana.

²⁸ Aspecto que, como hemos visto, Horkheimer, viene denunciando desde una década antes de la publicación de la obra que ahora nos ocupa, en *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*.

ésta forma de tratar a los conceptos, con el arrebató de la dignidad humana cometida contra un individuo si se le trata como medio para algún fin según Kant; y se pregunta por qué no considerar igual de errado ese trato para con los conceptos.

Horkheimer critica que en la filosofía del lenguaje positivista, la verdad de los conceptos es suprimida en pro de su *función* o *efecto en el mundo de las cosas y los acontecimientos*, en esto consiste su instrumentalización²⁹. Así, la tarea que resta al lenguaje es bien “el almacenamiento y comunicación de los elementos intelectuales que intervienen en la producción, bien para la conducción de las masas” (Horkheimer, 2002: 60).

Si llevamos esto a conceptos como *justicia, igualdad, propiedad o felicidad*, todos ellos normativos y que en la tradición liberal, según lo interpreta el mismo Horkheimer, están a la base de la constitución política en tanto que se corresponden con la razón o son sancionados por ella, no existe la posibilidad de conferirlos o hacerlos corresponder a una realidad concreta, ya que estos conceptos están vacíos de significado o valor social. Según el lenguaje formal, formarían parte de un lenguaje técnico-jurídico, pero no como parte de una racionalidad social que los valide como prácticas inherentes a ella misma, y por ende, como valores o principios normativos.

Si bien, Horkheimer, en el contexto de su filosofía negativa de la historia, reconoce que la razón nunca ha dirigido por sí misma el rumbo de la práctica social, admite e intenta rescatar una mínima función sancionadora de la razón. No obstante, no reconoce una posibilidad de acción social intersubjetiva que valide conceptos como los antes señalados a partir de esa sanción. Esto es posible verlo en las críticas que lanza contra la democracia por ser ésta una institución devenida de los intereses de la mayoría, pero que ha perdido todo fundamento racional.

Horkheimer, afirma que en la identificación racionalista del concepto de *humanidad* con un universal, se pierde *el contenido humano* del concepto. Se dirige contra una epistemología del tipo de la de John Locke, que deduce lógicamente sus resultados, y no así, empíricamente. A partir de ese principio epistemológico, se construye una mayoría humana entendida como un universal, de donde manan leyes universales también, porque son identificadas con una razón superior. El argumento que está detrás es que los hombres son quienes mejor conocen sus intereses y por ello pueden resolver mejor la manera en que han de dirigir su acción. Podemos

²⁹ “Cuanto más automáticas e instrumentalizadas han pasado a encontrarse las ideas, menos hay quien pueda vislumbrar aún en ellas ideas con un sentido propio. Son consideradas como cosas, como máquinas. El lenguaje queda reducido, en el gigantesco aparato productivo de la sociedad moderna, a la condición de un instrumento más entre otros” (Horkheimer, 2002: 59)

entender que basados en el sólo interés personal, las decisiones tomadas por la mayoría no son racionales, sino arbitrarias, sin embargo, Horkheimer no llega precisamente a ésta conclusión, ya que lo que él ésta denunciando es la equiparación de la razón intersubjetiva presupuesta en el principio de la mayoría, con una razón objetiva, universal.

Aunque no es errada la conclusión, sí lo limita para arrojar luz a una posible solución de tal problemática. Ya criticó al lenguaje como base de una dominación, y también crítica de forma absoluta la posible razón intersubjetiva a la base del principio de la mayoría. De éste modo, el diagnóstico crítico de la razón que realiza, aunque válido, no le permite por sus mismos presupuestos, proponer salida alguna.

2.3 La racionalidad intersubjetiva y los presupuestos para una teoría crítica de la política.

La cuestión de fondo con los tipos de racionalidad que hemos venido analizando es la posibilidad de sustentar una perspectiva práctica para el sujeto en una teoría crítica de la política.

Cuando Prometeo entrega a los humanos la sabiduría artesanal y el fuego, les permite hacer frente a la naturaleza y desarrollar ese conocimiento hasta convertirlo en la ciencia y la técnica modernas. Cuando Zeus envía a Hermes con el pudor y la justicia, les permite construirse un orden social y político al interior del cual vivir. En resumidas cuentas, el conjunto de esas cosas configuran una razón práctica para el sujeto. Ese sentido práctico puede entenderse en dos sentidos. Por una parte, se trata de una actividad por la cual la humanidad enfrenta a la naturaleza y logra dominarla para elevarse más allá de la misma, lo que hemos llamado racionalidad subjetiva. Por otro lado, podemos entender la posibilidad de construir un orden social y político sobre normas y valores establecidos y configurados dentro de la experiencia práctica comunitaria; a lo que nos hemos referido como racionalidad intersubjetiva.

La tesis que planteamos en ésta investigación, es que para una teoría crítica de la política es condición de posibilidad enfrentar los problemas de la misma desde esa perspectiva práctica. Más específicamente desde una perspectiva práctica-intersubjetiva.

Esta idea es sostenida por Enrique Serrano de la siguiente manera³⁰. Lograr una teoría crítica de la política implica que podamos acceder a su ámbito funcional desde su contexto social. Por medio de ello, basados en el término *consensus iuris* como lo que distingue el ámbito de la política, podemos establecer un vínculo necesario entre la práctica política y el orden jurídico. La relación se da si entendemos lo siguiente: “Desde el punto de vista de la práctica jurídica, lo que caracteriza el conflicto político es que en él se encuentra en juego la definición del contenido del derecho de los participantes.” (Serrano, 2001: 330) Si consideramos que la política tiene su fundamento en una racionalidad intersubjetiva, entonces hemos de entender que los derechos ya no están cimentados en un orden objetivo, por tanto la definición de su contenido no constituye un problema teórico sino práctico-político, su fundamento está en el *consensus iuris*. Así la cuestión central es:

... crear un orden civil que, además de garantizar la integridad física y moral de los miembros de la sociedad, permita la escenificación de los conflictos: porque éstos hacen posible orientarnos en la tarea constante de ampliar y corregir el contenido de los derechos fundamentales. La pretensión de validez universal de estos derechos no se encuentra en una supuesta verdad, sino en su intensión inclusiva. (Serrano, 2001: 331)

La significación de la intersubjetividad en ésta idea es entendida en la sentencia *volenti non fit in iura*, es decir, la participación consensuada de aquellos individuos en la determinación de sus propios derechos garantiza la imposibilidad de que estos devengan injustos ante ellos, además de la posibilidad de que si esto ocurre contamos con el *consensus iuris* como el medio presupuesto para su reconfiguración. Por medio de éste proceso se reconoce la inherencia del conflicto en el mundo humano. Además de que, el conflicto mismo puede ser visto no ya sólo como una lucha de intereses particulares, sino como una lucha por el reconocimiento, en sentido hegeliano, lo que amplía la manera de comprender el sentido que guía los conflictos sociales y permite entender su diversidad.

La perspectiva de lucha por el reconocimiento pone al descubierto que si la política es un problema de justicia distributiva, lo primero que ha de ser distribuido es el reconocimiento de la ciudadanía, lo que implica considerar a todos los individuos que forman parte de una

³⁰ Serrano G. Enrique. (2001) *Filosofía del Conflicto Político. Necesidad y contingencia del orden social*. UAM-I / Miguel Ángel Porrúa. México.

comunidad política o sociedad como sujetos de derechos que permitan tanto la posibilidad de la realización individual, como la posibilidad de la participación del poder político.³¹

Si bien, Serrano, argumenta acertadamente acerca de que el principio hegeliano de lucha por el reconocimiento permite la posibilidad de llevar a la esfera de la intersubjetividad el principio *volenti non fit in iura*, y al mismo tiempo propone la formación de una sociedad civil que permita “conjugar libertad individual y un principio de justicia universal (ciudadanía incluyente).” (Serrano, 2001: 336) Lo que él no aclara es el medio por el cual se pueda acceder tanto a la intersubjetividad, como a la construcción de una sociedad civil de tal tipo.

Nuestra propuesta es que tal intersubjetividad se sustente en el lenguaje, en un principio de racionalidad comunicativa. Creemos que en la teoría de la sociedad de Habermas funciona esa racionalidad comunicativa intersubjetiva que permite acceder, por medio de los acuerdos logrados comunicativamente, al principio *volenti non fit in iura*. Al mismo tiempo, la sociedad civil que de ahí deviene mantiene en el ámbito de la *publicidad* el principal sostén de la libertad individual, y por medio de ella, es posible tematizar todas aquellas agresiones contra la justicia universal ocurridas al interior de una sociedad. El concepto de *reconocimiento* de Honneth aporta el elemento práctico por medio del cual se identifican aquellos rasgos de injusticia, o como él lo llama, de agravio moral, que se convertirá en el reclamo que busque incluirse en la lucha política con vistas a instituirse dentro del ámbito del Derecho.

Habermas construyó a partir de su concepto de *acción comunicativa* una teoría del derecho que intenta dar cuenta de la relación entre la práctica jurídica en los hechos y su validez normativa teórica. Creemos que recuperar la teoría de la lucha por el reconocimiento hegeliana, por medio de Axel Honneth, permitiría otorgar al derecho el ámbito práctico que lo relacione con la política. Una teoría crítica de la sociedad entendida como la interpretación de los criterios normativos que empujan las luchas políticas o los movimientos sociales permitiría reconfigurar a partir de ellos mismos el contenido de los derechos particulares.

El sentido del capítulo que aquí culmina fue mostrar el camino para acceder a una racionalidad intersubjetiva a la base de esa forma de teoría crítica de la sociedad, mostramos también la necesidad de éste tipo de racionalidad dentro del discurso de una teoría crítica de la política. En el siguiente capítulo, damos cuenta de cómo Habermas construye su teoría de la

³¹ “La tesis que supone este tipo de narración se puede expresar de otra manera: no puede haber una justicia distributiva si no existe una justicia universal entendida como el reconocimiento recíproco de los sujetos como personas libres e iguales ante la ley.” (Serrano, 2001: 332)

acción comunicativa basada en una racionalidad intersubjetiva. Razón por la cual iniciamos dando un recorrido por una teoría del lenguaje que permita acceder a esa esfera.

Capítulo 3. Los presupuestos de la *Teoría de la Acción Comunicativa* para el derecho.

Desde los escritos anteriores a la *Teoría de la Acción Comunicativa*, Habermas había mostrado la necesidad de distinguir entre tipos de acción³², por medio de esa distinción determina también tipos de sociedades. Las sociedades modernas ya no tenían como medio de legitimación del orden social explicaciones mítico-religiosas del mundo, lo que hemos venido definiendo como una forma de racionalidad objetiva, sino que fundamentaban ese orden en explicaciones científicas que proveían, por medio de una racionalidad subjetiva, las formas que ese orden debía seguir con base en un sistema de producción que se basa en el trabajo social.

De éste modo distingue entre una *acción comunicativa* que permitía la legitimación de las sociedades *tradicionales* con base en un sistema de representaciones simbólicas, valores y normatividades vigentes; y, una *acción técnica* que legitimaba el orden social a partir de un sistema de producción basado en el concepto de trabajo social³³, estas son las sociedades donde priva un sistema de producción capitalista.

El paso a la modernidad significa un abandono de la acción comunicativa por que se dejan de lado aquellas explicaciones mítico-religiosas que imponían aquel sistema simbólico y una serie de valores normativos para la sociedad. En sustitución de ello se impone una racionalidad con vista a fines, que no es sino una racionalidad instrumental y estratégica que tiene como tarea alcanzar fines socialmente establecidos por los medios de producción y los subsistemas sociales que se crean a partir de ello.

Conducida de ese modo la humanidad volvió a caer en la situación en que Epimeteo y Prometeo la había dejado. Es decir, fundamentan el orden social en una serie de aprendizajes técnicos creados y compartidos por ellos mismos. A partir del desarrollo de las ciencias no precisan más de explicaciones de tipo objetivo para ordenar su mundo social; la técnica y la ciencia se convierten en las proveedoras de la racionalidad que impone ese orden. El sistema de producción social, fundamentado en el trabajo, crea un sistema que ordena las interacciones sociales por medio de subsistemas, como la economía, la política, el derecho, etc. Lo que no

³² Cfr. Habermas, Jürgen (2005) *Ciencia y Técnica como ideología*, Tecnos, Madrid.

³³ Cfr. (Habermas,2005: 68-69)

puede crear ese sistema de producción es un sistema de normatividades que sustituyan la moralidad impuesta por las explicaciones objetivas, como la religión.

En las sociedades tradicionales, existía un orden patriarcal impuesto por valores objetivos que legitimaban un reparto desigual e injusto de los productos del trabajo social. En contraste, en las sociedades capitalistas tal legitimación la proporciona la división del trabajo, creando una división de la sociedad en clases. Habermas marca una diferenciación básica entre el tipo de sociedades industrialmente desarrolladas y las sociedades del capitalismo tardío.

La característica definitoria de las sociedades del capitalismo tardío es que convierten en fetiche las ciencias y la técnica. Estas dos devienen en la fuente de toda racionalidad social, de ellas surge un marco institucional que se genera a partir de la necesidad de corregir y estabilizar las fuerzas que genera el sistema económico, esa tarea es llevada a cabo por el Estado, de tal manera que se convierten en *ideología*.

Aquello que Zeus enviaba por medio de Hermes a los humanos en el mito, tiene que ser recreado ahora por ellos mismos. La justicia y el sentido moral que se configuran a partir del sistema de producción como base de la legitimación del orden social, no satisfacen las necesidades de las sociedades modernas más que aquel ordenamiento de valores configurado por la religión.

Simplemente ha ocurrido una trasposición del tipo de racionalidad y de acción que prevalece en el ordenamiento de la sociedad. En las sociedades tradicionales privaba una racionalidad objetiva que ordenaba el mundo por medio de explicaciones mítico-religiosas, ello obligaba a un tipo de acción comunicativa que esparcía esos valores por medio de un sistema simbólico y de normas compartidas intersubjetivamente. En cambio, en las sociedades avanzadas persiste una racionalidad subjetiva que sostiene el desarrollo de las ciencias y la técnica como instrumento de legitimación del orden social. A partir de ello se genera un capitalismo que alienta y controla las interrelaciones sociales, crea subsistemas de control, como el derecho, que funcionan creando y protegiendo aquellas condiciones necesarias para el desarrollo del sistema capitalista, lo cual da una preeminencia enorme al subsistema económico por sobre el resto de los subsistemas; por ejemplo, la política, cuya tarea en las sociedades capitalistas avanzadas es la de resolver problemas técnicos que impidan el desarrollo del sistema de producción y de mercado en la sociedad.

La moral y la justicia, que Habermas ve solamente en la esfera de la racionalidad y la acción comunicativas, no son más la preocupación de la política, ahora la normatividad y los valores morales quedan subsumidos bajo una tecnificación de la política en beneficio del

sistema de producción. El Estado interfiere en el mercado y en el sistema de producción frenando las fuerzas suicidas que provoca el libre intercambio, base del marco social del capitalismo liberal clásico.

¿Cómo recrear esos valores y normatividades sin acudir de nuevo a formas de explicación objetivas del mundo? Esa pregunta se responde a partir de la teoría crítica de la sociedad de Habermas que exige una racionalidad intersubjetiva.

Tanto en el artículo *Ciencia y Técnica como Ideología* (2005), como en *Conocimiento e Interés* (1992), Habermas da cuenta de la eliminación de una razón práctica sobre la que se sustenta la moral en favor de una racionalidad puramente técnica que es incapaz de abarcar los problemas morales de la sociedad. El motivo que subyace esa incapacidad es una supuesta carencia de fundamento racional en esos problemas. Básicamente ello se debe a una interpretación *empírico-positivista* de las ciencias respecto de esos problemas. La libertad y la justicia, si los consideramos paradigma de los problemas morales, no pueden ser abarcadas por una racionalidad científica que busca un referente concreto real para cada concepto que investiga.

En ese tópico, Habermas se acerca mucho a la crítica que Horkheimer y Adorno lanzaban contra el Positivismo, la diferencia consiste en que el primero lo trata desde la perspectiva de una filosofía del lenguaje pragmático que elimina la necesidad de esa referencia a un objeto de la naturaleza para los conceptos, ese es uno de los pilares más fuertes de la teoría crítica de la sociedad de Habermas, parte de una perspectiva intersubjetiva que construye el significado de esos valores.

En *Conocimiento e Interés*, Habermas intenta mostrar que una teoría científica no puede ser solamente una epistemología puramente objetiva, sino que ha de ser también una teoría de la sociedad. De nuevo el acercamiento a Horkheimer se hace evidente si recordamos el artículo *Teoría Tradicional y Teoría Crítica*. De hecho, Habermas transita el mismo camino que Horkheimer, acude a Husserl para mostrar que se ha dado una separación entre el sujeto y los productos o avances de la ciencia³⁴. Recupera el concepto de *mundo de la vida* como contexto de surgimiento no sólo de los avances científicos, sino también de la construcción intersubjetiva de valores como los de la justicia.

³⁴ Para Husserl, la unidad entre la Ciencia Universal y el *mundo de la vida* representa la *crisis* de Europa como ámbito cultural que surgió a la par de una idea de ciencia universal que abarcaba no sólo el conocimiento de la naturaleza, sino también la configuración de formas de vida. Husserl, Edmund. (1990). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Transcendental*. Crítica, Barcelona.

Ante la problemática que plantea el cambio del marco institucional de la sociedad, de la acción comunicativa a la acción técnica, Habermas plantea una teoría crítica de la sociedad con base en una racionalidad intersubjetiva basada en dos conceptos clave: *actos de habla* y *mundo de la vida*. Su *Teoría de la Acción Comunicativa* plantea esa problemática.

¿Cómo se explica el paso de una forma de racionalidad objetiva a una comunicativa? Ésta pregunta puede responderse a partir de lo que Habermas llama *lingüistización de lo sacro*. Éste concepto refiere al proceso de modificación de aquello que legitima los valores y las normas vigentes en la sociedad. Para nuestra investigación es de enorme importancia, pues es a partir de ese proceso que se crean originados en una interacción comunicativa aquellos valores que rigen una sociedad. Al mismo tiempo es el camino por el cual queda resarcida aquella falta que mostramos antes en la primera idea de Teoría Crítica de Horkheimer y Adorno.

La lingüistización de lo sacro consiste en el paso de aquellas interacciones mediadas por símbolos hacia aquellas que se rigen por normas. Esto no es más que el paso de una racionalidad objetiva, de donde manan aquellos símbolos que legitiman los valores sociales, hacia una sociedad que ha dejado de prestar atención a los ritos y se dirigen hacia una racionalización al estilo de la modernidad. Ese paso se cumple gracias a una racionalidad comunicativa que tiene como presupuesto dos cosas: el lenguaje y un mundo de la vida racionalizado como una base de saber preteórico.

Si pensamos de nuevo en el mito de Prometeo, es el paso desde la creencia de que Zeus envió a los hombres la justicia y el pudor, hacia el hecho de que esos valores se recrean en las interacciones sociales. De no tomar en cuenta ese salto estaríamos aún ante la creencia en valores objetivos que dirigen el mundo.

La autoridad que mantenía el rito, como expresión de una racionalidad objetiva para legitimar las normas, ahora pierde autoridad debido a una *lingüistización del consenso normativo básico*. Ello abre paso al potencial racional de la acción comunicativa. Éste es el proceso que nos interesa mostrar. Ya que de esa potencia racionalizadora depende el carácter universal de las normas que se generen en las interacciones sociales mediadas por el lenguaje.

Habermas se basa en un análisis de los trabajos acerca de sociología del derecho de Durkheim. Retoma su idea de que el derecho evolucionó en una suerte de desencanto. En las sociedades ritualistas, aquellas donde rige una racionalidad objetiva, el delito no era más que una protección de lo que se creía sagrado, de los tabúes. Ello hace que en un primer momento, el derecho fuera, como tal, sólo derecho penal. El castigo a las faltas contra lo santo es sólo una manifestación de aquello que el sacrilegio puede acarrear, por ello los castigos buscaban ser

terroríficos. Además con ese castigo se reproduce un ritual que restituya el orden perdido con el sacrilegio. De éste modo, las normas son únicamente aquello que protege lo sacro.

En el proceso de modernización en que se pierde ese sentido ritualista del mundo, el sentido del derecho como se planteaba hasta entonces se pierde. Lo que nos permite dar cuenta de la diferencia entre formas de derecho arcaico y derecho moderno es el sentido que toma el castigo. En el derecho arcaico el castigo toma el sentido de una expiación; mientras que en el derecho moderno toma el sentido de una indemnización. Uno libera al delincuente de la falta cometida contra lo sagrado; el otro resarce un daño cometido por el delincuente a otro individuo.

La razón de ese cambio de sentido es que en la Modernidad el sujeto y las formas de individuación toman un papel preeminente frente a los símbolos y rituales; además, se reconoce la autonomía de sujeto. Por ello “el derecho moderno cristaliza en torno a la conciliación de intereses privados, se despoja de su carácter sacro” (Habermas, 2002a: 114). La pregunta que surge es ¿qué sustituye la autoridad de lo sacro? Si de ello devenía la autoridad que legitimaba las normas, en la Modernidad, qué lo hace.

Durkheim se encuentra con que en la tradición que va desde Hobbes hasta Weber tal poder legitimador recaía sobre el contrato y el carácter coactivo del Derecho. El Estado, puede exigir sobre su poder coactivo el cumplimiento de las obligaciones adquiridas en un contrato. El derecho se internaliza gracias a ese carácter coactivo que lo sostiene. No obstante, Durkheim plantea que el contrato sólo significa un parámetro de modificación de la procedencia de las bases jurídicas, sin embargo, no es él mismo el que provee dichas bases, por lo tanto, la obediencia al derecho ha de tener *un núcleo moral*.

La obligatoriedad del contrato no deviene simplemente de la voluntad de sus partes al momento de su realización. A decir de Durkheim, es menester una reglamentación al contrato que tiene que ser de tipo social. Esta es la razón por la que la coercitividad del derecho que recae en el Estado no puede jugar ese papel, ya que ésta es un arbitrio. Para él, los contratos devienen obligatorios gracias a una *virtud sui generis* que es propia bien de los contratantes o bien de las cosas. Dicha virtud es la justicia del contrato. Veamos cómo puede ser de tal modo.

La idea le viene a Durkheim de los contratos de trabajo. El carácter obligatorio de dichos contratos viene no sólo de la voluntad de las partes contratantes, sino también de la legitimidad de las relaciones legales que les subyacen, éstas sólo son legítimas si no faltan al interés de cualquiera de las partes, es decir, si persiguen un interés general. Habermas cita el siguiente pasaje:

«No basta con que el contrato sea voluntario, es necesario que sea justo, y la forma en que se presta el consentimiento no es más que el criterio externo del grado de equidad del contrato». (Habermas, 2002 a:117)

Durkheim hace patente con esto que la base moral de un contrato entre individuos, que a beneficio de sus propios intereses concuerdan algo, está en la universalidad del interés subyacente³⁵.

Tal interés debe crear en la sociedad un sentido de cooperación, este se torna racional en la medida en que surge de las interacciones mediadas por un acuerdo comunicativo previo. Dicho acuerdo toma forma a partir de una racionalidad comunicativa. Para ello es que precisamos de hacer una reconstrucción de la teoría de la acción comunicativa de Habermas que está a la base de su teoría crítica de la sociedad.

En el presente Capítulo revisamos los fundamentos de tal teoría para desarrollar al final un esbozo de su teoría crítica de la sociedad y complementar así el déficit de *intersubjetividad* del que dimos cuenta antes en la *Teoría Crítica*.

3.1 El andamiaje de la teoría de la acción comunicativa.

En la presente sección planteamos una reconstrucción de dos de los conceptos que creemos que sostienen la idea de *acción comunicativa* para Habermas. En un primer momento desarrollamos la idea de *actos de habla*. Partimos desde lo que hemos llamado su *prehistoria*, es decir, desde la idea de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje³⁶ que es fundamental para entender la idea de los actos de habla creada por John L. Austin y continuada por John Searle.

³⁵ Esta idea nos será de gran utilidad más adelante, cuando lleguemos al punto de explicitar la relación entre la teoría del reconocimiento planteada por Axel Honneth y la teoría del derecho del mismo Habermas, ya que una exigencia de fondo en ésta relación moral entre contratantes es que sean reconocidos como sujetos portadores de derechos elementales que les provean, además de la capacidad de realizar contratos, la protección necesaria ante la posibilidad de que una de las partes falte a las obligaciones contraídas.

³⁶ Nos referimos a *una idea* ya que, aunque no desconocemos ni pasamos por alto las numerosas discusiones acerca de la bipartición del trabajo de Wittgenstein acerca del lenguaje, para efectos de ésta investigación vamos a contrastar su pensamiento en el *Tractatus lógico – philosophicus*, con el que se guarda en *Las Investigaciones Filosóficas*, en función de mostrar la visión pragmática del lenguaje en general, eso a lo que llamamos prehistoria de la teoría de los actos de habla.

La segunda idea que se intenta exponer es la del *mundo de la vida*, éste es un concepto que surge de la necesidad de complementar la teoría de la acción comunicativa. Así, *actos de habla* y *mundo de la vida*, creemos que son los dos conceptos sobre los que funciona dicha teoría. Una vez que tengamos la exposición de su funcionamiento podremos continuar nuestra argumentación mostrando la relación entre acción social y comunicación.

La teoría de la acción comunicativa se presenta como una forma de racionalización intersubjetiva, que además está dirigida a la coordinación de la práctica social, razón por la cual nos es por demás útil para ésta tesis. A partir de una teoría intersubjetiva del lenguaje podemos acceder a una forma de racionalización del mundo. A su vez, ésta racionalización nos permitirá dirigir la acción social, de éste modo se configura una *teoría crítica de la sociedad* con base intersubjetiva.

En ésta sección contemplaremos al lenguaje y la comunicación como los medios que dieron al humano la posibilidad de convertirse en el *homo faber*, es decir, en el ser capaz de superar y transformar a la naturaleza ante la que quedó desprovisto por el error de Epimeteo. En nuestro mito, ayudados por el saber práctico y el fuego, los humanos logran desarrollar ciertas técnicas que le permiten afrontar su lado animal y satisfacer sus necesidades más elementales. Pero, no podemos pensar en ello sin la ayuda que les prestó la posibilidad de comunicarse entre sí, el lenguaje creado por ellos mismos les abre la puerta al inicio de la civilización entendida como la superación y transformación de la naturaleza.

En éste capítulo deshilvanamos una teoría del lenguaje y de la comunicación que nos permite dar cuenta de cómo se configura la acción social, de cómo se accede por medio del lenguaje al acuerdo que permite la conjunción de intereses y necesidades entre los individuos sociales para establecer fines y valores específicos como punto en el horizonte.

Mostrar el carácter convencional del lenguaje y las reglas que lo subyacen, así como de los trasfondos culturales que sostienen la práctica social, será el principio de éste capítulo, ello se lleva a cabo por medio de los conceptos de *actos de habla* y *mundo de la vida*.

Consideramos que estos conceptos constituyen el andamiaje de la teoría de la acción comunicativa de Habermas. De modo que comenzaremos desarrollando lo que hemos llamado una *prehistoria de los actos de habla*, la idea de Ludwig Wittgenstein sobre el lenguaje³⁷ que es

³⁷ Nos referimos a *una idea* ya que, aunque no desconocemos ni pasamos por alto las numerosas discusiones acerca de la bipartición del trabajo de Wittgenstein acerca del lenguaje, para efectos de ésta investigación vamos a contrastar su pensamiento en el *Tractatus lógico – philosophicus*, con el que se

fundamental para entender la idea de los actos de habla creada por John L. Austin y continuada por John Searle. En un segundo momento desarrollamos el concepto del *mundo de la vida*, éste es un concepto que surge de la necesidad de complementar la teoría de la acción comunicativa. Aunque venido de la fenomenología, el tratamiento que Habermas hace de él se acerca mucho más a la sociología y junto con él se compone una teoría crítica de la sociedad que en algunos sentidos resarce los puntos débiles de la teoría de Horkheimer y Adorno.

3.1.1 Sobre la teoría de los actos de habla.

En ésta sección nos sumergimos al fondo técnico de la teoría de la acción comunicativa, desentrañamos uno de los conceptos que la fundamentan: el de los actos de habla. Analizamos el desarrollo de la propuesta de John L. Austin y la reflexión que a partir de ésta realiza John Searle. Lo que le otorga importancia y carta de naturalidad a éste tema dentro de un trabajo sobre filosofía política es el carácter intersubjetivo y convencional que toma el lenguaje como una práctica. Para conectar la teoría de los actos de habla con la de la acción comunicativa, partimos de la crítica que realiza Habermas a la manera en que Austin distingue dos aspectos de los actos de habla, el ilocucionario y el perlocucionario; ello nos permitirá seguir la distinción entre acción estratégica y acción comunicativa.

a) La prehistoria de los actos de habla.

Poder mostrar lo que hemos llamado *prehistoria de los actos de habla* requiere contrastar al menos dos de las tradiciones más importantes en la filosofía del lenguaje, una que se preocupa por el análisis del lenguaje en términos gramaticales, o lógicos; y otra, conocida como el giro pragmático, que lo analiza partiendo del hecho de considerar al lenguaje una práctica. Cada una se basa en ideas distintas acerca del significado, la llamada teoría referencialista lo entiende a partir de una conexión necesaria entre los objetos del mundo y aquellas palabras que los nombran. La teoría pragmatista lo ve como una manifestación del uso de las palabras o nombres dentro del lenguaje ordinario.

guarda en *Las Investigaciones Filosóficas*, en función de mostrar la visión pragmática del lenguaje en general, eso a lo que llamamos prehistoria de la teoría de los actos de habla.

Muchos son los autores que han señalado hacia estos tópicos, no obstante, ya que la intención de ésta sección es sólo contextualizar el tema de los *actos de habla*, nos enfocaremos en uno sólo de ellos: Ludwig Wittgenstein.

Dicho autor ha sido el más influyente en las últimas décadas en lo que a filosofía del lenguaje se refiere. Su obra tiene la fortuna de poder contrastar en ella misma las dos nociones del lenguaje de las que hemos hablado.

Algunas de las problemáticas encerradas en la tensión entre las dos nociones del lenguaje tienen que ver con la fuente de que emanan los términos o las palabras que usamos en nuestro lenguaje y las reglas para su uso, además, de la relación que guardan con el significado.

En el *Tractatus Logico-Philosophicus*, Wittgenstein mostraba que las palabras que existen en nuestro lenguaje no son sino un mero reflejo de las cosas que existen en el mundo, lo cual significa que ésta obra guarda una teoría *referencialista* del significado desarrollada por medio de una idea figurativa del lenguaje. Ésta idea consiste, a grandes rasgos, en una relación entre las cosas del mundo y su representación simbólica. Aquello que imprime orden en las representaciones simbólicas son las reglas de la lógica, lo que Wittgenstein llama *forma lógica*, que a su vez confiere al mundo una forma lógica, un orden que determina las condiciones de posibilidad de aquello que es posible representar lingüísticamente. El lenguaje es aquello que da forma al mundo y por tanto sólo puede servir para describirlo. La descripción es la única función del lenguaje según ésta teoría.

En el *Tractatus*, el lenguaje es una cuestión lógica, la causa de esto es que parte de una ontología basada en hechos, dice Wittgenstein en su proposición primera:

1. El mundo es todo lo que es el caso.
- 1.1 El mundo es la totalidad de los hechos no de las cosas. (Wittgenstein, 2002)

Los hechos son complejos de cosas, éstas existen sólo en tanto se encuentren al interior de un estado de cosas³⁸, su esencia es configurar dichos estados de cosas. Los hechos a su vez han de encontrarse dentro de lo que Wittgenstein llama *espacio lógico*, es decir el espacio de sus condiciones de posibilidad³⁹. Las cosas encajan dentro de ciertas condiciones de

³⁸ La proposición segunda del *Tractatus* implica una igualdad entre tres conceptos que pueden parecer confusos: 1) lo que es el caso, 2) estados de cosas y 3) un hecho.

³⁹ Margarita Valdés, mantiene una tesis según la cual, Wittgenstein, echa mano en repetidas ocasiones de argumentos trascendentales, no es intención de ésta investigación entrar en detalle al respecto, pero es importante señalarlo como fundamento de nuestra interpretación del *Tractatus*. Sobre todo porque

posibilidad de los hechos, la realidad de los estados de cosas no es cuestión de la lógica, ella se ocupa de cuáles son esas condiciones de posibilidad, o en términos del *Tractatus*, “cuáles estados de cosas son posibles sí es una cuestión de lógica... Esta es la razón de que no sean las cosas sino los hechos, y no sólo los hechos, sino *los hechos en el espacio lógico*, los que constituyen el mundo”. (Mounce, 1983: 33) Aquello que corresponde a la lógica es la revisión de las reglas que están a la base de las condiciones de posibilidad de los hechos, es decir su *forma lógica*⁴⁰.

Lo que hace que las cosas se correspondan dentro de un hecho es su *forma lógica*. Ésta es la manera determinada por la que las cosas se mantienen juntas dentro de un estado de cosas, determina su sentido lógico, es decir las condiciones de posibilidad lógicas de un determinado estado de cosas.

Hemos dicho antes que, según Wittgenstein, los nombres representan o reflejan objetos en el mundo, al mismo tiempo vimos que el mundo no son las cosas u objetos, sino los hechos, dado lo anterior, ¿cómo es que existe una relación entre el mundo y el lenguaje?

Que el mundo sean los hechos y no las cosas y que éstas sean sólo en tanto configuren un estado de cosas, no es una afirmación empírica del mundo, a decir de H. O. Mounce, Wittgenstein requiere de ésta afirmación para poder conferir sentido al mundo, para poder afirmar la existencia de proposiciones⁴¹.

La relación entre el lenguaje y el mundo se da por medio de los nombres si consideramos que los objetos del mundo son simples, en la proposición 2.02 y subsiguientes se habla al respecto y se ponen los elementos necesarios para una teoría figurativa del lenguaje:

2.02 El objeto es simple.

2.0201 Cualquier enunciado sobre complejos puede descomponerse en un enunciado sobre sus partes integrantes y en aquellas proposiciones que describen completamente los complejos.

2.021 Los objetos forman la sustancia del mundo. Por eso no pueden ser compuestos.

2.0211 Si el mundo no tuviera sustancia alguna, el que una proposición tuviera sentido dependería de que otra proposición fuera verdadera.

cuando revisemos la idea del significado pragmático en las *Investigaciones Filosóficas* daremos cuenta de que con ello termina con ese trascendentalismo. Valdés, M. (2003). *Acerca de los nombres y los objetos en el Tractatus*. En Flórez, Alfonso, Holguín Magdalena, Melendez Raúl (Ed) (2003). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.

⁴⁰ (Mounce, 1983: 48)

⁴¹ (Mounce, 1983)

2.0212 Sería entonces imposible pergeñar una figura del mundo (verdadera o falsa).

2.022 Es manifiesto que por muy diferente del real que se piense un mundo ha de tener algo en común con él –una forma-. (Wittgenstein, 2002)

Mounce, como muchos interesados en el tema, afirma que Wittgenstein nunca pudo dar un ejemplo que diera cuenta de la simplicidad de las cosas del mundo, no obstante, sí es posible contrastar la simplicidad de las cosas con la complejidad de las proposiciones.

Una silla se compone de elementos más simples, “asiento”, “respaldo”, “patas”, todos nombres de elementos que componen la silla, por ende, menos complejos; si pensamos que las cosas son ese complejo de elementos más sencillos, entonces, estaríamos frente a una regresión al infinito y nunca podríamos aprehender el sentido de ninguno de los objetos del mundo.⁴²

Siguiendo las afirmaciones citadas, las cosas constituyen la sustancia del mundo dado que son ellas las que conforman los hechos, de manera que no es necesaria esa vuelta regresiva para definir los objetos del mundo, los definimos por medio de nombres simples. Ya el mismo Wittgenstein afirma la posibilidad de deshilar la complejidad de las proposiciones, pero la sustancia del mundo, que son los objetos, es el límite que permite *pergeñar una figura del mundo*.

Las palabras para Wittgenstein no son sino los elementos de la *figura de un estado de cosas*. Los objetos son la forma, lo que no cambia, los estados de cosas son contingentes.

Las proposiciones acerca del mundo son figuras del mismo, sus elementos mínimos son precisamente los nombres de los objetos que la conforman. De aquí parte la teoría figurativa del lenguaje desarrollada por Wittgenstein. El sentido de la proposición se da porque los nombres que la componen están por algo en el mundo, y porque las reglas de la lógica están ahí ordenando la proposición, y al mismo tiempo el mundo. Las reglas lógicas son inherentes a la proposición, aún cuando ésta es falsa, es decir, si no existe un estado de cosas al que refiere. El sentido se mantiene porque es intrínseco a ella. Lo que si requiere de algo exterior para significarse son los nombres:

3.2 El pensamiento puede expresarse en la proposición de un modo tal que a los objetos del pensamiento correspondan elementos del signo proposicional.

⁴² Hemos de tener presente éste tópico acerca de la simplicidad de los objetos del mundo, ya que cuando iniciemos el análisis del significado en términos pragmáticos, veremos que tal simplicidad no es como la pensaba Wittgenstein en el *Tractatus*.

3.201 Llamo «signos simples» a estos elementos, y a la proposición, «completamente analizada».

3.202 Los signos simples usados en la proposición se llaman nombres.

3.203 El nombre significa el objeto. El objeto es su significado («A» es el mismo signo que «A») (Wittgenstein, 2002)

Con esto se expresa la mayor diferencia que podremos notar en cuanto a los conceptos de significado. En el *Tractatus*, estaremos hablando de un significado por correspondencia o referencialista. Las palabras son nombres que obtienen significado según exista o no un objeto en la realidad extralingüística con el cual se corresponda o refiera.

La teoría figurativa del lenguaje se puede resumir, con las omisiones que toda síntesis mantiene, de la siguiente manera: El mundo son los hechos, para captar cualquier cosa sobre esos hechos nos hacemos figuras de ellos por medio de proposiciones, éstas no son sino una ordenación de nombres que toman su significado por referencia a un objeto del mundo. La ordenación de los nombres obedece a una forma lógica que es lo que mantiene el sentido de inteligibilidad dentro de una proposición, y al mismo tiempo introduce un orden en el mundo.

Vemos que en ésta idea del lenguaje, nada de lo que confiere sentido a las proposiciones acerca del mundo les viene de fuera, la forma lógica está inserta en los elementos que la conforman ontológicamente. Los nombres son un mero reflejo de las cosas simples del mundo, y las reglas que mantienen su coherencia lógica dentro de una proposición son su forma lógica. Es precisamente en ésta dirección que van las diferencias con la idea del lenguaje que guardan las *Investigaciones Filosóficas*. Analicemos lo que dice Wittgenstein del lenguaje en ésta obra.

Publicadas veintitrés años después que el *Tractatus*, en 1945, las *Investigaciones Filosóficas* representan, como el mismo Wittgenstein afirma, un reposicionamiento de su pensamiento; aclara, defiende y crítica muchas de las afirmaciones hechas antes por él mismo. A diferencia de su primer libro construido sistemáticamente, las *Investigaciones* mantienen un carácter mucho más fragmentario debido a que los temas son presentados como anotaciones breves, aunque la profundidad y lo incisivo de su contenido no es menor.

En las *Investigaciones Filosóficas* hay un cierto cambio en la idea que Wittgenstein tiene sobre el lenguaje. La primera disonancia consiste en que nosotros usamos el lenguaje, lo convierte en un instrumento y siendo tal, sus funciones han de ser variadas. Además, las reglas que ordenan el lenguaje no provienen de la lógica, sino de su uso dentro de un ámbito comunicativo. Las funciones del lenguaje son análogas a las de las herramientas dentro de una

caja de herramientas, y sus reglas tan variadas como la manera en que esas herramientas se usan. El significado se determina a partir del uso de una palabra dentro de un juego de lenguaje, es decir, de modo convencional, ya que un juego de lenguaje implica una forma de vida. Un juego de lenguaje no está constituido sólo por palabras y oraciones, sino además, incluye el uso de estas palabras y oraciones para realizar ciertas acciones y como todo juego, las reglas para ese uso.

Esas reglas se conforman de manera convencional, al servir como coordinador de las acciones, el lenguaje implica la interacción de al menos dos actores, en ello consiste el valor de contemplar el lenguaje desde una perspectiva pragmática. Posibilita un ámbito intersubjetivo.

El libro abre con una larga cita de San Agustín en la que Wittgenstein quiere mostrar una cierta imagen del lenguaje muy similar a la de su *Tractatus*, según ella, las palabras son nombres de cosas y se aprenden desde la niñez por una especie de imitación de los adultos. Con ello se piensa una teoría referencialista. Wittgenstein propone mirar un lenguaje de esa naturaleza como un lenguaje completo y primitivo.

Uno de los problemas más acuciantes de una idea del lenguaje como esa, es que, aunque en cierto sentido aclara el significado de los nombres que usamos para referirnos a las cosas, no dice nada acerca de cómo nos comunicamos, es decir, de cómo usamos el lenguaje. Precisamente al ser un lenguaje primitivo, no da cuenta de la complejidad del lenguaje natural u ordinario con el que nos comunicamos.

En los párrafos 2 y 8 de las *Investigaciones*, ofrece un par de ejemplos de lenguajes que, aunque funcionan en el contexto de su surgimiento, dificultan la comunicación real, es como dice Wittgenstein, un *lenguaje primitivo*. Veamos el ejemplo:

Imaginemos un lenguaje para el que vale una descripción como la que ha dado Agustín: El lenguaje debe servir a la comunicación de un albañil A con su ayudante B. A construye un edificio con piedras de construcción; hay cubos, pilares, losas y vigas. B tiene que pasarle las piedras y justamente en el orden que A las necesita. A este fin se sirven de un lenguaje que consta de las palabras: «cubo», «pilar», «losa», «viga». A las grita –B le lleva la piedra que ha aprendido a llevar a ese grito. –Concibe éste como un lenguaje primitivo completo. (Wittgenstein, 2003: §2)

Más adelante en el párrafo ocho, propone ampliar éste lenguaje debido a que el aprendizaje de un lenguaje primitivo como el sugerido es más un adiestramiento que una explicación del lenguaje, de su funcionamiento. Aunque es posible llevar a cabo acciones usando éste lenguaje primitivo, no están claras las reglas de ese uso ni tampoco se puede aclarar la denominación, como indica el mismo Wittgenstein, aprender éste lenguaje sólo

implica una “conexión asociativa entre la palabra y la cosa” (Wittgenstein, 2003: §6). La finalidad de la palabra es lo que no ha quedado aclarado, puede ser su finalidad señalar aquello a lo que nombra, la piedra en el caso del lenguaje (2), pero no así el hecho de que B la lleve hasta donde A desea que lo haga:

8. Contemplemos una ampliación del lenguaje (2). Aparte de las cuatro palabras «cubo», «pilar», etc., contiene una serie de palabras que se usan como el tendero en (1) usó los numerales (puede ser la serie de las letras del alfabeto); además dos palabras pudieran ser «allí» y «esto» (porque ello ya indica aproximadamente su finalidad) y que se usan en conexión de un ademán demostrativo; finalmente una cantidad de muestras de colores. (Wittgenstein, 2003: §8)

Para que lo anterior ocurra es necesario pensar que la palabra «losa» adquiere, al ser pronunciada por A, la forma de una orden: ¡losa!, junto con la acción de señalar el lugar donde ha de ser colocada por B⁴³.

Pero si el lenguaje completo son las cuatro palabras citadas, más las palabras que se añadieron y la orden, entonces hemos de preguntarnos al menos dos cosas: ¿podemos concebir un lenguaje compuesto sólo de órdenes?, y en tal caso, ¿cómo se posibilitaría la comunicación?

El problema que Wittgenstein está mostrando es que, la lógica, que determinaba el orden de las proposiciones y del mundo según la teoría figurativa del lenguaje, se queda corta junto al lenguaje ordinario. Hay que recordar que las *Investigaciones Filosóficas* surgieron en un contexto de debate con el atomismo lógico, que seguía sus propias afirmaciones acerca de que, el lenguaje se compone de nombres simples que refieren a cosas simples. El lenguaje ordinario es mucho más complejo y rico.⁴⁴

Para responder estos cuestionamientos hemos de elucidar el concepto de *juegos de lenguaje*. Un lenguaje como el que propone Wittgenstein en (2) es lo que él llama un juego de lenguaje, incluye, además de las palabras ya descritas, aquellas acciones que con ellas han de poder realizarse:

Podemos imaginarnos también que todo el proceso del uso de palabras en (2) es uno de esos juegos por medio de los cuales aprenden los niños su lengua materna. Llamaré a estos

⁴³ Más adelante en § 18, Wittgenstein va a llamar a éste tipo de oraciones *oraciones elípticas*, y guiará sus reflexiones hacia el significado.

⁴⁴ Cfr. Hierro S. Pescador, José. (1982). *Principios de Filosofía del Lenguaje. 2. Teoría del significado*. Alianza, Madrid.

juegos «*juegos de lenguaje*» y hablaré a veces de un lenguaje primitivo como un juego de lenguaje.

Y los procesos de nombrar las piedras y repetir las palabras dichas podrían llamarse también juegos de lenguaje. Piensa en muchos usos que se hacen de las palabras en juegos en corro.

Llamaré también «juego de lenguaje» al todo formado por el lenguaje y las acciones con que está entretelado. (Wittgenstein, 2003: §7)

En ésta cita podemos ver que un *juego de lenguaje* está conformado por mucho más que sólo palabras (o categorías de ellas) y frases (o categorías de ellas), además de ello, está implicado *su uso* para realizar ciertas acciones, y como todo juego, las reglas que determinan ese uso.

Creemos que aquí es donde se guarda el sentido de comunicación de un lenguaje, en la posibilidad de que bajo *su uso* sea posible concebir y realizar acciones, lo cual implica la participación de más de un actor. También es una de las aportaciones más importantes a la teoría de los actos de habla, al dejar de ser el lenguaje un solo reflejo del mundo objetivo, es posible superar lo que Austin denominará *falacia descriptivista*, por medio de una pragmática del lenguaje, es decir, de su uso y lo que este implica para las acciones en el mundo.

Continuemos con la descripción del lenguaje en las *Investigaciones*, Wittgenstein hace uso de una metáfora muy ingeniosa para dar cuenta de que el lenguaje es susceptible de ser usado para realizar acciones o tareas:

Piensa en las herramientas de una caja de herramientas: hay un martillo, unas tenazas, una sierra, un destornillador, una regla, un tarro de cola, cola, clavos y tornillos. –Tan diversas como las funciones de estos objetos son las funciones de las palabras. (Y hay semejanzas aquí y allí). (Wittgenstein, 2003: §11)

Lo anterior significa que el lenguaje puede ser usado, su función principal es la comunicación y aunque las palabras siguen siendo nombres de cosas, de objetos en el mundo, ahora es del interés del filósofo no sólo el sentido o significado respecto de ellas, sino también su uso. Es a lo que se llama pragmática del lenguaje, para Austin y Searle, así como para Habermas, lo anterior significa un *giro* en la filosofía a partir del cual es posible construir diversas cosas. En el caso de los dos primeros, una filosofía del lenguaje diferente a la que venía privando en la historia de la filosofía; en el caso del tercero, una filosofía social y una teoría crítica de la sociedad. Nos acercamos a mostrar las aportaciones de Wittgenstein a la teoría de los actos de habla, pero no hemos alcanzado del todo nuestro fin.

Ya hemos dado cuenta de cómo Wittgenstein considera el aspecto pragmático del lenguaje, continuemos el camino para aclarar qué es el significado en los términos de esa pragmática.

Ya en el *Tractatus* Wittgenstein hacía notar la importancia del uso de las palabras para su significado, las proposiciones siguientes lo muestran:

3.327 Sólo unido a su uso lógico-sintáctico determina el signo una forma lógica.

3.328 Si un signo *no se usa*, carece de significado. Este es el sentido del lema de Occam. (Wittgenstein, 2002)

Sin embargo, como mencionamos antes, en esa obra el lenguaje es para Wittgenstein una cuestión meramente lógica, por tanto, el uso al que se refiere en éstas proposiciones es en sentido lógico, es decir, para alcanzar la forma lógica de una proposición. El análisis del significado se está realizando en términos sintácticos.

En las *Investigaciones*, el uso busca posibilitar la comunicación, no hacer coherente lógicamente una proposición, sino la posibilidad de realizar acciones con el lenguaje o por medio de él.

Afirmar, como hacía en el *Tractatus*, que “toda palabra del lenguaje designa algo” (Wittgenstein, 2003: §13), cuando más, sirve para distinguir las palabras con significado de las que no lo poseen. En las investigaciones aclara el sentido del nombrar: “Nombrar algo es similar a fijar un rótulo en una cosa” (Wittgenstein, 2003: §15), pero no podemos decir que eso implique fijar un significado a una palabra. En sentido pragmático, el significado de una palabra depende de su uso. Una palabra es un elemento de un juego de lenguaje, y según Wittgenstein: “La expresión «*juego de lenguaje*» debe poner de relieve aquí que *hablar* el lenguaje forma parte de una actividad o de una forma de vida” (Wittgenstein, 2003: §23).

El significado de una palabra, depende aquí de su uso dentro de una proposición. Tanto los significados de las palabras, como las reglas de su uso dependen de un contexto cultural dentro del cual se inscribe un juego de lenguaje, al ser así, podemos afirmar que el lenguaje es un ámbito de la intersubjetividad y de ahí emanan todas sus funciones, es decir, el lenguaje tiene diversas funciones además de la sola descripción del mundo. El lenguaje no sólo tiene como fin la realización de acciones por medio suyo, sino que él mismo es una acción.

Wittgenstein en las *Investigaciones* da preeminencia a la pragmática del lenguaje sobre la semántica, al hacerlo muestra los diversos usos del lenguaje y también elimina el aspecto trascendental que guardaba la teoría figurativa del lenguaje. Es decir, según esa teoría, la forma lógica de las proposiciones determinaba las condiciones de posibilidad de aquello de lo que es

posible hablar. Siguiendo la pragmática de lenguaje, tenemos que considerar que el lenguaje es siempre incompleto y que si hay algo en el mundo que no abarque el lenguaje, entonces ha de ampliarse para ello.

Hay muchas más cosas que considerar acerca del lenguaje en las *Investigaciones Filosóficas*, no obstante, la intención de ésta sección es mostrar la prehistoria de la teoría de los actos de habla, esto para partir de una base teórica bien asentada y no desde un suelo lodoso que permita cuestionamientos que tambaleen nuestra argumentación.

En resumidas cuentas, podemos decir que Wittgenstein ha mostrado que el lenguaje es un instrumento, además, que tal instrumento emana de un ámbito intersubjetivo y convencional; y que su función no se limita a la sola descripción del mundo, existen una serie de funciones innumerables que puede cumplir. La teoría de los actos de habla surgirá como un intento por dilucidar un marco de referencia que permita comprender esos diversos usos del lenguaje.

b) El punto de partida: los enunciados realizativos.

Sin lugar a dudas, los trabajos de John L. Austin ponen los cimientos de la teoría de los actos de habla que más adelante, uno de sus alumnos, John Searle, sistematizará. Comencemos, pues, con la descripción de los actos de habla.

Para Austin, los errores que Wittgenstein muestra respecto del modo de abordar el análisis filosófico del lenguaje⁴⁵, le sugieren la idea de la *falacia descriptiva*. Considerar el significado de las palabras como una referencia directa con aquellas cosas que nombran y el antifaz que impone la idea de una ontología basada en hechos, son la clave para tal falacia.

Fundamentalmente lo que señala la falacia descriptiva es el error de pensar que el lenguaje tiene la función única de describir el mundo⁴⁶. La intención de la obra de Austin es mostrar que hay otras funciones además de esa, lo hace señalando que podemos efectuar actos por medio del lenguaje. Él, va más allá de mirar el lenguaje como un acto, afirmando que el significado mismo de algunas de las palabras de nuestro lenguaje, es el realizar acciones.

⁴⁵ En términos lógico-sintácticos.

⁴⁶ “Durante mucho tiempo los filósofos han presupuesto que el papel de un enunciado sólo puede ser describir algún estado de cosas, o enunciar algún hecho, con verdad o falsedad”. (Austin, 1971: 45)

El medio por el cual nos es posible realizar cosas con el lenguaje son los enunciados llamados *realizativos*⁴⁷, son aquellos enunciados que tienen como principales características: primero, el no describir o registrar nada, por lo tanto no se pueden verificar en términos de verdad o falsedad; en segundo lugar, al expresar una oración realizativa, se está realizando una acción o, al menos, parte de ella, y tal acción no consiste en el simple *decir algo*. Estos enunciados son contrastados con la especie de los llamados *constatativos*, que sí pueden verificarse en términos de verdad y falsedad.

En el caso de ésta segunda característica de los realizativos, *decir algo* es considerar al lenguaje como acto, tal como lo hacía Wittgenstein en las *Investigaciones filosóficas*; Austin va más allá, pues en dicha obra, Wittgenstein, aduce que dado que podemos hacer cosas con el lenguaje, éste tiene diversas funciones, de manera que una tarea de la filosofía será descubrir esas funciones y enumerarlas. Austin considera que esa tarea es difícil de lograr dado que las funciones del lenguaje son inconmensurables y no se pueden determinar *a priori* porque se encuentran en un perpetuo proceso de cambio, lo importante es crear un marco teórico que permita discutir esos usos del lenguaje. La teoría de los actos de habla intenta ser ese marco teórico, por eso parte de la cuestión que ya estamos deshilvanando: ¿cuándo decir algo significa hacer algo?

La expresión de un realizativo implica no sólo la expresión de una oración, sino, la realización de una acción. Austin utiliza algunos ejemplos del realizativo: el juramento, la promesa, el bautizo y la apuesta, ¿qué es lo que hace paradigmáticas estas expresiones? Cuando proferimos cualquiera de ellas, podemos caer en cuenta de que ninguna puede ser verificada como verdadera o falsa, y que no estamos describiendo nada del mundo.

Pensemos un caso particular; apuesto a un niño una barra de chocolate en una carrera. Siendo yo un adulto en condiciones de salud y físicas normales, tengo la victoria asegurada. Podemos pensar que la apuesta tiene dos sentidos: bien es una apuesta malintencionada con el fin de mofarme del niño (entonces, no tuve nunca la intención de darle la barra de chocolate), o bien, voy a dejar que él gane para darle la barra de chocolate tal como si le hiciera un obsequio.

⁴⁷ Austin, utiliza ésta palabra, que es un neologismo derivado del verbo *realizar*, para denominar al tipo de expresiones que analiza, él mismo explica que le fue imposible encontrar una palabra que satisficiera la naturaleza de éstas.

Muchas preguntas pueden surgir en el caso de que cualquiera de las dos situaciones se presentaran, no obstante, no podemos pensar jamás en verificar mi apuesta como verdadera o falsa. Ni siquiera como un caso extremo la intención de ésta apuesta puede constatarse en esos términos. Austin afirma que esto sólo se puede *testar* en términos de satisfacción o insatisfacción del cumplimiento del hecho. Ante ello podemos preguntar, ¿cuándo decir algo significa hacer algo?

Allanar éste criterio nos obliga a mirar la expresión de realizativos como un proceso. Proferir unas palabras no es todavía un realizativo, falta que se den una serie de condiciones o circunstancias externas para que se cumpla (la falta de ellas nos puede llevar a un realizativo infortunado), incluso, se puede pensar en ciertos comportamientos del otro como una acción recíproca a la expresión del realizativo. Si regresamos a nuestro ejemplo podemos pensar que como circunstancias externas, el niño, en principio, debía encontrarse en condiciones físicas para correr, él debió aceptar la apuesta y, por mi parte, debí estar en conocimiento de que al perder tendría que entregar la barra de chocolate, veremos que, aceptar el compromiso de entregarla en caso de perder, es también una de las condiciones de las que depende la satisfacción o insatisfacción del realizativo. Es difícil pensar en la no culminación del realizativo en el caso de que yo no tuviera la intención de darle el chocolate, sino de burlarme de él, éstas intenciones convierten al realizativo en infortunado o incompleto, en un abuso o en un desacierto, pero jamás en un enunciado falso.

Por ahora podemos decir lo siguiente: la expresión de una oración realizativa se convierte en un acto realizativo, sólo si es proferida bajo las circunstancias apropiadas. Podemos aún preguntar si es que existen requisitos formales para poder distinguir una expresión realizativa de cualquier otro enunciado. En términos gramaticales, el realizativo se caracteriza, en un primer momento, por ser un enunciado con un verbo en la primera persona del singular del presente indicativo de la voz activa, ello impone un criterio formado por dos elementos: el modo y el tiempo de un enunciado.

Dicho criterio será echado abajo como esencial en la determinación de las características que distinguen las expresiones realizativas dado que es posible encontrar formas realizativas que no cuenten con esas características específicas, por ejemplo, Austin cita la siguiente frase:

En realidad el verbo puede ser «impersonal» en casos que (en inglés) llevan la voz pasiva. Por ejemplo:

3. «*Notice is hereby given that trespassers will be prosecuted*» («Por la presente se hace saber que los intrusos serán encausados») (Austin, 2004: 105)

Este tipo de frases obligan a buscar un nuevo criterio exclusivo de las expresiones realizativas. Luego de buscar indicios gramaticales como las palabras o el tiempo de los verbos, Austin afirma que hay una preferencia por *el verbo en presente indicativo de la voz activa* como el criterio que está buscando, ello porque ésta forma gramatical, mantiene una asimetría con el resto de las formas, personas y tiempos del mismo verbo.

La clave para el criterio, es que una expresión presumiblemente realizativa, pueda ser reducida, ampliada o analizada de manera que resulte una forma del presente indicativo de la voz activa. Lo que distingue ésta forma es un *uso especial y peculiar* que se le confiere al momento de expresar un realizativo, no es así con el resto de las formas gramaticales de los verbos y por eso podemos usarla como criterio exclusivo de distinción de las expresiones realizativas.

Además de ello, tal criterio nos permite vincular lo que hemos descrito de los actos de habla, siguiendo a Austin, con lo que habíamos también tratado respecto del significado como uso de Wittgenstein⁴⁸.

El significado de los realizativos está dado por un *uso* específico de una forma gramatical, incluso, el hecho de que Austin señale que ello ocurre en el inglés, y en las lenguas que mantienen una voz pasiva, es muestra de la especificidad de esa característica de una lengua que puede no ser compartida por otras debido a los usos particulares de los términos en cada una.

Los enunciados realizativos constituyen así, a diferencia de los constatativos una acción, un acto con ciertas intenciones del hablante que Austin llama *actos de habla*, como hemos mencionado, el realizativo es una acción distinta a la simple emisión de una expresión, por dicha expresión se está realizando una acción y en ello consiste una acto de habla.

No obstante, los actos de habla son estructurados con mucho más detalle, tanto por Austin, como por Searle; lo que haremos en la siguiente sección, es aclarar los puntos finos de ésta teoría con vistas a señalar el carácter intersubjetivo de ésta idea del lenguaje, y con ello su carácter meramente comunicativo.

⁴⁸ Más adelante, lo que nos permitirá lograr ese puente entre Wittgenstein y Austin, es el estudio que realiza John Searle acerca de los actos ilocucionarios y la relación, respecto del significado, entre intenciones y convenciones.

c) Los actos perlocucionarios y el carácter convencional de los actos de habla.

John Searle, quien continúa las reflexiones sobre los actos de habla de Austin, analiza el significado en los actos ilocucionarios refiriendo a los análisis de Grice, quien a decir del primero, confunde las intenciones del hablante con las convenciones que permiten comprender las emisiones de éste. Tal confusión haría pensar que el significado de un acto ilocucionario bien logrado es equivalente a los efectos perlocucionarios logrados por el hablante sobre el agente que comprende la emisión. Sin embargo, estas aclaraciones no se comprenden sino hasta hacer un recuento de cómo Austin distingue entre aspectos dentro de los actos de habla.

Lo que Searle quiere hacer respecto del significado, es mostrar que éste depende de una serie de convenciones que fijarán a su vez ciertas reglas gramaticales que permiten el desarrollo satisfactorio de los actos de habla. Lo que es de resaltar de ésta figura del lenguaje es su carácter convencional y con ello su carácter intersubjetivo.

Austin llega a desarrollar la distinción mencionada entre actos de habla gracias a lo que él llama *doctrina de las fuerzas ilocucionarias*. Al no encontrar un criterio viable que le permita distinguir las oraciones que constituyen un acto de habla (o realizativo) de las demás formas de expresión, entonces, él encuentra algo que los enunciados simples no tienen y los locucionarios sí.

Un acto ilocucionario se constituye simplemente por “llevar a cabo un acto *al* decir algo, como cosa diferente de realizar el acto de decir algo” (Austin, 2004: 146)⁴⁹. Cuando se analizan éste tipo de actos, entonces se desarrolla la llamada doctrina de las fuerzas ilocucionarias, con ésta, Austin quiere distinguir entre el significado de las palabras como *sentido y referencia*, y su significado explicado a partir del contexto de uso de las mismas en un intercambio lingüístico, así la fuerza ilocucionaria de una palabra consiste precisamente en la manera en que es usada dentro de una expresión.

Por ello se distinguen tres aspectos del acto de habla. El primero es el *acto locucionario*, que consiste en proferir una serie de sonidos en un orden específico y con significado (decir

⁴⁹ Searle señala que la distinción no es tan tajante y definitiva como cree Austin, al realizar un acto de habla, uno también está diciendo lo que uno hace, por lo tanto la frontera entre realizativos y constataivos es menos nítida de lo que Austin intuía en *Cómo hacer cosas con palabras*. Ésta característica de los actos de habla constituye su carácter autorreferente, una de las características que los definen, pero más importante para nuestra investigación es hacer notar que ésta característica distingue además entre actos locucionarios y actos perlocucionarios.

algo). El segundo, el *acto ilocucionario*, consiste en proferir una serie de palabras, por medio de las cuales se realiza algo. El tercero es el *acto perlocucionario*, que consiste en el proferir una serie de palabras, en un orden específico y con significado, cuyo contenido proposicional logra un efecto posterior en quien lo comprende.

Para lograr un acto perlocucionario, es imprescindible haber realizado un acto locucionario y uno ilocucionario, no obstante, no es posible afirmar que el primero sea una consecuencia de los dos que le anteceden. Los tres son aspectos del acto de habla. El perlocucionario, tomará una cierta independencia debido a la conexión que se puede establecer entre el significado y las intenciones de una expresión. Ésta distinción será de gran relevancia para conectar la teoría de los actos de habla con la de acción comunicativa.

Para la teoría de los actos de habla será de especial interés el acto perlocucionario, ya que de ahí es que es posible lograr una comunicación más allá de la simple información o descripción de un objeto o hecho. Veamos cómo Austin describe el acto perlocucionario:

Hay un tercer sentido (C), según el cual realizar un acto locucionario, y con él, un acto ilocucionario, puede ser también realizar un acto de otro tipo. Bastante a menudo, e incluso normalmente, decir algo producirá ciertas consecuencias o efectos sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del auditorio, o de quien emite la expresión, o de otras personas. Y es posible que al decir algo lo hagamos con el propósito, intención o designio de producir tales efectos. Podemos decir entonces, pensando en esto, que quien emite la expresión ha realizado un acto que puede ser descrito bien haciendo referencia meramente oblicua (C.a), o bien no haciendo referencia alguna (C.b), a la realización del acto locucionario o ilocucionario. Llamaremos a la realización de un acto de éste tipo la realización de un *acto perlocucionario* o *perlocución*. (Austin, 2004: 148)

Los efectos que crean los actos perlocucionarios, no es posible equipararlos con simples y llanas consecuencias de algún hecho, es decir, son distintas de las consecuencias que se pueden pensar de la caída de una pieza de dominó puesta al inicio de una cadena de ellas. Los efectos que surgen del decir algo, primero que nada se distinguen del simple decir algo. Tales efectos se entienden con ejemplos como crear compromisos en el emisor o en el escucha luego de una apuesta o una promesa.

Parte relevante de la doctrina de las fuerzas ilocucionarias es que cada lenguaje crea para sí y mantiene, ciertos dispositivos indicadores de fuerza ilocucionaria y según sean utilizados en un contenido proposicional, se darán los efectos perlocucionarios. Ésta *doctrina* es propuesta por Austin, y continuada por Searle, haremos aquí una reconstrucción de ella basándonos en el segundo de estos autores.

Uno de los dispositivos de fuerza perlocucionaria más fuertes usados en los lenguajes es la *promesa*, no obstante, depende de su uso en una oración que sea o no parte de un acto de habla, los efectos que de ahí se derivan son un compromiso o una serie de ellos, adquiridos por el hablante. Searle, ofrece varios ejemplos respecto del uso de la promesa para indicar si se trata de una promesa sincera o insincera. Describiremos estos para dar cuenta de un tema que quedó en el aire párrafos más arriba, el que tiene que ver con: cuándo podemos pensar que el acto de habla derivado de la emisión de un enunciado ilocucionario se ha cumplido satisfactoriamente; ésta pregunta se traduce en el caso de la promesa en, ¿cuándo o bajo qué condiciones se trata de una promesa sincera y cuando de una insincera?

Nuestro autor parte de la hipótesis de que “hablar un lenguaje es participar de una forma de conducta gobernada por reglas” (Searle, 2007: 31)⁵⁰. De esto quiere derivar que, las condiciones necesarias y suficientes para la realización de los actos de habla generan reglas semánticas que caracterizan el uso de dispositivos lingüísticos, como emisiones, para la realización de los actos de habla. De ese modo, hablar se convierte en realizar actos conforme a reglas. Seguiremos éste camino usando, el caso de la promesa. Él enumera las condiciones necesarias para el cumplimiento de una promesa sincera, y de ahí deriva las reglas semánticas que han de gobernar sobre los actos de habla.

1. Searle comienza distinguiendo dos condiciones que son necesarias para el estudio de las promesas como actos de habla, o en los términos que él emplea, para el estudio del dispositivo indicador de fuerza ilocucionaria que es la promesa, tales condiciones son el *input* y el *output*, que son usados para:

... cubrir el extenso e indefinido rango de condiciones bajo las cuales resulta posible cualquier género de comunicación lingüística seria y literal. *Output* cubre las condiciones para hablar inteligiblemente, e *input* cubre las condiciones de comprensión. (Searle, 2007: 65)

Con estas condiciones, él se quiere librar de lo que llama *formas parasitarias del lenguaje*, es decir, formas tales como la poesía, los diálogos en una obra de teatro o formas metafóricas y sarcásticas.

2. La segunda de las condiciones es, la expresión de aquello con lo que ha de cumplir el que promete. De ésta manera es posible poner por separado la oración del acto de habla en sí.

⁵⁰ Recordamos con ésta afirmación el concepto de *juego de lenguaje* de Wittgenstein. Hablar, es participar de un juego de lenguaje, siguiendo las reglas de tal juego.

3. Como tercera condición se ha de tener que, cuando se expresa una promesa, siempre se ha de predicar un acto futuro, éste ha de manifestarse como una característica de la proposición. La promesa entendida por Searle, “incluye abstenerse de realizar ciertos actos, realizar series de actos y puede también incluir estados y condiciones” (Searle, 2007: 65)

A las condiciones dos y tres, les llama *condiciones de contenido proposicional*.

4. La cuarta condición, muestra la diferencia entre una promesa y una amenaza. En la primera, se garantiza que se hará algo para ti, en cambio, en la segunda se garantiza que se te hará algo a ti. Ésta diferencia muestra que en la promesa ha de existir, primero el deseo de que ese algo se haga para ti, y de que el que promete tenga conocimiento de tal deseo.

Searle señala que existe la posibilidad de usar la locución “prometo” en casos en los que más bien hablaríamos de una amenaza, ello ocurre porque tal palabra es uno de los dispositivos que señalan fuerza ilocucionaria más fuertes con que cuenta el castellano. Ya habíamos señalado antes que, es el uso de los dispositivos lo que demarca la ocurrencia de un acto perlocucionario y sus diferencias entre sí.

5. Como quinta condición, se aclara que debe haber un objeto bien definido en la promesa, es decir, se ha de tener claro que lo que el hablante ha de realizar por la promesa no iba a ser realizado si ésta no existiese, de no ser así, entonces estaríamos en caso de una promesa defectiva.

Las condiciones cuatro y cinco son llamadas *condiciones preparatorias*, no son la condición esencial, pero sí son las *sine quibus non* de una promesa feliz.

6. Esta sexta condición está vinculada con las intenciones del hablante al emitir la promesa, y nos permite distinguir entre promesas sinceras e insinceras. En el primer caso, el hablante tiene la intención de realizar el acto prometido y se sabe en posibilidad de hacerlo, en el segundo no tiene tal intención. Por estos elementos, Searle le llama a ésta *condición de sinceridad*.

7. La séptima de las condiciones enuncia la característica esencial de las promesas: asumir la obligación de realizar un determinado acto; y, por tanto es llamada *condición esencial*.

8. Esta condición se articula con la anterior y tal relación es muy importante para el cumplimiento de los efectos perlocucionarios del hablante, éste efecto sólo se logrará si el hablante logra hacer que el oyente reconozca la intención de producirlo, ello es posible sólo si el significado de la emisión está *convencionalmente* ligado con la producción de ese efecto.

Lo que está detrás de estas condiciones es el hecho de que las reglas semánticas, es decir, del uso de ciertas expresiones de la emisión, se consideran como la asunción de una

obligación. Son tales reglas las que posibilitan aquella intención expresada en la *condición esencial*, ésta condición que ahora describimos no es sino el modo de cumplimiento de tal intención.

9. La última de las condiciones descritas, implica una clarificación de que la oración emitida, “en virtud de las reglas semánticas del lenguaje, se usa para hacer una promesa” (Searle, 2007: 69), lo cual implica que las reglas de tipo gramatical que determinan el uso de ciertos términos en una emisión, determinan también el uso de la emisión misma.

Hemos mencionado cada una de éstas condiciones para el cumplimiento de una promesa como acto de habla, pues de éstas, Searle deriva “las reglas que gobiernan el elemento o los elementos que sirven para indicar que la fuerza ilocucionaria es la de una promesa” (Searle, 2007: 69)⁵¹. Continuemos con la descripción de tales reglas.

Hemos seguido a Searle, adoptando la forma ilocucionaria de la promesa como el paradigma que nos permite explicar la fuerza ilocucionaria y sus reglas, ha de mencionarse que: tales reglas se derivarán de las condiciones antes enumeradas, pero no todas las condiciones son relevantes para aquellas reglas referentes al acto de prometer; de igual manera, si hablásemos de otro acto de habla, serían otras reglas aquellas de las que dependería su fuerza ilocucionaria y por tanto las reglas para su uso. Las condiciones implicadas en el análisis de las reglas de la promesa van de la segunda a la séptima.

Regla 1. Es la regla de *contenido proposicional*, e implica que la expresión que tiene como fin la promesa, ha de darse necesariamente dentro de un discurso amplio o de una oración, y ha de predicar un acto futuro por parte del hablante.

Regla 2. La expresión ha de hacerse sólo en caso de que el oyente prefiera la realización del acto predicado por el hablante, y bajo la creencia del hablante en esto.

Regla 3. La emisión de la expresión ha de hacerse sólo en el caso de no haber obviada alguna respecto de que el hablante realizaría el acto aún sin realizar la promesa.

Regla 4. Es llamada por Searle, *regla de la sinceridad*, afirma que la emisión ha de hacerse sólo si el hablante tiene la intención de realizar el acto al que se compromete.

Regla 5. Es la *regla esencial*, y es por la que la emisión se establece como la aceptación de la obligación de realizar el acto.⁵²

⁵¹ En este caso hablamos de una promesa, pero, la serie de actos ilocucionarios se extiende numerosamente.

⁵² Para todas las reglas, cfr. (Searle, 2007: 70-71)

¿Qué es lo relevante de estas reglas para hacer evidente el carácter convencional e intersubjetivo de los actos de habla? Las condiciones para el cumplimiento de una promesa, o en el caso ampliado que buscan las reglas, de cualquier acto de habla, generan reglas para su uso como dispositivo de fuerza ilocucionaria, ésta fuerza sólo surge de lo que ya Wittgenstein había denominado un *juego de lenguaje*, es decir, de toda una serie de relaciones interpersonales y formas de vida, en las que se sitúa el entramado de la comunicación⁵³.

Lo que vemos en el caso de la promesa, es que ni las condiciones para su cumplimiento, ni las reglas que de ahí emanan, surgen del interior del sujeto como expresiones de su pensamiento o de su actividad mental solipsista; vemos que surgen más bien de su relación con otro al que le promete, de su compromiso para con éste y de sus intenciones (sinceras o no) al emitir una expresión. En términos más concretos, Austin comprende los actos de habla en términos de interacciones personales, que se forjan a través de los dispositivos indicadores de las fuerzas ilocucionarias de una expresión.

Lo que posibilita la entrada de los actos de habla a una teoría de la acción comunicativa, es la base racional sobre la que se establecen las pretensiones de validez que acompañan intrínsecamente el significado de una expresión que manifiesta, por su fuerza ilocucionaria, un acto de habla; al mismo tiempo por ese carácter intersubjetivo señalado en el párrafo anterior.

La teoría de los actos de habla implica un uso práctico del lenguaje, por ello incluso la teoría del significado presupuesta en ella considera las intenciones del hablante al emitir una expresión, intenciones que han de reflejarse para con otro como oyente. Dentro de la teoría de la acción comunicativa, Habermas, usará los actos de habla como una pragmática del lenguaje dirigida a justificar una idea de acción social basada en el lenguaje, él echa mano de su carácter convencional y por tanto intersubjetivo.

Pero vayamos más a fondo en la teoría de la acción comunicativa para desentrañar la crítica que hace Habermas a la distinción entre actos ilocucionarios y perlocucionarios de Austin, a partir de ésta crítica podremos descubrir la distinción entre acción estratégica y acción comunicativa.

⁵³ Adelantando una parte importante de nuestra argumentación, veremos que para Habermas es necesario introducir el concepto de mundo de la vida como ese trasfondo sobre el que ocurre el proceso de surgimiento de las reglas para el uso del lenguaje. Todo el trasfondo cultural, lingüístico y también extralingüístico, que forma parte de una *forma de vida*.

d) Los actos de habla como modelo de acción comunicativa.

Hemos arrojado luz sobre los cimientos de la teoría de los actos de habla, hemos mostrado su carácter intersubjetivo dado el carácter convencional de las reglas que rigen su funcionamiento. A partir de lo anterior veremos cómo Habermas propone como modelo de acción comunicativa, orientada al entendimiento, la teoría de los actos de habla; para ello partimos de una crítica que realiza el autor de la *Teoría de la Acción Comunicativa* a la distinción entre actos ilocucionarios y actos perlocucionarios, el fin de ello es descubrir la diferenciación entre acción estratégica y acción comunicativa.

Partamos de una concepción preliminar de acción comunicativa dada por el mismo Habermas:

...el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea por medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. (Habermas, 2002a: 124)

Éste concepto plantea que la acción comunicativa puede convertirse en un modelo de acción social, dado que la efectividad de la coordinación de las acciones hace necesaria la comunicación; el acto de habla será el medio para tal coordinación. La base de esa acción comunicativa está en el concepto de *entendimiento lingüístico*, entonces, Habermas introduce la teoría de los actos de habla debido a que en su interior guarda un concepto de significado no intencionalista basado en la estructura de la expresión lingüística y en las reglas convencionales de uso de las expresiones.

Ya hemos visto cómo Austin desarrolla una división al interior de los actos de habla en actos locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios, veremos que según Habermas, la distinción entre el segundo y el tercero no es clara o al menos no según las consideraciones del mismo Austin.

La crítica se centra en el hecho de que Austin no hace una distinción entre significado intencionalista y el que se basa en las estructuras de la oración al momento de distinguir entre ilocucionarios y perlocucionarios. Veamos parte de la crítica en palabras del propio autor:

Austin establece los cortes conceptuales de modo que el *acto de habla* resultante del componente ilocucionario y del componente proposicional ($\langle M p \rangle$) es concebido como un acto autosuficiente que el hablante emite siempre con intención comunicativa, es decir, con el propósito de que un oyente entienda y acepte su emisión. (Habermas, 2002a: 371)

La autosuficiencia del acto de habla señalada aquí por Habermas implica que tanto las intenciones comunicativas del hablante, como su objetivo ilocucionario se siguen del mismo significado manifiesto de la expresión, no obstante, ello nos llevaría a poner en el mismo saco una semántica intencionalista, rechazada por la acción comunicativa y una semántica basada en la estructura de la oración.

Antes de continuar con la crítica de Habermas aclaremos por qué se rechaza para una teoría de la acción comunicativa la semántica intencionalista. Hay que recordar que, el fin de una teoría de la acción orientada al entendimiento es proponerla como un modo de coordinación de las acciones sociales; de dar lugar a las intenciones del hablante como base de ella, entonces, sólo se daría preeminencia a un establecimiento de ciertas reglas de elección racional, a técnicas, a grados de eficacia en el mundo o grados de influencia sobre un oponente racional, todos estos aspectos no son sino la determinación de una *acción orientada al éxito* o *teleológica*, bien sea de tipo *instrumental* o bien de tipo *estratégica*⁵⁴.

La acción orientada al entendimiento no se dirige por fines egocéntricos y los planes de acción individuales han de armonizar sobre una base compartida y definida de situaciones que han de definirse con base en una negociación interpretativa, y no a partir de elementos externos a la acción como las intenciones de un hablante. Las acciones instrumentales pueden ser identificadas con acciones sociales y las estratégicas representan en sí la acción social. No obstante, no representan el tipo de acción social que se busca, pues son coordinadas por tramas de intereses; en cambio a partir del entendimiento, se busca una acción social coordinada por acuerdos normativos.

Volviendo a la crítica que veníamos tratando, podemos decir que la confusión en la que cae Austin pondría en el mismo saco las acciones estratégicas y las encaminadas al entendimiento:

Lo que Austin llama *efectos perlocucionarios* surge cuando los actos ilocucionarios desempeñan un papel en un plexo de acción teleológica. Tales efectos se producen siempre que el hablante actúe orientándose al éxito, y a la vez vincule los actos de habla a interacciones y los instrumentalice para propósitos, que sólo guarden una relación contingente con el significado de lo dicho. (Habermas, 2002a: 371)

⁵⁴ Cfr. (Habermas, 2002a: 359 – 367)

Hay que deslindar el acto ilocucionario del perlocucionario, y ello se logra verificando que la relación existente entre la expresión y su significado, además de la fuerza ilocucionaria, se dé intrínsecamente y no, cómo ha señalado Habermas en el pasaje recién citado, de modo contingente.

Lo que permite la relación entre el significado de la expresión y su fuerza ilocucionaria, es sentar una base de racionalidad sobre las pretensiones de validez ofertadas por el hablante y la toma de postura del oyente. Es decir, que tanto la oferta de la pretensión de validez de un hablante, como su reconocimiento positivo o negativo por parte del oyente, se encuentren cimentadas en razones potenciales y no vengan impuestas desde afuera, lo cual es una condición del entendimiento lingüístico.

La validez de las acciones está ahora asentada en el plano semántico, es necesario hacerlo también en el plano pragmático, para así generalizar el concepto de validez y proponerlo como coordinador de las acciones.

En los actos de habla el componente ilocucionario especifica básicamente tres cosas:

- qué pretensión de validez plantea el hablante,
- cómo lo hace, y
- en defensa de qué lo hace⁵⁵

Las pretensiones de validez presentadas por el hablante, específicamente la verdad, la rectitud y la veracidad, funcionan como el criterio desde el cual es posible establecer los usos y funciones del lenguaje. Ya hemos revisado cómo en la teoría de los actos de habla a partir de las condiciones que posibilitan la realización de un acto de habla resultan las reglas para su uso. Éste es el cimiento en el plano pragmático que nos hacía falta para la validez de los actos de habla.

Podemos continuar con la crítica de Habermas diciendo lo siguiente: a pesar de que sí contempla los actos de habla en términos de interacciones, Austin, no tomó en cuenta el efecto de vínculo generado por el componente ilocucionario, tal que se tergiversa en el caso de los efectos perlocucionarios. Ampliemos la explicación al respecto: los actos perlocucionarios dependen del encubrimiento de las intenciones del hablante, sus efectos se caracterizan como un estado de cosas en el mundo generado por la influencia de un actor, tal ocultamiento genera

⁵⁵ “En ésta dirección se mueve mi propuesta de no contraponer el papel ilocucionario como fuerza *irracional* al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como en componente que especifica *qué* pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, *cómo* la plantea y en defensa *de qué* lo hace.” (Habermas, 2002a: 357)

una asimetría entre los hablantes. A diferencia de los actos ilocucionarios en los que se han de manifestar las intenciones del hablante y sus efectos se entienden como la influencia de un hablante sobre un oyente que entiende una emisión y toma postura ante la pretensión de validez ahí guardada.

Los actos perlocucionarios se pueden identificar como subtipos de acciones estratégicas debido a la instrumentalización de las intenciones del significado de una emisión; los actos ilocucionarios, por su parte, pueden mirarse como coordinadores de la acción.

Ahora es posible situar la teoría de los actos de habla dentro de una teoría del lenguaje que como el mismo Habermas plantea, posibilita a partir del mecanismo del entendimiento, la coordinación de las acciones de los actores entre sí. Nuestro autor ha planteado la teoría del lenguaje de Karl Bühler para representar en términos de comunicación lo necesario.

El *modelo orgánico* de Bühler presenta tres funciones coordinarias del lenguaje que se esquematizan de la siguiente manera:

- función cognitiva de exposición de un estado de cosas
- función expresiva de mostración de vivencias del hablante
- función apelativa de exigencias dirigidas a los destinatarios

Habermas pretende poner en el centro de la teoría de la acción comunicativa orientada al entendimiento éste modelo de Bühler, para ello es necesario sentar las bases de una validez de las expresiones basadas no sólo en el plano semántico, sino también en el pragmático, sólo de esa manera se muestra la posibilidad de proponer la acción comunicativa orientada al entendimiento como coordinadora de las acciones entre actores y con ello de las interacciones sociales.

A manera de una conclusión adelantada de ésta sección, podemos decir que, basado en la teoría de los actos de habla, Habermas entiende la acción comunicativa como aquellas interacciones por las cuales los participantes armonizan sus planes de acción individual, y por lo tanto persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios.

Tales fines o éxitos ilocucionarios se logran entonces en el plano de relaciones interpersonales (intersubjetivas), en el que los actores de la comunicación se entienden sobre *algo en el mundo* y de ahí deviene la necesidad de introducir el concepto de *mundo de la vida*, éste funcionará como trasfondo de los procesos de entendimiento al que pertenecen los involucrados en la comunicación.

En la siguiente sección analizaremos a partir de lo expuesto la necesidad de introducir el concepto de *mundo de la vida* en el entramado técnico-conceptual de la teoría de la acción comunicativa.

3.1.2. Sobre el mundo de la vida.

Por medio de los actos de habla, hemos deshilvanado uno de los conceptos centrales para la teoría de la acción comunicativa, la de la interacción social por medio del lenguaje. No obstante, al derivarse de una pragmática formal, los preceptos sobre los que se juega ese concepto son también formales y por ello es necesario para Habermas introducir el concepto de *mundo de la vida*.

Habermas se enfrasca en una empresa por demás complicada, *el mundo de la vida*, es un concepto de origen fenomenológico, en particular encontramos su nacimiento en Edmund Husserl. La intención de Habermas es completar o apoyar con él, el concepto de acción comunicativa y hemos de tener presente que éste tiene una fuerte necesidad de la idea de intersubjetividad. En su origen fenomenológico, el mundo de la vida constituye un intento por sacar al sujeto de un círculo que lo lleva siempre hacia sí mismo, Husserl parte de un método *egocéntrico* que le ha llevado a igualar al sujeto de su fenomenología con el sujeto trascendental kantiano. De manera que Habermas ha de convertir el concepto de mundo de la vida hacia un enfoque meramente intersubjetivo que le dé cabida dentro de la teoría de la acción comunicativa. Para ello se apoya en la obra de Durkheim y de Mead, critica la interpretación que hacen Luckmann y Schütz, aunque retoma el sentido sociológico que ellos mantienen del concepto.

Para explicitar la función que tiene el mundo de la vida para la teoría de la acción comunicativa, vamos a resaltar la relación que éste tiene con los actos de habla, es decir resaltaremos el enfoque lingüístico que Habermas le imprime.

a) El *mundo de la vida* en la fenomenología de Husserl.

Iniciaremos, como hicimos con el concepto de *actos de habla*, tratando de mostrar el origen del concepto de *mundo de la vida*, de nuevo, el fin de ello es mostrar con mayor fundamento el contexto en que se introduce y funciona tal concepto en la teoría de la acción comunicativa. Tal

origen se localiza, en la fenomenología de Husserl. En *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*⁵⁶, obra en la que discute sobre aquello que debería ser la filosofía fenomenológica. En ese contexto plantea el concepto de mundo de la vida al interior de una epistemología que trata, junto a Kant, de fijar el punto de fuga hacia el que se han de dirigir las líneas que delimiten al sujeto trascendental para la fenomenología.

El mundo de la vida se impone al sujeto en una doble relación: primero, el mundo de la vida es el ámbito de la totalidad al que el mismo sujeto pertenece, como otro de los objetos que ahí coexisten, es su correlato; y, segundo, como el ámbito en que el sujeto experimenta, percibe y conoce aquellos objetos que se le presentan.

El sujeto existe en el mundo en tanto que actúa en él, en una relación sujeto-objeto, ya Husserl imprime en el concepto un sentido de acción para el sujeto⁵⁷, los objetos que coexisten con el sujeto, son “temas”, objetos sobre los que la acción del sujeto voltea en el momento en que le son necesarios. No obstante, el mundo de la vida pertenece pasivamente al sujeto, es decir, está siempre rodeándolo, y los objetos que “tematiza”, dan un salto, atrayendo su atención cuando se presenta su necesidad.

El mundo de la vida, en tanto que pertenece a una subjetividad, no es pertenencia exclusiva de ésta, es compartido con otras subjetividades, es común a todas ellas. Se erige como una serie de autoevidencias, es decir, de presupuestos válidos para todos los sujetos, el principal de estos, que *el mundo es* (existe) de antemano. Cosa, sin embargo, que no crea intersubjetividad; ésta comunidad de la pertenencia del mundo y esa validez de los presupuestos que lo conforman, sólo crea la consciencia para el sujeto de ser objeto para otro sujeto, crea lo que Husserl llama, una *subjetividad –nosotros*⁵⁸.

Quizá uno de los atractivos que encontró Habermas en el concepto de mundo de la vida, según Husserl lo plantea, es que éste afirma que la manera en que los sujetos comparten el mundo es por medio de una *intercomunicación*, es decir, por medio de una interacción

⁵⁶ (Husserl, 1991)

⁵⁷ Nos inclinamos a decir que es un sentido pragmático, dice Husserl: “Nosotros, en tanto que somos aquellos que viven en la consciencia en veta del mundo, somos constantemente activos sobre el suelo de la posesión pasiva del mundo; y desde aquí estamos afectados por los objetos dados previamente en el campo de la consciencia, estamos vueltos hacia estos o hacia aquellos según nuestros intereses, estamos ocupados activamente con ellos de diferentes maneras; en nuestros actos son objetos «temáticos».” (Husserl, 1991: 113)

⁵⁸ Cfr. (Husserl, 1991: 114)

lingüística. Pero, Husserl no está pensando que por medio de éste proceso se abra el sujeto a una posibilidad de acuerdo entre sujetos o a una intersubjetividad, es decir, él sigue pensando en términos de la consciencia individual que es cada sujeto.

Recordemos que el contexto del que surge el mundo de la vida como concepto de la fenomenología, es el de la ciencia. Así, podemos afirmar que el mundo de la vida, es el *correlato* que acompaña siempre al sujeto. Si éste tiene la perspectiva del científico, es decir, del observador que teoriza sobre el mundo, entonces, objetiva ese mundo y como existe de antemano, lo considera verdadero. Desde la praxis teórica, el mundo de la vida es el mundo de las *autoevidencias*, de lo que no se cuestiona acerca del mundo. Esto impone una dificultad para llevar el concepto de mundo de la vida a complementar el de acción comunicativa; en éste segundo concepto, la perspectiva desde la que el mundo se ve es la del actor, recordemos que los actos de habla son actos realizativos. Habermas ve ésta dificultad y afirma que: “El uso sociológico del concepto de mundo de la vida exige un cambio metodológico desde la actitud (realizativa) de segunda persona a la actitud (teorética) de tercera persona.” (Habermas, 1990: 91)

El sentido que a Habermas interesa del concepto de *mundo de la vida* para la teoría de la acción comunicativa es el sociológico, más adelante veremos como llega a éste uso. La relación sujeto-objeto y la relación entre sujetos que coexisten en el mundo son el sentido más lejano al que Husserl llega, él, ve esas relaciones, pero, como hemos mencionado, se mantiene en el plano de la consciencia subjetiva. El mundo de la vida es el ámbito de la percepción para los sujetos, les impone la consciencia del mundo, y ahí es que se posibilita la intersubjetividad:

Así pues, sea como sea consciente el mundo en tanto que horizonte universal, en tanto que vivimos los unos con los otros en el mundo, pertenecemos al mundo que precisamente en este «vivir-los-unos-con-los-otros» es nuestro mundo y el cual es y es válido para nosotros de un modo conforme a consciencia. (Husserl, 1991: 113)

La validez del mundo reside en su verdad incuestionable o autoevidente, por ello el mundo de la vida es de nosotros, porque compartimos el sentido y la validez que le imprime su autoevidencia. De modo que, si podemos decir que hay intersubjetividad aquí, no es por una interrelación entre actores del mundo de la vida, sino por que comparten, sin salir de su propia consciencia las autoevidencias del mundo de la vida.

Esas autoevidencias que imprimen sentido a la acción del sujeto son como Husserl dice: ...«material» espiritual, material que siempre se evidencia de nuevo con necesidad esencial como configuración espiritual, como material constituido, al igual que toda

configuración surgida de nuevo está llamada a convertirse en material, así pues, a funcionar para la formación de configuraciones. (Husserl, 1991: 117)

Con esto toma forma el mundo de la vida como el entorno cultural que confiere sentido a la actividad del sujeto, es decir, esos materiales espirituales, no son sino las presuposiciones sobre las que se asienta toda actividad y pensamiento humanos.

Tenemos dos características esenciales del mundo de la vida para la fenomenología, por una parte es el entorno en que coexisten todos los sujetos, en el que se convierten en una *subjetividad-nosotros*, y por otra parte, tenemos que es aquello que los mismos sujetos comparten, y presuponen para conferir sentido a sus acciones y pensamiento.

Consideramos que con ello tenemos la caracterización necesaria para el mundo de la vida, vayamos a tratar de descubrir su funcionamiento dentro de la teoría de la acción comunicativa.

b) La sociedad como sistema y mundo de la vida.

Con la teoría de los actos de habla, Habermas, logra dar forma a una pragmática formal del lenguaje que permite ir de la acción teleológica a la acción orientada al entendimiento. No obstante, si éste ha de convertirse en el modelo para la acción social, se ha de rebasar el plano de las relaciones interpersonales en sentido formal, para acceder a un plano más amplio de acción, el de la sociedad. Para ello complementa el concepto de acción comunicativa con el de mundo de la vida.

Habermas ya había planteado, al inicio de la *Teoría de la Acción Comunicativa*, tres conceptos formales de mundo: el mundo objetivo, el mundo social, y el mundo subjetivo. Más adelante veremos que estos tres modos del mundo no son sino componentes estructurales del mundo de la vida.

Lo que intenta Habermas con el concepto de mundo de la vida, es crear un concepto de la sociedad que permita la afluencia de aquello que es característica principal de la acción comunicativa, el consenso. Por eso decimos que lo complementa, por una parte está la pragmática del lenguaje que es condición para el entendimiento, pero, éste no puede surgir de la nada, son necesarias otras precondiciones para ello, ese es el mundo de la vida, si retomamos a Husserl, son aquellos presupuestos o autoevidencias sobre los cuales se da el entendimiento.

El mundo de la vida le permite a Habermas realizar un análisis desde dentro de la vida sociocultural, y además, le permite revisar la manera en que la acción social reproduce las estructuras de ese mundo de la vida.

En ese sentido, el mundo de la vida se erige como un acervo de saber que proporciona sentido, tanto al modo de ver el mundo, como al modo de actuar en él. Imprime sentido al mundo en tanto que *saber de primer plano*, es decir, como un horizonte referido a la situación particular, y también, como el contexto dependiente de los temas particulares. Hay una relación entre la sociedad, las perspectivas de acción y la interpretación que los participantes hacen de la situación.

Comencemos por el punto de la interpretación de la situación. En la acción orientada al entendimiento el sujeto entra en una relación pragmática con aquellos tres mundos formales que señalamos antes: el objetivo, el social y el subjetivo. La relación se da porque la acción comunicativa se basa en un proceso por medio del cual los participantes interpretan una situación que refiere a algo en los tres mundos, aún cuando la referencia a alguno de ellos esté implícita y la manifestación mayor recaiga en uno solo de ellos⁵⁹. Esos tres mundos sirven como un marco de referencia para interpretar la acción y elaborar las definiciones comunes de la situación de acción por parte de los actores.

Recordemos que lo que está en juego en la acción comunicativa es el entendimiento, es decir, la obtención de un acuerdo entre los que participan en la comunicación, el acuerdo se logra por el reconocimiento intersubjetivo de las pretensiones de validez que el hablante vincula a su emisión.

Ese reconocimiento que permite el logro de acuerdos no se da si entre los participantes no existe ese acervo de saber compartido que es el mundo de la vida. En la teoría de los actos de habla, diríamos que los actos de habla no se completarían si no existiera un mínimo de contenido semántico fijo de fondo en las emisiones. Hablante y oyente no se entenderían sin ese contenido semántico. En la interacción lingüística existen dos planos en ese horizonte de saber que es el mundo de la vida. Por una parte tenemos el *saber de primer plano*, que a su vez podemos comprender como un *horizonte* referido a la situación, un saber que está detrás de aquellos problemas que se tematizan en una situación particular, que se hace más específico como un *contexto* dependiente de los temas suscitados en cada caso. El segundo plano corresponde al *saber de fondo constitutivo del mundo de la vida*, éste no es sino aquel saber

⁵⁹ Cfr. (Habermas, 2002a: 171)

que está como trasfondo último de toda interacción. Para poder explicar mejor en qué consiste éste saber de fondo, hemos de continuar explicando cuáles son las estructuras del mundo de la vida.

Al inicio de ésta sección mencionamos que Habermas plantea en *Teoría de la Acción Comunicativa* tres modos del mundo que son formales, el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo. También hemos dicho, pocas líneas arriba, que en el proceso comunicativo entre dos hablantes se sienta una relación de referencia a estos tres mundos por medio de la emisión. Veamos más detalles sobre ésta relación:

- a) relación con algo en el mundo objetivo: ésta relación posibilita la verdad de los enunciados.
- b) con algo en el mundo social: implica la totalidad de las relaciones interpersonales reguladas legítimamente.
- c) con algo en el mundo subjetivo: refiere a las vivencias particulares de los hablantes, al ser propias éste tiene un acceso privilegiado a ellas. Los referentes de los actos de habla se presentan al hablante como algo objetivo, algo normativo o algo subjetivo⁶⁰.

Estos tres mundos se convierten en las estructuras principales del mundo de la vida que “fijan las formas de intersubjetividad del mundo posible” (Habermas, 2002a: 179), pero, ¿cómo logran eso tales estructuras?

Al mundo objetivo corresponden una serie de preceptos culturales que han de permanecer en el trasfondo de toda interacción, y sobre todo tratándose de una interacción lingüística que esté dirigida al entendimiento.

Al mundo social corresponden todas aquellas regulaciones legítimas para la interacción, junto con ello todos aquellos grupos solidarios de la sociedad.

Al mundo subjetivo corresponden todas aquellas manifestaciones de la personalidad entendidas como procesos de socialización y aprendizaje por parte de los individuos⁶¹.

Estas estructuras que conforman el mundo de la vida son reproducidas por la misma acción social, por ello es conveniente para Habermas entender la sociedad no sólo como acción

⁶⁰ Cfr. (Habermas, 2002a: 171)

⁶¹ Habermas ofrece una definición de cada una de éstas estructuras en el *Segundo Interludio* de *Teoría de la Acción Comunicativa* (2º tomo: 196), y en el artículo *Acciones, actos de habla interacciones lingüísticamente mediadas y mundo de la vida* en *Pensamiento Postmetafísico* (Habermas, 1990: 99).

social, sino también como *sistema*; esto es, que las estructuras que son la cultura, la sociedad y la personalidad, se convierten también, en un sistema de delimitación de facultades y de funciones en la sociedad; esto delimita también la manera en que los saberes de fondo penetran la acción social y se convierten en aquellos procesos de reproducción del propio mundo de la vida:

Cabe representarse los componentes del mundo de la vida, a saber: los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad, como condensaciones y sedimentos de tales procesos de *entendimiento*, de *coordinación de la acción* y de *socialización*, que discurren a través del medio que representa la acción comunicativa... Por las vías que representan los procesos de interpretación, éste se consolida en forma de patrones de interpretación que pueden transmitirse; se adensa en la red de interacción de los grupos sociales generando valores y normas, y por la vía de procesos de socialización se transforma en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades. La red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico de los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad. (Habermas, 1990: 99)

La justificación del uso del concepto de mundo de la vida se da por la idea de que el orden social se puede establecer a partir de procesos de formación de consenso que se ha de lograr como un acuerdo comunicativo que depende de tomas de postura de afirmación o negación frente a pretensiones de validez susceptibles de crítica.

En todo acuerdo comunicativo existe la posibilidad de una doble contingencia, es decir, que se tome una postura de aceptación o no aceptación ante un acto de habla, ésta contingencia debe ser absorbida por el proceso de interacción, si pensamos en la acción comunicativa, entonces se manifiesta como el riesgo de disentimiento entre actores que genera por una parte nuevas experiencias del mundo que son el contrapeso de lo que vemos como familiar, es decir de lo establecido que juega el papel de trasfondo para la acción comunicativa, esto da como resultado el quiebre de la rutina de lo dado por sentado y asegura contingencia.

Para Husserl, el mundo de la vida es ese lugar de lo inmediatamente familiar y que se da por sentado incuestionablemente. La manera en que Habermas retoma el concepto es como el ámbito en que la acción comunicativa se inserta y que le provee de la cobertura de ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disentimiento. Además, es el *trasfondo* cultural que posibilita las acciones lingüísticamente mediadas porque en su interior guarda el lenguaje, las formas de vida y los presupuestos sociales que los actores han de conocer y aceptar para la buena ventura de una acción orientada al entendimiento.

3.3 La teoría crítica de la sociedad con carácter intersubjetivo de Habermas.

Con base en la acción comunicativa, Habermas desarrolla una teoría crítica de la sociedad con carácter intersubjetivo. Ya hemos visto como funcionan los conceptos de *actos de habla* y *mundo de la vida* en ella. Lo que Habermas resuelve en gran medida con ellos es la relación entre teoría y práctica. Los conceptos normativos que han de funcionar al interior de una sociedad no son impuestos desde fuera, como en el caso de las sociedades del capitalismo tardío, donde la ciencia y la técnica crean un marco institucional a partir del desarrollo de los subsistemas de producción social.

La teoría de la acción comunicativa pone las bases intersubjetivas para que ese sistema de valores se genere desde dentro de la sociedad misma. Es evidente que una racionalidad con vista a fines o instrumental sigue siendo necesaria para la sociedad, no obstante, se elimina la creencia (mantenida por los contextos de la tradición marxista) de que pueden crear un sistema institucional dirigido a la emancipación. Por lo tanto, con la teoría de la acción comunicativa, Habermas ha resarcido el déficit de normatividad que resultaba de las críticas de Horkheimer y Adorno a la racionalidad subjetiva. Esto se ha interpretado como un escalón para la Teoría Crítica, no obstante, consideramos que el valor verdadero de la aportación habermasiana es acrecentar las posibilidades para una teoría crítica de la sociedad dirigida a la política.

La acción comunicativa crea una base de normas y valores intersubjetivos, que al hacerse vigentes sin dominación crean una aceptación bien internalizada en los individuos sociales. En el capítulo anterior cerrábamos con una digresión sobre la propuesta de utilizar el principio: *volenti non fit in iura* como fundamento del orden social. La normatividad que se valida y hace vigente por medio de una acción comunicativa y la racionalidad intersubjetiva que ella exige es una buena estrategia para actualizar ese principio en la sociedad.

Por medio de una participación política de los individuos de la sociedad, se crean las normas que van a determinar el marco institucional de la sociedad. El significado de esas normas se logra del mismo modo en que se logran los significados de las palabras en la teoría de los actos de habla, es decir, a partir de su uso en la sociedad. La política puede volver a ocuparse de las cuestiones prácticas y no ya sólo de cuestiones técnicas.

El proyecto de Habermas ha consistido en construir, con base en una distinción entre *intereses del conocimiento* una teoría de la sociedad que da cuenta del conflicto entre sociedad e individuo por una parte, y entre racionalidad teórica y racionalidad práctica.

La ciencia y la técnica obedecen a una línea del desarrollo humano que parte de una racionalidad puramente teórica, con perspectiva de observador, que tiene que ver directamente con la posibilidad de la humanidad de transformar y dominar la naturaleza. De tal modo, los seres humanos, por medio de su *trabajo* formulan una serie de conocimientos cuyo fin es manipular técnicamente a la naturaleza. El saber técnico no es sino la concretización y el desarrollo de los dones dados por Prometeo a los hombres, el fuego y el saber artesanal potencializados a la escala del desarrollo humano en toda su historia. Pero Habermas, igual que Protágoras, nos hace ver que no es suficiente esa línea del desarrollo humano para considerar acabado el proceso de la civilización.

Por ello echa mano de la racionalidad práctica para corresponder a ese déficit. Tal forma de racionalidad se construye por medio de la *interacción intersubjetiva* de los seres humanos construyendo por medio suyo una serie de normas y valores que regirán a la sociedad. Este tipo de conocimiento se configura con un *interés práctico* y delimita otra línea del desarrollo humano en sentido moral y político.

Sólo a partir de la configuración de esas dos líneas del desarrollo humano podemos considerar la civilización como un proceso bien redondeado, es decir, como un proceso que sea posible de verificar en todos los planos del interés humano.

En el inicio de ésta sección apuntábamos que la *teoría crítica de la sociedad* de Habermas se dirige a solucionar la pregunta de: cómo reconstituir una racionalidad comunicativa que apoyara la formación de valores y normas sociales sin acudir a lineamientos de la racionalidad objetiva como explicaciones mítico-religiosas del mundo. Ahora, luego de haber expuesto los conceptos que sustentan la *teoría de la acción comunicativa*, podemos afirmar que la sociedad guarda en sí la posibilidad de construir desde dentro suyo, con base en la interacción mediada por el lenguaje, todas esas normas y valores necesarios para la sociedad a partir del acuerdo comunicativo, lo cual los legitima desde su origen en una racionalidad práctica-intersubjetiva.

Lo que constituye la diferencia entre las posiciones de la teoría crítica de Horkheimer y Adorno y la de Habermas, es que los primeros dieron cuenta de una racionalidad técnica que funcionaba en la sociedad legitimando no sólo una forma de progreso, sino también criterios valorativos bajo los que se ordenaba la sociedad misma, lo cual interpretaron por una parte

como una racionalidad instrumental y por otro lado como una racionalidad dominadora del individuo social. En cambio, la teoría crítica de Habermas da cuenta de esa racionalidad técnica, pero logra ver su cara positiva como una línea de desarrollo de la humanidad que ha de complementarse con una racionalidad práctica-intersubjetiva que se constituye como una acción comunicativa que tiene como fin lograr, por medio del acuerdo comunicativo, la constitución de normas y valores desde dentro de la experiencia y la práctica social.

Así Habermas constituye su teoría crítica de la sociedad a partir de dos dimensiones: una técnica y una social⁶². Con esto asume en la primera de las dimensiones el concepto de *trabajo* que ya habían usado Horkheimer y Adorno, e introduce el concepto de *interacción* como una dimensión social intersubjetiva. Ese es precisamente el punto de su trabajo que nos interesa para ésta investigación, pues a partir de esa dimensión se abre la posibilidad de una racionalidad práctica-política y práctico-moral. Ésta nos permitirá plantear al concepto de *reconocimiento* de tintes hegelianos que construye Axel Honneth, como fundamento práctico-crítico de la sociedad.

Con la teoría de la acción comunicativa, Habermas nos ha permitido verificar cómo es posible que en las interacciones sociales mismas se generen los parámetros normativos que la dirijan, no obstante, hace falta aún el proceso por medio del cual esos valores llegan a institucionalizarse y convertirse en parte de un sistema de garantías activas en el mundo social. Con ello la teoría crítica salta de la simple perspectiva teórica de análisis de las patologías sociales, hacia un enfoque práctico de actualización de las normas de derecho que funcionan en la sociedad. Se dirige hacia una teoría crítica de la política.

El concepto de *reconocimiento* que Axel Honneth desarrolla a partir de la filosofía temprana de Hegel y de la psicología social de George Herbert Mead permite dar ese enfoque práctico a la teoría crítica de la sociedad. Explica cómo a partir de la búsqueda de ciertas formas de reconocimiento social, las normas y los acuerdos que se generan en las interacciones toman lugar en una lucha por posicionarse como parte de un sistema institucional de derecho. El siguiente capítulo nos dará oportunidad de mostrar dicha cuestión más a fondo.

⁶² La propuesta de entender la teoría crítica de la sociedad de Habermas a partir de ésta señalada bidimensionalidad la tomamos de la obra de Enrique M. Ureña: *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos, Madrid, 1998.

Capítulo 4. La teoría del Reconocimiento como principio de racionalidad práctica para una teoría crítica de la política.

Nos acercamos al final de ésta investigación, antes de continuar hagamos una breve recapitulación de nuestra argumentación. En primer lugar mostramos aquellas formas de racionalidad sobre las que transitamos por todo el escrito, abordamos la problemática de la Teoría Crítica y mostramos la insuficiencia normativa que resultaba de los primeros intentos de Horkheimer y Adorno, los motivos de dicha problemática radican precisamente en la racionalidad que adoptan nuestros autores. No es sino hasta el trabajo de Habermas que se revaloriza la razón intersubjetiva como el origen de una teoría crítica de la sociedad que genera en sí misma, por medio de sus experiencias y formas de vida, sus propios valores y normas. No obstante dicho progreso, para enfilarnos hacia una teoría crítica de la política es preciso actualizar una dimensión práctica que complemente la perspectiva teórica puesta en el plano de nuestra problemática por Habermas. Para ello es que introducimos el concepto de *reconocimiento* de Honneth. Este concepto permite situar la dimensión práctica de la política en aquellos reclamos de injusticia en que se convierten las manifestaciones por el reconocimiento de derechos. Proponemos como una posible tesis a desarrollar más adelante, que por medio de la teoría del reconocimiento es posible modificar el aspecto fáctico de la teoría del derecho planteada por Habermas.

En la siguiente sección mostramos cómo es posible cumplir con dicha actualización práctica de la política por medio del concepto de reconocimiento.

4.1 La Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth.

Axel Honneth, recupera el sentido de *crítica* de Horkheimer al afirmar que ésta obtiene su punto de sostén en las percepciones de injusticia y en su carácter inmanente a la sociedad. El *no reconocimiento* de ciertas condiciones sociales que garanticen la autorrealización de cada individuo en la sociedad es lo que resulta en un sentimiento de *desprecio* o *agravio moral*. El hecho de que existen dichos sentimientos de desprecio es indicador de una cierta irracionalidad social que exige la recreación de los parámetros normativos sobre los que se sostiene el orden social.

Para caer en cuenta de cuáles son y cómo se construyen dichos parámetros normativos es necesaria la teoría de la acción comunicativa que ya revisamos con Habermas en el Capítulo anterior; no obstante, la cuestión práctica de modificación de esos parámetros sólo se logra por medio de la interpretación crítica de la situación social y el reclamo de injusticia que se genera por medio de la exigencia de reconocimiento de ciertos derechos o beneficios sociales individuales y colectivos. Para ello es que sirve la *teoría del reconocimiento* de Honneth. Mientras la acción comunicativa funciona como aquella racionalidad intersubjetiva a partir de la cual se genera el sistema de valores y normas que ordenan la sociedad, la teoría del reconocimiento indica las deficiencias y vacíos de dicho sistema para motivar una constante modificación que satisfaga las necesidades sociales.

El sentido que podemos dar a la teoría del reconocimiento de Honneth en ésta investigación es el de actualizar el aspecto crítico para una Teoría Crítica de la Política, ya antes hemos mencionado que la Teoría Crítica nos obliga a mantener una perspectiva pasiva de observador junto a una actitud crítica de participante. Éste segundo aspecto es el que construimos con el concepto de *reconocimiento*.

La racionalidad intersubjetiva que promueve la acción comunicativa de Habermas nos da la oportunidad de mirar teóricamente los parámetros normativos sobre los que se construye el orden social. La *lucha por el reconocimiento* que plantea Honneth propone una revisión crítica constante sobre aquellos parámetros normativos, es por ello que posibilita la actitud práctica que exige una teoría crítica de la política. Con ello además se plantea una racionalidad práctica-intersubjetiva que distingue este modelo de aquellos modelos políticos que tienen como fundamento una racionalidad subjetiva, es decir, que persigue un fin determinado como la autoconservación.

La lucha por el reconocimiento implica una actitud práctica-crítica capaz de generar, a partir de la interpretación de las condiciones de injusticia sociales o de los sentimientos de desprecio, una lucha basada en el acuerdo de la necesidad de reformar el orden de cosas existente en el plano social y político. El medio por el que se ha de acceder a dicha reforma es el Derecho. La tesis principal de Honneth es que “los procesos del cambio social deben explicarse en referencia a pretensiones normativas, estructuralmente depositadas en la relación del reconocimiento recíproco” (Honneth, 1997: 8). Basados en ello, nosotros queremos sostener que también los cambios jurídicos son susceptibles de ser modificados a partir de esas mismas pretensiones normativas, dicha normatividad toma forma en el entorno de las prácticas sociales que están mediadas comunicativamente, por ello se conforman en la sociedad misma. Para ello

sería necesario reactivar el valor de la Sociedad Civil a la manera de la *Filosofía del Derecho* de Hegel, haciendo de la acción social una participación ciudadana que provea un ámbito práctico para el Derecho. Así éste no se conformará descendentemente desde el Estado hacia la sociedad, sino, ascendentemente, desde la sociedad misma hacia el Estado, proveyendo de ese modo, el necesario reconocimiento jurídico para aquellos que han de seguir las prescripciones jurídicas y haciendo del ámbito de la sociedad civil un ámbito político.

El concepto de reconocimiento tiene su origen en los textos hegelianos del periodo de Jena. Para la interpretación que Honneth hace de Hegel es muy importante el trabajo de Habermas: *Trabajo e Interacción*. En el mencionado texto, además de la idea de reconocimiento, puede verse cómo Hegel fue uno de los primeros en preguntarse por la *intersubjetividad*: la relación sujeto-sujeto como base del orden social, y de las determinaciones de ese orden. Veremos que el centro de las relaciones entre los sujetos es el lenguaje, Hegel cae en cuenta de ello y, en la interpretación que hace Habermas de los *Escritos del periodo de Jena* hay una excelente guía para dilucidar éste problema.

La tesis fuerte de Habermas es que en la formación del espíritu, que podemos interpretar a grandes rasgos como la cultura, hay tres interacciones básicas y determinantes: el lenguaje, el trabajo y la relación ética de la familia⁶³.

Para iniciar hemos de poner distancia entre el concepto de subjetividad que se venía tratando en el Idealismo Alemán hasta antes de Hegel. Desde Kant hasta Fichte, el sujeto era una unidad epistemológica que se refería a sí misma. La determinación del yo se encontraba en la propia autorreflexión, “la autoexperiencia del sujeto cognoscente, que abstrae de todos los posibles objetos del mundo, y que se vuelve sobre sí mismo como objeto único” (Habermas, 1984: 14). Ésta breve explicación nos permite notar la diferencia con la reflexión hegeliana sobre la consciencia y la subjetividad.

Para Hegel la determinación del sujeto no depende de sí mismo, sino de la interacción mediada lingüísticamente con otro sujeto. La autoconsciencia no se conforma por la relación de un sujeto consigo mismo, sino por la relación efectiva de un sujeto con otro sujeto. Por medio de ésta aprende a verse con los ojos de otro sujeto, por ello, para Hegel, la experiencia de la autoconsciencia no es originaria, es una relación complementaria de los sujetos que se conocen.

⁶³ Cfr. *Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena*. En Habermas, Jürgen. (1984) *Ciencia y técnica como ideología*. Tecnos, Madrid.

Con ésta diferenciación podemos dar cuenta del surgimiento de la perspectiva de la tercera persona, no es más la experiencia del sujeto la que lo determina a sí mismo, sino la necesaria perspectiva del otro. Con esto empieza a tomar forma la relación de reconocimiento que existe entre los sujetos. A partir de ésta perspectiva *del otro* toman sentido valores como el pudor o sentido moral mencionado en el mito de Prometeo. Podemos decir que éstos son valores intersubjetivos, dependen de la relación directa entre sujetos, o lo que es lo mismo, de la consciencia de la tercera persona y de lo que esa presencia significa para las determinaciones del sujeto. En la narración mítica de Protágoras, la presencia de la tercera persona toma un lugar preponderante para la construcción de la moral y de la política, sólo a partir de ella es posible generar las condiciones sociales para implantar valores como la moral y la justicia. En la reflexión de Hegel el sentido es similar. El reconocimiento entre sujetos se da por la necesaria interacción entre ellos y de ahí derivarán las condiciones para la formación de valores susceptibles de ser institucionalizados.

En ésta relación el lenguaje es de suma importancia, forma parte de las determinaciones culturales que sirven de terreno fértil a la relación entre sujetos, es el medio por el que un yo se comunica con otro yo, y se conforman uno y otro como tales de forma recíproca. Esa reciprocidad significa la importancia mayor de la interacción entre sujetos, a partir de ella es que se conforma lo que hemos llamado intersubjetividad, Hegel no utiliza en sí éste concepto, pero su significado proviene del valor que tiene la comunicación lingüística en la relación de reciprocidad entre sujetos.

El yo tiene un carácter abstracto, en tanto que *todo particular* es un yo, y por tanto puede identificarse con sus propias determinaciones; pero éstas sólo pueden reconocerse *en la unidad de lo universal*, es decir, en la relación con otro yo. La mediación como hemos visto es el lenguaje. Por ello, para Hegel, el yo es siempre *identidad de lo universal y lo particular*. Es universal pues todo particular puede identificarse bajo la categoría del yo, pero es particular pues en esa identificación está incluida siempre la relación y el reconocimiento de las diferencias entre los individuos, diferencia que sólo se hace patente en la interacción entre ellos. Ésta intrincada consideración hegeliana del yo implica la determinación más importante para el concepto de reconocimiento que se va a configurar en los escritos de Jena.

Ésta idea del yo determina también la idea de Espíritu de Hegel, que además se adapta impresionantemente a la idea del lenguaje y de acción comunicativa que desarrollamos antes con Habermas, las relaciones de determinación de los sujetos se anclan en una serie de reglas del lenguaje que se conforman a partir de su uso, y que en último sentido generan normas entre

los sujetos y les permiten identificarse entre ellos como parte de una sociedad, además, tras ellas se juegan formas de vida que generan un soporte cultural para las relaciones interpersonales:

Espíritu es la comunicación de los particulares en el medio de una universalidad que se comporta como lo hace la gramática de un lenguaje con respecto a los individuos que lo hablan o como un sistema de normas con los individuos agentes, y que no subraya el momento de la universalidad frente a la individualidad, sino que permite la peculiar conexión que se da entre ambas. (Habermas, 1984: 17)

Este concepto de Espíritu es el que permite la relación de reconocimiento recíproco, pues en él pueden los sujetos identificarse con otros sujetos y al mismo tiempo reconocerse como particulares, como no idénticos.

El sentido de la intersubjetividad es la posibilidad de relacionarse recíprocamente los sujetos para determinarse a sí mismos. No obstante ésta relación no está libre de violencia, al contrario, el sentido de *lucha por el reconocimiento* que Hegel le da es porque guarda en sí un conflicto, por lo tanto la relación intersubjetiva implica el restablecimiento de la relación por la vía no conflictiva, y de nuevo el lenguaje es la mediación para ello.

En esa lucha por el reconocimiento se guarda uno de los rasgos más importantes de la construcción hegeliana del yo: que ésta se determina a partir de una consciencia práctica y no más a partir de la pura perspectiva teórica. Por ello podemos afirmar que a partir del reconocimiento se conforma una racionalidad práctica intersubjetiva. El contexto de interacción mediado por el lenguaje en el que se determinan los sujetos implica tener siempre presente el concepto de autonomía. Considerar *sujeto* a un yo en la relación de reconocimiento significa considerarlo *autónomo* en el sentido moral y ético.

Hagamos una breve conceptualización de las tres categorías dialécticas que conforman el proceso de formación del espíritu. Iniciemos con el lenguaje.

a) El papel del lenguaje en la teoría del reconocimiento.

En un primer momento el lenguaje no abarca todas las interacciones de comunicación entre los sujetos. Para la formación del Espíritu es importante en tanto que uso de símbolos y formación de memoria. La práctica humana de poner nombres implica el inicio de la actividad del Espíritu, es decir, un primer momento de civilización por la cual se abre una brecha entre la consciencia

humana y la naturaleza. La memoria implica el establecimiento de esa actividad como convencional para la humanidad.⁶⁴

El nombre, como símbolo, es la representación de la exterioridad como otro; otro sujeto u otro objeto de la naturaleza. Cuando se nombran las cosas del mundo se construye el Espíritu en tanto que se construye una diferenciación entre la consciencia y *lo otro* que representan los objetos del mundo, tanto como el resto de los sujetos del mundo. Con ello se logra artificialmente el lenguaje, como una construcción que la consciencia se da a sí misma. El lenguaje es el resultado de la actividad humana, de la consciencia, por lo tanto es el primer fruto de la racionalidad práctica intersubjetiva y representa “la primera categoría bajo la que el espíritu es pensado no como algo interior, sino como un medio que no está ni dentro ni fuera. El espíritu es aquí logos de un mundo y no autorreflexión de una consciencia solitaria” (Habermas, 1984: 28).

Pero en esa exteriorización de las cosas del mundo, en esa escisión, la cosa mantiene algo del yo, pues éste lo hace suyo; pero al mismo tiempo sufre una conversión en signo, y esa significación es lo que se mantiene como parte del Espíritu. Las dos actividades son llevadas a cabo por el sujeto, pero de ellas obtiene resultados diferentes: de la primera la sola separación entre su yo y la cosa, de la segunda el lenguaje, una serie de signos con significado que son artificiales. Éste segundo resultado es lo que aporta a la construcción del Espíritu, a la construcción del lenguaje.

El Espíritu se relaciona consigo mismo; dice al burro: eres algo interno y eso interno es yo; y tu ser es un sonido que he encontrado arbitrariamente. “Burro” es un sonido totalmente distinto del ser sensible mismo; en tanto en cuanto vemos **al burro**, lo tocamos u oímos, nosotros somos él mismo, inmediatamente unos con él, **es algo** lleno; pero al retirarse a **su valor de** nombre es algo espiritual, completamente distinto. (*Rph*, 157)

Por esto podemos decir que el espíritu es una manifestación de la cultura, el lenguaje es producto de una racionalidad práctica que genera los símbolos que imponen un orden en el mundo, pero que al mismo tiempo significan, como símbolos, la disolución de los objetos del mundo en una reflexión que marca la distancia entre el sujeto y la naturaleza.

⁶⁴ “Hasta ahora el **yo** es interioridad inmediata, pero tiene que acceder a la existencia, hacerse objeto, esa interioridad tiene que invertirse haciéndose externa: vuelta a ser. Esto es el *lenguaje* como la *fuerza de poner nombre*.” (*RPh*, 156)

Por ello también el lenguaje es la mediación de la relación entre sujetos, por medio de la actividad entre sujetos se construye una relación que les permite identificarse como sujetos y determinarse por medio del reconocimiento de ésta identificación y de sus diferencias como sujetos autónomos. El lenguaje implica una relación *dialéctica* entre sujetos y entre estos y las cosas del mundo, lo que resulta de tal relación es la determinación de ellos mismos y el uso de símbolos como imposición de un orden cultural sobre la naturaleza⁶⁵.

No obstante la importancia que tiene el lenguaje para la conformación de la racionalidad comunicativa y que Habermas resalta del modo en que recién hemos revisado, para Hegel son también importantes los procesos de formación de la sociedad. Para nuestra investigación es igual de importante revisar dicho aspecto de la teoría de Hegel, la haremos a partir de lo escrito por Honneth.

Honneth se siente atraído por la importancia que Hegel confiere a la intersubjetividad dentro de los parámetros de la formación de la sociedad. La Filosofía Clásica Griega, en especial Platón y Aristóteles, permitió ver a Hegel el sentido de las interacciones sociales en la conformación de valores, no obstante, hemos de tener siempre presente que el referir a sociedades tradicionales, como la griega clásica, implica referir también a valores sustentados en una racionalidad objetiva. El otro punto nodal en ésta etapa del pensamiento hegeliano es la economía inglesa, en ella, la participación de los sujetos en la organización social se veía obligada a realizarse a partir de la mediación de la libertad negativa proporcionada por el derecho formal. Ello significa que un sujeto sólo forma parte de la interacción mercantil, cuando por medio de las facultades que le otorga el derecho sobre su propiedad puede intercambiarla o buscar generar mayores beneficios para sí a partir de ella.

Estas dos influencias permiten a Hegel caer en cuenta de que una teoría de la sociedad precisaba de una “superación de los errores atomísticos a que estaba encadenada toda la tradición del derecho natural” (Honneth, 1997: 21). Por ello se lanza en su artículo *Sobre las maneras de tratar el Derecho natural* contra la importancia que otorga, tanto en su aspecto formal como en el empirista, a la categoría de lo singular. El problema que Hegel ve en ésta situación del Derecho natural, es que la comunidad se mira como una unidad de hombres

⁶⁵ “De ésta forma el lenguaje es la primera categoría bajo la que el espíritu es pensado no como algo interior, sino como un medio que no está ni dentro ni fuera. El espíritu es aquí logos de un mundo y no autorreflexión de una consciencia solitaria. (Habermas, 1984: 28)

aislados, un *macrosujeto* abstracto dentro del cual sus partes conformantes viven sin ninguna conexión presupuesta.

La manera en que Hegel busca paliar ésta complicación es acudiendo al modelo de la *polis griega*. En las ciudades-estado griegas, él identifica que los hombres viven bajo un principio de comunidad a partir del cual pueden dar cuenta de una “expresión intersubjetiva de su respectiva particularidad” (Honneth, 1997: 23).

A partir de ahí, Hegel ve la necesidad de introducir el concepto de la *unidad viva*, lo cual es una manifestación de la libertad general sólo a partir de la individual, no es posible pensar en la libertad general sin el cumplimiento de la libertad de todos los miembros de la sociedad. Con ello logra dar un concepto de *libertad ampliada* que se extiende al cumplimiento de todas las libertades individuales como condición de la vigencia de un orden social.

Ello nos lleva al concepto de *costumbres* como fundamento de esa idea amplia de libertad. No son las leyes institucionalizadas en el Estado, ni tampoco las convicciones singulares las que lo sostienen, sino las interacciones intersubjetivas que se generan en la sociedad y que crean, en la práctica, las normas que han de verse expresadas en el derecho. Son las formas de vida que expresadas por medio del lenguaje, Habermas y antes Wittgenstein, exaltan como fundamento de una racionalidad práctica en la sociedad, en éste caso de una racionalidad intersubjetiva que nos servirá de base para una teoría crítica de la política.

Las costumbres toman el lugar del lazo ético que mantiene la libertad ampliada en la sociedad, y por tanto, la validez y vigencia del sistema de ordenamientos que es el derecho. Si hacemos abstracción, hasta éste momento hemos escalado hasta el nivel en que la narración de Prometeo en que Zeus envía a los humanos la justicia y el pudor para que logren la convivencia social. Hegel piensa, por medio del concepto de *costumbres*, en el modo en que esos valores se extienden en la sociedad y comienzan a heredarse por generaciones. No obstante, nosotros hemos de cuidarnos de caer en la simplificación de pensar que con éste proceso basta para la conformación de una racionalidad intersubjetiva. Al contrario éste es un nivel de fondo para nuestro fin. Hegel confió demasiado en la comunidad antigua, ya hemos llamado la atención acerca del problema de ello: encerrarnos en un ámbito de normas que provienen de la racionalidad objetiva, de conceptos valorativos que tomen sustento de una interpretación del mundo que identifique ideas mitológicas con valores racionales.

Lo que Honneth resalta de ésta temática hegeliana es que la construcción de la sociedad ya no se contempla desde la perspectiva de ningunas de las dos formas de derecho natural que antes ha criticado: ni desde la perspectiva de un contrato social, ni tampoco desde

presupuesto de una racionalidad práctica que parta de supuestos atomistas. La conformación de la sociedad está para Hegel en interacciones muy amplias en las que se establecen los valores que regulan la vida social misma. Éste es el enfoque que interesa a Honneth y a nosotros en ésta investigación. A partir de ésta interpretación podemos distinguir las formas de reconocimiento que Hegel desarrolla tanto en *Sistema de la Eticidad* como en *Filosofía Real*.

Como dijimos antes, lo que explica éste nivel de la argumentación es cómo de dispersan las formas de vida convertidas en valores que generan cierto orden social, Hegel no está buscando la génesis de dicho orden, sino “la reconstrucción y la ampliación de las formas germinales de la comunidad social en relaciones de interacción más globales” (Honneth, 1997: 25). Una teoría crítica de la sociedad y de la política como la que buscamos sustentar, tampoco busca esos procesos de nacimiento de la sociedad, sino las formas en que el orden social se reproduce y que devienen en expresión de una racionalidad que genera ámbitos de justicia o de injusticia en la sociedad.

Con base en ello se va construyendo el sentido del concepto de *reconocimiento* que Hegel busca generar. En las interacciones sociales que él exalta como medio de reproducción de la sociedad y de los valores sociales se tiene que guardar siempre la “la existencia de la diferencia” ello es lo que permite a la eticidad salir de su estado natural, es decir, generarse a partir de la intersubjetividad. Es un proceso similar al de la conjunción de la libertad general con la particular. Lo que tiene que potencializarse con el reconocimiento es la *universalización conflictiva de las potencias morales*. La conservación de la diferencia implica que podamos reconocer que las formaciones sociales no son una simple unidad de individuos atomizados, sino la interrelación de individuos que deben poder mirar su libertad particular en la libertad general, ello es expresión de su participación de las costumbres que son el lazo ético que los mantiene unidos en la sociedad misma. Veremos que ese reconocimiento se dará en tres aspectos, tanto para Hegel, como en la manera en que Honneth lo retoma.

Comenzaremos señalando que Hegel mira las relaciones de reconocimiento recíproco en las interacciones comunicativas de las sociedades, ésta idea le viene en parte de Fichte, quien, a decir de Honneth, ya lo veía así:

En su escrito sobre los *Fundamentos del derecho natural*, Fichte había conceptualizado el reconocimiento como una interacción entre individuos que estaba en la base de sus relaciones jurídicas: en la recíproca disposición a un obrar libre y en la delimitación de la propia esfera de acción a favor del otro, se conforma entre los sujetos la conciencia común, que consigue validez objetiva en las relaciones jurídicas. (Honneth, 1997: 27)

El ámbito comunicativo es en el que se desarrollan las interacciones que se señalan arriba, sólo en esa esfera del actuar humano las interrelaciones entre sujetos cumplen las características que Fichte señala, Hegel lo sabe y se basa en dicho tipo de relaciones para fundar su teoría de la sociedad. En lugar de partir de una *lucha de todos contra todos* al estilo de Hobbes, parte de ciertas formas elementales de reconocimiento a las que llama *eticidad natural* (Honneth, 1997: 29). Cuando estas relaciones de reconocimiento es violado, entonces se genera un *delito*, que origina una cierta integración social que puede tomarse como una primera fuente de comunidad. Así lo muestra Hegel en el *Sistema de la Eticidad*. El delito constituye una suerte de *acto destructivo* que se convierte en una lucha social interna resultante de las *perturbaciones a la vida social*. En este nivel, el delito es indicador de la existencia de un sentimiento de no reconocimiento a algunos miembros de la sociedad como parte del sistema comunitario.

b) Derecho, Amor y Solidaridad: las formas del reconocimiento.

Honneth va a rescatar un de los conceptos principales de la teoría del reconocimiento de Hegel: la autodiferenciación, ésta es una capacidad del Espíritu por la cual puede llegar a ser “en sí al mismo tiempo lo otro de sí mismo” (Honneth, 1997:45). Por medio de este concepto introduce la *Filosofía Real* como parte de la formación del sistema hegeliano. De dicho sistema se derivan tres formas del Espíritu:

- Espíritu Subjetivo: consiste en una relación del sujeto individual consigo mismo.
- Espíritu Real: relaciones institucionales de los sujetos entre sí.
- Espíritu Absoluto: relaciones reflexivas de los sujetos con el mundo.

Estas tres formas del Espíritu son indicadores de las formas de reconocimiento que Hegel va a desarrollar. La lucha por el reconocimiento se sitúa en el primer nivel, en el Espíritu Subjetivo, éste consiste en un modelo social a partir del cual se impulsa el desarrollo de una comunidad ética. Este nivel del Espíritu constituye además el entorno práctico de la sociedad:

...el espíritu subjetivo, en el cumplimiento del trabajo, sólo puede reconocerse en tanto que una «cosa» activa, es decir, como un ser que sólo logra la capacidad de actuar por su adaptación a la causalidad natural, esa experiencia no basta para llegar a una conciencia de sí en tanto que persona jurídica: pues semejante entendimiento de sí presupondría aprender a concebirse como ente intersubjetivo, que existe entre personas con pretensiones concurrentes. (Honneth, 1997:50)

Este aspecto práctico permite al individuo, a la consciencia individual, constituirse en el Derecho dentro del proceso de formación del espíritu y en ello radica una primera forma de reconocimiento recíproco.

Un segundo modo de reconocimiento surge de las relaciones sexuales a partir de un *saberse-en-el-otro* (sich-im-andere-Wissen). Hegel propone una caracterización de la mujer, por cierto acusada de misógina, que le confiere la *astucia* (List) como principal rasgo característico. En contraparte confiere al hombre la *voluntad* (Wille) y marca una separación radical de estas características poniéndolas como extremos contrarios de las formas de realización. En la actividad humana, cuando se da una sustitución de la herramienta por la máquina, entonces la racionalidad subjetiva toma preeminencia, adaptar las fuerzas de la naturaleza a la construcción de un mundo desnaturalizado. No obstante, la astucia consiste en una capacidad puramente femenina de “hacer que el otro se comprometa en el propio hacer” (Honneth, 1997: 51). Con esto Hegel introduce las relaciones sexuales en el proceso de formación del espíritu subjetivo, por la interacción sexual entre hombre y mujer, entre voluntad y astucia, se constituye la consciencia de sí de una persona jurídica. En ello consistirá ésta segunda forma de reconocimiento:

Lo específico en cuanto al contenido de experiencia que la relación sexual tiene respecto de la actividad instrumental, Hegel lo ve justamente con la reciprocidad de un *saberse-en-el-otro*; en la relación de interacción sexual los dos sujetos pueden reconocerse en su pareja, porque recíprocamente desean el deseo del otro. (Honneth, 1997: 51)

Una de las consecuencias de la idea anterior es que el desarrollo de la identidad personal se liga al presupuesto de ciertos actos de reconocimiento por parte de otros sujetos. Aquí vuelve a tomar importancia la comunicación, pues, en los procesos comunicativos se da una experimentación del otro como una persona que se conoce desde sí misma.

El reconocimiento del otro en las interacciones como una persona determinada, es condición para el reconocimiento del propio yo; en ese proceso, el yo concede a su *alter*, las facultades que en él mismo quiere ver reconocidas.

Hegel lleva esta idea hasta la relación amorosa, pasa por la relación amorosa como una muestra de *eticidad* que se genera en el matrimonio y se consolida en las relaciones familiares, aquí es donde se sitúa en sí la segunda forma de reconocimiento: el amor.

Dentro de las relaciones familiares se depositan las condiciones para la constitución de una persona jurídica, ya que al interior de la familia el espíritu subjetivo no está sacudido por conflictos que lo obliguen a reflexionar acerca de las normas que ordenan la sociedad.

La solidaridad es una tercera forma de reconocimiento. Se constituye como una suerte de respeto social, que lo primero que reconoce es la propia falibilidad, es decir, dentro del contexto de la *lucha de todos contra todos*, la posibilidad de morir es una posibilidad que me afirma quien está frente a mí, y que es quien tiene la posibilidad de arrancarme la vida. De manera que para evitar esta situación de vulnerabilidad se genera un respeto social que tiene como resultado la cooperación social con base en una solidaridad.

c) La materialización de los procesos de reconocimiento.

Honneth precisa de realizar una materialización de las formas de reconocimiento para actualizarlos en la formación concreta de la sociedad. Las tres tesis de la teoría social de Hegel se comprueban empíricamente en la psicología social de Mead.

Lo mismo que Hegel, Mead piensa que la constitución del yo tiene como condición el reconocimiento recíproco. El grado de autonomía que el individuo posee, es indicador, en las sociedades modernas del funcionamiento de formas de reconocimiento, en el proceso de formación social existe una lógica que implica una secuencia de esas formas de reconocimiento que se realiza por medio de una lucha moral. Dicho proceso puede describirse de la siguiente manera:

El proceso de formación de la identidad implica un conflicto intersubjetivo que permite el acceso a un nuevo nivel de socialización, el conflicto se genera por la lucha por el reconocimiento de pretensiones aún no afirmadas de autonomía, en palabras de Honneth, el no reconocer esas pretensiones genera un sentimiento de desprecio que es lo que da origen al conflicto social.

Para Mead el proceso de formación de la identidad no se limita a un proceso subjetivo, tiene implicaciones que se puede rastrear a nivel social. En tanto que se motiva por el sentimiento de desprecio toma un sentido moral, por lo tanto se puede extender al desarrollo moral de la sociedad misma, lo que Mead reconoce como autonomía social.

d) El lugar del concepto de reconocimiento en una Teoría Crítica de la Política.

A partir de las anteriores ideas de Hegel y Mead principalmente, Honneth construye su propia teoría del reconocimiento, ésta tiene un valor moral en tanto que el desprecio o no

reconocimiento implica la negación de las condiciones a partir de las cuales el individuo puede lograr la auto conformación de su propia identidad, de su autonomía y con ello de los medios para su autoconservación.

El amor, el derecho y la autonomía conforman las tres formas de reconocimiento que Honneth propone. El amor responde a una experiencia primigenia de interacción en la constitución de la identidad; el derecho implica un reconocimiento jurídico de respeto a la persona en tanto que se reconoce su autonomía, conlleva una capacidad de responsabilidad moral que se exige a todos los individuos y se dirige al autorespeto; en último lugar la solidaridad se refiere a una comunidad de valores compartidos que corresponde a la valoración social. Busca potencializar las capacidades individuales de cada miembro de la sociedad dirigiéndose a la autoestima.

La teoría del reconocimiento de Honneth nos permite dimensionar el ámbito práctico moral de la sociedad. A partir de ello es posible modificar desde dentro las relaciones valorativas, normativas y al final, por medio de la introducción de las exigencias de reconocimiento de derechos, el sistema jurídico vigente. Al modificar éstas relaciones jurídicas es posible también motivar la reestructuración de las instituciones políticas.

La lucha por el reconocimiento implica el ámbito donde se desarrollan socialmente aquellos valores entregados a la humanidad por Zeus, el sentido moral se reproduce, según la tesis del mismo Protágoras, en las experiencias y formas de vida sociales. Esta es la función dentro de una teoría crítica de la política, la teoría del reconocimiento implica el aspecto práctico crítico de la misma, por medio suyo se genera y reconfigura la moralidad social. y esa es la conclusión a la que buscamos llegar. Una teoría crítica de la política se construye sobre la base de una racionalidad comunicativa, que es al mismo tiempo una racionalidad intersubjetiva que da origen a los valores y normas que ordenan la sociedad. Ella constituye la dimensión teórica que debe conjuntarse con la dimensión práctica moral que motiva la lucha por el reconocimiento.

La lucha por el reconocimiento se convierte en una fuerza moral que motiva los cambios que desarrollan la vida social. Teniéndola como motor del desarrollo moral de la sociedad es posible trasladarla al desarrollo político. Dicha propuesta queda para una continuación de éste trabajo donde abarquemos la teoría del derecho propuesta por Jürgen Habermas en *Facticidad y Validez*.

Conclusiones.

La Teoría Crítica es una tradición filosófica contemporánea que ofrece bastantes prestaciones al análisis de la sociedad. Las formas de racionalidad por las que ha transitado el pensamiento humano exigen encontrar la más adecuada para la política, para su análisis y para motivar su desarrollo, esa ha sido la intención de ésta investigación: poner los fundamentos para generar una teoría crítica de la política, que consideramos nos imponía la primera tarea de ubicar los planos teórico y crítico que componen una teoría crítica, con ello estableceremos la forma de racionalidad para nuestra propuesta.

La revisión que hemos hecho de la Teoría Crítica nos ha permitido dar cuenta de las insuficiencias de la racionalidad objetiva y subjetiva para nuestro propósito, y al mismo tiempo, de echar una mirada al mecanismo a partir del cual se genera la racionalidad intersubjetiva que es a partir de la cual podemos fundamentar la teoría crítica de la política.

La dualidad entre teoría y crítica que nos exigen los términos que buscamos fundamentar los planteamos desde el trabajo de Habermas y de Honneth. De los trabajos de Horkheimer y Adorno mantenemos el sentido de crítica entendido como un reclamo de injusticia.

De nuestro trabajo podemos concluir que a partir de la racionalidad intersubjetiva vista desde dos perspectivas puede fundamentarse una teoría crítica de la política. Por una parte la acción comunicativa proporciona el ámbito teórico desde el cual puede revisarse el surgimiento de aquellos valores y normas que ordenan la sociedad. A ello se suma la perspectiva práctico moral que ofrece la teoría del reconocimiento de Honneth como motor de los cambios que permitirán el desarrollo de las estructuras morales de la sociedad.

La propuesta que dejamos en el aire es que a partir de ese motor podamos también generar un cambio en algunas instituciones sociales como el derecho, en específico siguiendo la teoría propuesta por Habermas en *Facticidad y Validez*.

Ésta investigación es la parte inicial de un proyecto más amplio que continuará en un posterior momento. Por ahora hemos puesto la piedra de toque para dicha idea, hemos clarificado los que consideramos fundamentos racionales para una Teoría Crítica de la Política.

Pretendemos que la racionalidad práctico-intersubjetiva que delimitamos en ésta investigación se convierte en el hilo que conduzca la parte que complete nuestra investigación. Buscamos generar una reflexión de la política a partir de dicho concepto, y desde las ideas del

Derecho presentadas por Habermas en *Facticidad y Validez* y de Reconocimiento planteada por Honneth a lo largo de su obra. Intentaremos mostrar que lo propuesto por Habermas puede convertirse en el aspecto teórico de una reflexión sobre la política, mientras el concepto de reconocimiento se convierta en la parte práctica.

La idea que Honneth ha presentado del reconocimiento ha de revisarse a fondo para analizar aquello que sea posible recuperar para nuestros fines, la discusión acerca del tema está ahora mismo en el escenario y podremos recuperar mucho para nuestros fines.

Volviendo a la discusión que ocupó ésta investigación queremos hacer algunas observaciones. En algunas ocasiones nuestra argumentación parece mostrar que por ceñirnos a lo que la Primera Teoría Crítica planteó rechazamos tanto como ellos la racionalidad subjetiva. Ello daría de nosotros la idea de ser unos retrogradados que rechazan la ciencia y sus progresos, además de aquello que ha traído de beneficio para la humanidad. Queremos desmarcarnos de esa idea en éste momento. La intención que motivó nuestro trabajo fue siempre la de intentar desmarcar aquellos elementos que nos permitieran ver con claridad y definir la racionalidad intersubjetiva. Por ese motivo utilizamos al lenguaje como el elemento que nos guía en la búsqueda de los elementos que develaran los rasgos característicos de la racionalidad intersubjetiva.

En general el fin que creemos haber cumplido con ésta investigación es precisamente el de haber descubierto y definido los elementos constitutivos de la racionalidad intersubjetiva y haberlos situado dentro del contexto de la filosofía política, para en un momento posterior introducirla como el fundamento de una Teoría Crítica de la Política.

Bibliografía.

- Adorno, Theodor y Horkheimer, Max (2004) *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*. Trotta, Madrid.
- _____. (1988) *Dialektik der Aufklärung*. Fischer, Frankfurt am Main.
- _____. (2004). *Teoría Estética*. Akal, Madrid.
- Aristóteles. (2000) *Metafísica*. Gredos. Madrid.
- Austin, John L. (1971). *Cómo hacer cosas con palabras*. Paidós, Barcelona.
- Benjamin, Walter. (1970). *Sobre el Programa de Filosofía Futura*. Monte Ávila Editores, Venezuela.
- _____. (2006). *Sobre el Lenguaje en General y el Lenguaje de los Hombres en Ensayos Escogidos*. Ediciones Coyoacán, México
- Gaos, José. (1994). *Obras Completas. Tomo XIV Nuestra Historia de la Idea del Mundo*. UNAM. México.
- Habermas, Jürgen (2002). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Dos tomos. Taurus, México.
- _____. (1990). *Pensamiento Postmetafísico*. Taurus. México.
- _____. (1992). *Conocimiento e Interés*. Taurus, Madrid.
- _____. (2005). *Ciencia y Técnica como Ideología*. Tecnos, Madrid.
- _____. (2005). *Facticidad y Validez*. Trotta, Madrid.
- Hegel, G. W. F. (1982). *El Sistema de la Eticidad*. Editora Nacional, Madrid.
- _____. (2008). *Filosofía Real*. Fondo de Cultura Económica, México.
- _____. (2005). *Principios de Filosofía del Derecho*. Edhasa, Barcelona.
- Hierro S. Pescador, José. (1982). *Principios de Filosofía del Lenguaje. 2. Teoría del significado*. Alianza, Madrid.
- Honneth, Axel (1997). *La Lucha por el Reconocimiento: por una gramática moral de los conflictos sociales*. Crítica, Barcelona.
- _____. (1994). *Kampf um Anerkennung*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- _____. (2009). *Crítica del Poder*. Antonio Machado Libros, Madrid.

- _____ . (2009a) *Patologías de la Razón. Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Katz, Buenos Aires.
- _____ . (2009b). *Crítica del Agravio Moral*. Fondo de Cultura Económica-UAM, Argentina.
- _____ . (2001). *Leinden an Unbestimmtheit*. Reclam, Stuttgart.
- _____ . (2003). *Unsichbarkeit*. Suhrkamp, Frankfurt am Main.
- Horkheimer, Max (1990). *Teoría Crítica*. Amorrortu, Buenos Aires.
- _____ (2003). *Crítica de la Razón Instrumental*. Trotta, Madrid.

- Husserl, Edmund. (1991). *La Crisis de las Ciencias Europeas y la Fenomenología Trascendental*. Crítica, Barcelona.
- Marx, Karl. (2008). *El Capital*, Sección Tercera, Capítulo V: *Proceso de trabajo y proceso de valorización*. Siglo XXI, México.
- _____ y Engels, F. *La ideología alemana*. Grijalbo, México.
- Mead, Georg Herbert. (2009). *Escritos políticos y filosóficos*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Mounce, H.M. (1983). *Introducción al Tractatus de Wittgenstein*. Alianza, Madrid.
- Platón. (1994). *Protágoras*. UNAM, México.
- Searle, John. (2007). *Actos de habla*. Cátedra, Madrid.
- Serrano, Enrique. (2001). *Filosofía del Conflicto Político*. UAM-I / Miguel Ángel Porrúa, México.
- _____ . (1999). *Los presupuestos de una "teoría crítica"*. En *Perspectivas Teóricas Contemporáneas*. Proyecto Antología de Teoría Sociológica Contemporánea / Proyecto de Desarrollo Teórico de la Investigación Sociológica. FCPyS / UNAM. México.
- Ureña, Enrique M. (1998). *La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada*. Tecnos, Madrid.
- Valdés, Margarita. (2003). *Acerca de los nombres y los objetos en el Tractatus*. En Flórez, Alfonso, Holguín Magdalena, Melendez Raúl (Ed) (2003). *Del espejo a las herramientas. Ensayos sobre el pensamiento de Wittgenstein*. Siglo del Hombre, Universidad Nacional de Colombia y Pontificia Universidad Javeriana. Colombia.
- Wellmer, Albrecht. (1979). *Teoría Crítica y Positivismo*. Sarpe. México.
- Wittgenstein, Ludwig. (2002). *Tractatus Logico-Philosophicus*. Alianza, Madrid.

- _____ . (2003). *Investigaciones Filosóficas*. IIF-UNAM, México.

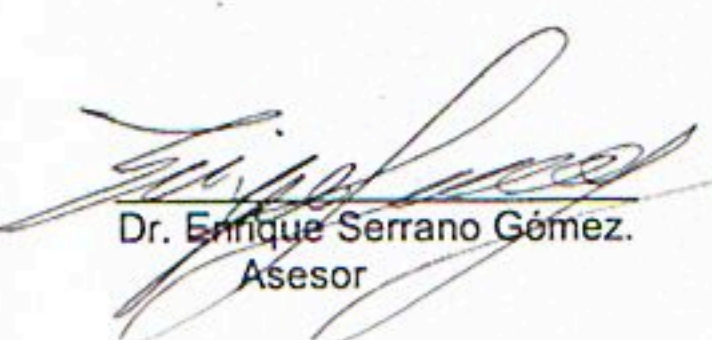


Universidad Autónoma Metropolitana
Unidad Iztapalapa
División de Ciencias Sociales y Humanidades

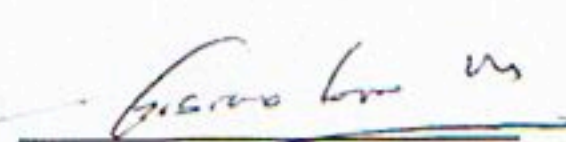
Derecho y Reconocimiento. La fundamentación Racional para una Teoría Crítica de la Política.

Tesis que para obtener el Grado de Maestría en Humanidades presenta:
Diego Fernando Velasco Cañas.

México, Distrito Federal a 7 de Abril de 2011



Dr. Enrique Serrano Gómez.
Asesor



Dr. Gustavo Leyva Martínez
Lector



Dr. Jesús Rodríguez Zepeda
Lector.