

Giro lingüístico-pragmático de Jürgen Habermas

por Adolfo E. Trumper

Al comenzar el cuatrimestre habíamos visto que la motivación más importante de la materia estaba basada en que si reflexionábamos sobre la relación actual entre la ciencia y la tecnología y realidad política, económica y social --a nivel mundial y local--, llegábamos a una extraña conclusión:

“si bien nuestro entendimiento y dominio de la naturaleza, a través de la ciencia y la técnica, es cada vez mayor; el modo en que éstas están regulando nuestras relaciones humanas está volviendo a las sociedades contemporáneas cada vez más complejas. En algunas situaciones, esta complejidad dificulta la coordinación de acciones para la resolución de los problemas más importantes de las sociedades, muchos de ellos de naturaleza ética. Para coordinar dichas acciones es necesario contar con espacios e instituciones cuyo funcionamiento favorezca la conformación de acuerdos o consensos, lo más democráticamente posible. Y es aquí donde ya nos encontramos de lleno con el problema de la intersubjetividad, donde el problema de la comprensión entre los seres humanos se vuelve central. Esta problemática no solo la encontramos en parlamentos, municipios, facultades, deptos sino también en muchos otros ámbitos de la vida cotidiana”

En texto que sigue abordaremos la problemática de la intersubjetividad desde una mirada de las ciencias sociales. En particular, nos centraremos en Jürgen Habermas, cuyos aportes a esta problemática serán de vital importancia para llevar a cabo nuestro objetivo original:

integrar el conocimiento científico a la cultura.

A lo largo de la materia, nuestra mirada consistió en una especie de espiral alrededor de tres ejes: uno epistemológico, uno histórico y otro filosófico. En algunos casos nos acercamos bastante hacia el centro de la espiral donde analizamos con cierto detalle el sistema de pensamiento aristotélico, el método hipotético deductivo contrastado con la experiencia de Galileo, y el método de Descartes. Por otro lado, nos alejamos del centro de la espiral, mirando de manera bastante superficial autores como Kant, Comte, Weber, Frege, Russell y el círculo de Viena. Aquí el objetivo consistió en que conocieran los aportes más relevantes de cada uno de manera que pudieran discernir las diferencias entre cada una de las distintas concepciones. Desde mi punto de vista todos estos autores o escuelas han hecho aportes significativos que nos pueden ser muy útiles para concretar nuestro objetivo. Espero que ustedes también hayan llegado a la misma conclusión!



En este apunte continuamos con nuestro recorrido en espiral alejándonos del centro. A modo de síntesis integradora de todo lo discutido haremos un recorrido sobre el rol que ha jugado la razón en las distintas corrientes de pensamiento que hemos visto, conjuntamente con sus repercusiones sociales y culturales. Hacia el final, nos volveremos a acercar al centro de la espiral --aunque no tanto-- para presentar las nociones más relevantes del sistema de pensamiento de Jürgen Habermas. En particular, nos interesamos en su teoría

crítica de la sociedad moderna, y su teoría pragmática del significado, fundamentales para captar su interesante propuesta denominada racionalidad comunicativa. Nuestro interés en la racionalidad comunicativa de Habermas consiste en que ésta nos permitirá acercarnos a los problemas éticos de la sociedad moderna de una manera bastante iluminadora. Además de tener en cuenta el rol de la ciencia, la técnica, el estado y el mercado, Habermas intenta analizar el problema de la intersubjetividad lo más objetivamente posible, es decir, con un abordaje que no está más anclado en la subjetividad de cada persona sino en la normatividad de sus acciones. Este nuevo paradigma se lo suele denominar “giro lingüístico-pragmático” y actualmente se encuentra en debate.

Sobre la evolución de la noción de razón y la integración de las ciencias a la cultura

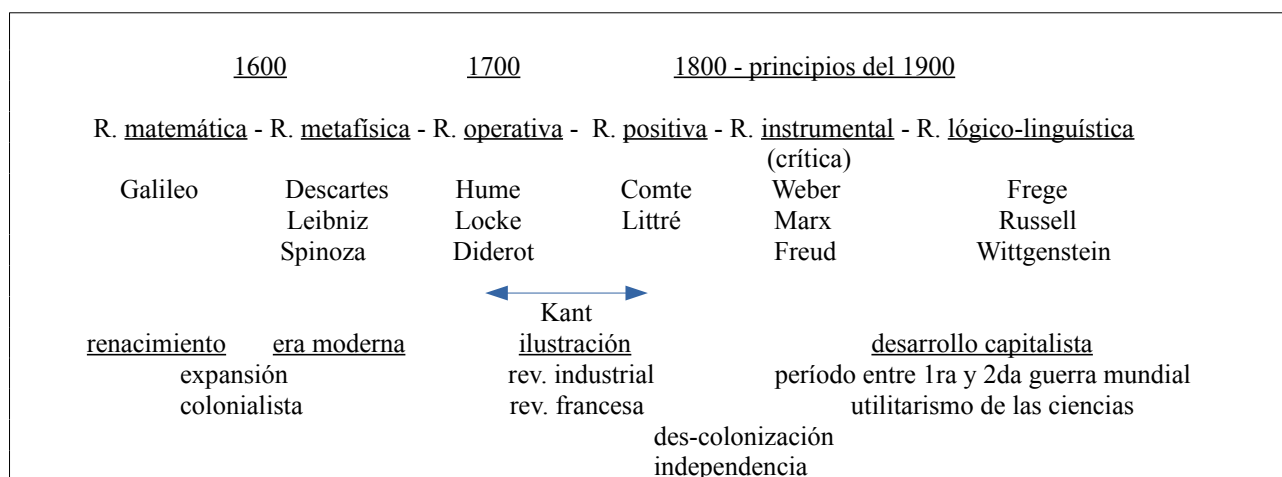
Sobre la base de los apuntes y de los trabajos prácticos que hemos realizado se puede vislumbrar que la noción de razón ha desempeñado roles diferentes en cada una de las corrientes de pensamiento que hemos visto, desde la revolución científica hasta principios del siglo XX. La era moderna la inauguró Galileo, fundando el método de la física por medio de la matematización y la experimentación del fenómeno del movimiento. Contemporáneamente, luego de unificar la geometría con el álgebra a través de la geometría analítica, Descartes propuso su método de los 4 preceptos para conducir la razón. Lo más novedoso de su propuesta racionalista, sin embargo, fue el alcance metafísico de la razón, la cual utilizó para demostrar la validez de su método a partir de su filosofía, cuyo principio fundamental es el yo, el sujeto pensante.

Durante el 1700, los grandes avances de las ciencias, sobretodo de la física, generaron una gran confianza en la operatividad de la metodología experimental la cual quedó plasmada en la revolución industrial. Todos estos cambios fueron impulsados por toda una generación de ilustrados cuyo enfrentamiento contra el absolutismo desencadenó la revolución francesa.

A mediados del 1800, las grandes migraciones --desde el campo hacia las grandes ciudades-- junto con el desarrollo de la técnica fueron afianzando el capitalismo de tal manera que la confianza operativa en las ciencias se fue propagando y transformando en una fé --casi ciega-- en el progreso. Además de ciega, esta confianza en la razón fue bastante ingenua en el sentido que se pensaba que tarde o temprano las ciencias sociales se desarrollarían mediante el método de las ciencias naturales. En particular, existía la convicción de que el incremento del conocimiento en la sociología se desarrollaría hasta llegar a una moral positiva, sin necesidad de la religión. El fracaso de esta ansiada moral positiva evidenció las dificultades del método de las ciencias naturales en las ciencias sociales.

Mientras tanto, el éxito mismo de las ciencias naturales generó una actitud dogmática por parte de su comunidad. Pues ésta rechazaba las nuevas teorías de las ciencias sociales construidas a partir de nuevas metodologías que no se podían encuadrar en el método experimental. Este dogmatismo metodológico generó la necesidad, por parte de la comunidad afín a las ciencias naturales, de buscar un límite que diferenciara a estas ciencias de las otras. La máxima expresión de este proceso de demarcación fue lograda por los positivistas lógicos del círculo de Viena, a través del análisis lógico del lenguaje.

Todo lo que hemos mencionado hasta aquí se puede resumir en el siguiente cuadro sintético:



En este cuadro hemos incluido los nombres de los pensadores con los que se identifican las distintas concepciones de la razón. Además hemos indicado algunos aspectos generales del contexto histórico. Cada una de estas concepciones han sido desarrolladas a lo largo de la materia (ver apuntes) --algunas más que otras.

Es importante notar que la mirada positivista, arraigada en la clasificación jerárquica de las ciencias, dificulta nuestro objetivo en pos de integrar el conocimiento científico a la cultura, pues los problemas de la cultura parecen estar más cerca de las ciencias sociales que del conocimiento especializado de las ciencias naturales. Por ejemplo, si reflexionamos sobre la física, como disciplina, nos resulta bastante obvio que sea una de las ciencias históricamente más desarrolladas. Sin embargo, también es verdad que la física misma fue desarrollada durante la historia de las sociedades. Es decir, la física no es, necesariamente, la base primera del conocimiento: ella misma es un producto del proceso histórico-antropológico-social que, a su vez, se retroalimenta y se transforma a través de la física. Este bucle de las ciencias --propuesto por Piaget-- nos puede servir para superar el problema de las dos culturas y allanarnos el camino para llevar a cabo nuestro objetivo de integrar el conocimiento científico a la cultura. En realidad, a esta mirada ya la hemos utilizado cuando analizamos la crisis de las ciencias de principios del siglo XX. Si recuerdan, Husserl señaló que, a diferencia de la ilustración, para la sociedad europea del período de entre guerras las ciencias (naturales) habían perdido completamente su significación. La filosofía no solo había sido reducida al estatus de teoría de conocimiento sino que además no podía hablar con sentido sobre las cosas más importantes de la vida, es decir, sobre el sentido de la vida.

Para profundizar nuestra comprensión y abordaje de esta problemática, a continuación, vamos a presentar una mirada desde las ciencias sociales.

Sobre las crítica de la sociedad moderna: racionalidad instrumental

A lo largo del curso vimos que la rivalidad entre las comunidades de las ciencias naturales y las ciencias sociales se vio fortalecida sobre todo luego de la segunda guerra mundial y durante la guerra fría (ver apuntes). En particular, las críticas a la sociedad moderna, tanto de Max Weber como de la escuela de Frankfurt, se basaron en la racionalidad instrumental la cual consideraban que durante la modernidad había metamorfosiado los ideales y principios de la ilustración en su opuesto (Dialéctica de la ilustración).

Todas estas críticas alimentaron un movimiento cultural (contra-cultural) en respuesta a todos los problemas que habían surgido como consecuencia de la modernización. El problema que se planteaba, entonces, era el de cómo reconciliar el conocimiento especializado --desatado por el proceso de modernización-- con el sentido común y los procesos de la vida cotidiana de manera tal de aprovechar sus beneficios, relacionándolos nuevamente con los intereses comunes del mundo de la vida.

Hacia 1979 las corrientes posmodernas lideradas por Francois Lyotard (1979), anunciaban que la modernidad estaba acabada, argumentando que los grandes relatos de la modernidad sobre el progreso, la ciencia y la racionalidad habían perdido su credibilidad y que, por lo tanto, su autoridad cultural y epistemológica debía ser desdeñada. En contraposición a las ciencias naturales que le daban la primacía a los hechos, el eslogan de los posmodernos era --y sigue siendo-- la famosa frase escéptica de Nietzsche: “no hay más hechos sino interpretaciones”.

Este relativismo posmoderno tuvo --y tiene-- ciertas derivaciones epistemológicas, ontológicas y éticas que se las suele asociar con la idea constructivista de que no hay más una realidad única sino que cada uno construye su realidad desde su propia perspectiva. Este aspecto constructivista del sujeto está relacionado con el rol activo del sujeto de conocimiento que había propuesto Kant, aunque en el caso de los posmodernos la postura constructivista tiene otras derivaciones. Si recuerdan Kant había propuesto que, a diferencia del racionalismo y el empirismo, la función del sujeto era la de construir el conocimiento sobre un objeto y no la de reflejarlo. Además, como todo ilustrado, Kant estaba preocupado por la razón práctica: ¿qué debo hacer? En particular, a Kant le interesaba encontrar una ley moral que lo independizara de

concepciones como el bien, el placer, la felicidad y lo enfocara más en el proceso de testeo de una norma la cual rige el comportamiento de las personas. Así Kant formuló su imperativo categórico como ley moral universal en donde la fuente de la autoridad moral no estaba localizada en un repertorio de máximas y deberes dependiente de la circunstancias, sino en un criterio formal de universalización en virtud del cual las máximas son incorporadas a la voluntad:

“Actúa siempre de tal forma que puedas desear que tu acción se convierta en una ley universal”

o de otra forma

“Actúa de tal modo que siempre uses tu humanidad, tanto en tu persona como en la persona de cualquier otro sujeto, como un fin al mismo tiempo y nunca solamente como un medio.”

La propuesta ética de Kant se construye sobre el sentimiento de empatía, es decir, la mejor manera de saber qué es lo que hay que hacer consiste en ponerse en el lugar del otro, y para entrar en la mente y la sensibilidad del otro bastaba con pensar en qué sucedería si el otro fuera yo. Kant consideraba que esta noción estaba implícita en el conocimiento de todas las personas y que se podía usar como una razón práctica de forma natural, como criterio a la hora de hacer juicios morales.

Para Kant, la disposición de un sujeto a actuar según una máxima, como si fuera una ley, es un acto de libertad. Por eso Kant concibe las acciones morales como expresiones de la libre voluntad.

A diferencia de Kant, los posmodernos tomaron su postura constructivista pero la despojaron del imperativo categórico, conduciéndolos inevitablemente a un relativismo no solo cognitivo sino también moral, centrado en cada sujeto.

La crítica de los posmodernos a la modernidad por sus pretensiones de una razón totalizante, monológica y autosuficiente, junto con cierto escepticismo epocal, generó una disyuntiva en el pensamiento contemporáneo que se encontraría entre los extremos de la racionalidad excesiva y la irracionalidad. La historia nos ha mostrado que los excesos de racionalidad pueden ser muy nocivos, pero no caben dudas que las consecuencias éticas de la irracionalidad pueden ser mucho peores. Quizás la clave consista en reflexionar más detalladamente en el tipo de razón o de racionalidad a la que nos estamos refiriendo.

Desde el punto de vista histórico Habermas propone que la transición a la modernidad significó la emergencia de una secularización de la moral a partir de la tradición monoteísta judeo-cristiana. En este sentido, las cuestiones sobre el bien se fueron separando gradualmente de las cuestiones formales sobre la justicia y la correctitud moral, de donde la ética basada en la tradición religiosa, unitaria y homogénea, fue reemplazada por una pluralidad de concepciones del bien en competencia. Consecuentemente, la moralidad se transformó gradualmente desde un repertorio de mandamientos a un sistema de principios y normas válidas. Las normas válidas de la moralidad moderna tienen dos características: universalidad e incondicionalidad (Kant). Según Habermas, estas características son un legado de la religión judeo-cristiana. Sin embargo, el hecho de que las normas morales tengan una historia no significa que sean una mera reliquia de la era pasada:

“La moralidad sobrevive en la modernidad por el simple hecho de que ésta tiene que resolver los conflictos para ayudar a renovar y mantener el orden social (ver próximo título).”

La crítica de Habermas a la moral kantiana recae en el hecho de que éste asume que cada individuo solitario establece la validez de la norma moral por él mismo, aplicando el imperativo categórico a una máxima, como si fuera una especie de aritmética mental moral. Es decir, Kant concibe el razonamiento moral como un procedimiento monológico y por lo tanto omite su naturaleza esencialmente social. En contraste, Habermas concibe la moral como un proceso de construcción colectivo-dialógico en búsqueda de consenso.

En lo que sigue vamos a analizar el pensamiento de Habermas cuyo objetivo fue hacer una crítica de la razón, basándose en el potencial operativo de la racionalidad que se encuentra ya contenido en la práctica cotidiana de la comunicación. A este nuevo enfoque se lo suele denominar giro lingüístico-pragmático. Pero

antes de desarrollarlo conviene, primero, enfocarnos en el lúcido análisis que hace Habermas de las sociedades contemporáneas.

La sociedad contemporánea según Habermas: acción instrumental versus acción comunicativa

Habermas es un teórico interdisciplinario de las ciencias humanas y sociales. A diferencia de los distintos pensadores que hemos visto, el pensamiento de Habermas combina sociología, filosofía, estudios culturales, lingüística, política y ética. Lo más interesante de sus teorías es que logran capturar muy bien las complejidades y las tensiones de la sociedad moderna. Otro ingrediente relevante es la pretensión de Habermas de desarrollar una “gran teoría de la sociedad” lo cual parece estar más en acuerdo con nuestro modo de teorizar en las ciencias exactas y naturales.

Habermas intenta responder las grandes preguntas de la sociedad moderna y sus respuestas provienen de sus amplios conocimientos de disciplinas diferentes. Si bien sus escritos son bastante difíciles de entender, por su tecnicismo, vale la pena hacer el esfuerzo ya que una vez que se comprenden sus conceptos y su enfoque del problema de la intersubjetividad su sistema de pensamiento resulta bastante iluminador a la hora de analizar los problemas de la sociedad contemporánea.

Habermas desarrolla los conceptos claves que le permitirán hilvanar las complejidades de la sociedad moderna. A modo de anticipo, éstos son:

emancipación, ciencia, técnica, acción instrumental, acción estratégica,
acción comunicativa, entendimiento intersubjetivo, actos del habla,
sistema del mercado, sistema del estado, mundo de la vida, discurso,
significado pragmático y colonización del mundo de la vida.

Según Habermas, los seres humanos pueden coordinar sus acciones utilizando para ello la coacción y la violencia, o pueden también interactuar estratégicamente, percibiéndose unos a otros como competidores a los que es necesario vencer o neutralizar. Pero también pueden coordinar sus acciones sobre la base de acuerdo alcanzados libremente mediante el diálogo y el intercambio de argumentos. Para Habermas, solo en este último caso los seres humanos interactúan en libertad; solo en esta situación desaparecen las relaciones de coacción y de dominio. Las relaciones basadas en el entendimiento son la antítesis misma de las relaciones de poder. Esto se debe a que la fuerza del entendimiento intersubjetivo es, en caso de conflicto, la única alternativa a la violencia. Y aunque el lenguaje puede, y suele, emplearse también como instrumento de poder, su propia estructura está siempre referida a la posibilidad del entendimiento, del acuerdo, puesto que en cada uno de los actos del habla se entablan pretensiones de validez que solo pueden fundamentarse ante los interlocutores empleando razones y argumentos. Habermas dice que

“el entendimiento es inmanente al lenguaje.”

La teoría de la sociedad de Habermas se fundamenta en la intuición de que solo en el habla, en la comunicación lingüística, está contenida la posibilidad de relaciones intersubjetivas libres de dominio. Luego,

“hablamos de acción comunicativa cuando los actores coordinan entre sí sus planes de acción por medio del entendimiento lingüístico”.

En este sentido, para Habermas, una sociedad será tanto más libre cuanto más amplios sean los espacios en los que la interacción de sus miembros se organice mediante la acción comunicativa, es decir, mediante procesos de comunicación sin jerarquías, mediante el libre intercambio de argumentos y el logro de acuerdos basados únicamente en las mejores razones.

Este concepto de acción comunicativa le permite a Habermas interpretar la evolución de la sociedad occidental moderna de un modo distinto al propuesto por Max Weber y los filósofos de la escuela de Frankfurt. Al igual que Weber, Habermas sostiene que la ciencia y la técnica han desempeñado un papel crucial en el proceso de modernización de la sociedad occidental, puesto que ambas fueron indispensables

para la revolución industrial y la aparición del capitalismo contemporáneo. En este proceso también había desempeñado un papel decisivo el rol del estado, puesto que éste se había desarrollado en una especie de simbiosis con el capitalismo. La economía de mercado solo puede existir si existe lo que se suele llamar un estado de derecho, esto es, un sistema jurídico de leyes generales y una administración burocratizada cuyo funcionamiento sea regular y previsible. Por su parte, el estado moderno se desarrolló sobre la base de una economía de mercado capaz de generar riqueza, puesto que de esta riqueza dependía la financiación del propio estado, que se obtenía a través de impuestos sobre la actividad económica. Así podríamos afirmar que:

los fundamentos de la evolución de las sociedades occidentales modernas son:

la ciencia - la técnica - el capitalismo - el estado

Al igual que Weber, Habermas también admite que esta evolución social moderna condujo “en parte” a una creciente pérdida de libertad, puesto que las instituciones racionalizadas de las sociedades industriales avanzadas tendieron a adquirir la estructura de grandes maquinarias jerárquicas, burocratizadas y disciplinadas que privan la autonomía de los individuos.

Sin embargo, la interpretación habermasiana del proceso de modernización de la sociedad difiere de la de Weber en otros aspectos cruciales. Para Habermas, la creciente pérdida de libertad no se debió a la organización racional, como tal, o a la expansión racional, como tal, a ámbitos sociales cada vez más amplios. La pérdida de libertad se debió más bien al hecho de que por razones históricas el proceso de racionalización social de occidente fue “parcial”, en el sentido que a la hora de coordinar acciones prevalecieron los procesos monológicos orientados al logro de ciertos fines por sobre los procesos de entendimiento dialógico, es decir,

tuvo más peso la racionalidad cognitivo-instrumental, orientada a organizar,
que la racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento mutuo

La racionalidad instrumental puede reconocerse en la organización eficaz y disciplinada de los sistemas sociales, como la burocracia del estado, pero también es el tipo de racionalidad predominante en las interacciones estratégicas de los actores sociales en el sistema económico capitalista. Según Habermas, el desarrollo combinado de la economía de mercado y del estado moderno habría favorecido en occidente

“ la expansión de la racionalidad instrumental
en detrimento de la racionalidad comunicativa.”

De este modo, el doble concepto de racionalidad --instrumental y comunicativa-- propuesto por Habermas permite captar la ambivalencia de la modernización de la sociedad occidental. No es verdad, según Habermas, que la cultura moderna, la ilustración o el racionalismo occidental hayan conducido por sí mismos al totalitarismo y a las catástrofes del siglo XX. Al contrario, la ilustración contribuyó a una mayor libertad individual al socavar la autoridad incuestionable de las tradiciones religiosas y de los poderes sociales y políticos pre-modernos. Pero después, debido sobre todo a las exigencias funcionales del capitalismo y del estado moderno, la transformación de la sociedad no habría estado a la altura de las expectativas de libertad de la ilustración asociada a la razón, e incluso las habría traicionado parcialmente. No obstante, para Habermas, una teoría de la sociedad no puede conformarse con el pesimismo apocalíptico de Weber y los primeros representantes de la escuela de Frankfurt. Pues además de la racionalidad instrumental encarnada en la ciencia y en la técnica, en la burocracia estatal o en la economía de mercado,

hay conquistas perdurables del occidente moderno tales como
el estado de derecho, los derechos humanos, la democracia, etc.

Estos otros elementos de la modernidad occidental –no menos reales ni importantes que las deshumanizadoras fábricas del capitalismo industrial del siglo XIX o que los atroces campos de exterminio

de los regímenes totalitarios del siglo XX-- encarnan principios de organización social distintos de la mera racionalidad instrumental, que Habermas asocia con su concepción de racionalidad comunicativa. En otras palabras, para Habermas

la racionalidad instrumental no agota a toda la racionalidad.

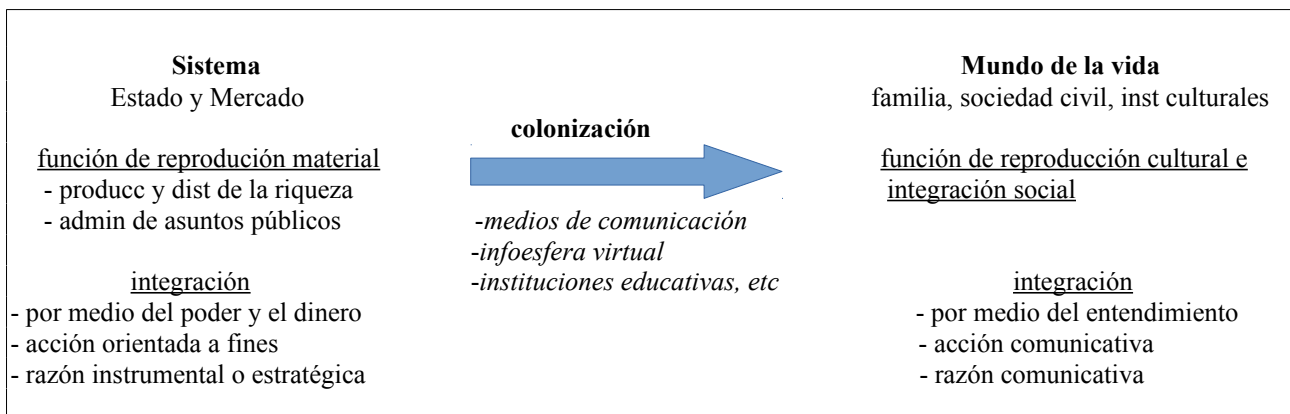
El ámbito donde mayormente transcurre dicha acción comunicativa es el denominado mundo de la vida – concepto acuñado originalmente por Edmund Husserl. El mundo de la vida es un ámbito mucho más difícil de acotar que el estado y el mercado, ya que incluye instituciones como la familia y espacios sociales más difusos como todo aquello que se denomina sociedad civil, es decir, las heterogéneas asociaciones voluntarias de las que todos los individuos forman parte en mayor o menor medida:

asociaciones profesionales, estudiantiles, vecinales, ONGs, sindicatos, movimientos sociales, comunidades religiosas, etc.

En el espacio fronterizo, entre el mundo de la vida y el sistema compuesto por el mercado y el estado se podrían situar algunas instituciones claves de la sociedad contemporánea como las instituciones educativas.

Pues bien, en el ámbito del mundo de la vida, en el que se desarrolla la vida cotidiana de todos los individuos, la acción comunicativa tiene mucha más importancia que en el sistema institucional compuesto por el mercado y el estado, dado que las funciones de integración social, reproducción cultural y socialización destinadas al ámbito del mundo de la vida no pueden cumplirse sin recurrir a los procesos de entendimiento y acuerdos basados en razones. Luego, según Habermas, las principales patologías de la sociedad contemporánea se producen cuando en el ámbito del mundo de la vida la acción comunicativa es suplantada por la acción estratégico-instrumental del poder (estado) o del dinero (mercado), cuya función es la reproducción material de la sociedad. Estas patologías son el resultado de la invasión o colonización del mundo de la vida por parte del sistema compuesto por el estado y el mercado.

Colonización del mundo de la vida



Colonización del mundo de la vida y sus consecuencias éticas

Según Habermas, a medida que las redes de acción instrumental (sistema) aumentan su densidad y su complejidad se inmiscuyen gradualmente en el mundo de la vida, absorbiendo buena parte de sus funciones. Las decisiones estratégicas se dejan a los mercados, o son puestas en manos de administradores expertos. De esta manera la transparencia del mundo de la vida se oscurece gradualmente dado que las bases de acción y decisión se retiran del escrutinio público y del posible control democrático. A medida que el dominio del mundo de la vida se reduce, según Habermas, emerge toda una gama de "patologías sociales".

Patologías resultantes de la colonización del mundo de la vida son:

- 1- Disminución de los significados compartidos y la comprensión mutua (anomia)
- 2- Erosión de los lazos sociales (desintegración)
- 3- Aumento de los sentimientos de impotencia y falta de pertenencia (alienación)
- 4- La consiguiente falta de voluntad para asumir la responsabilidad de su acciones y por fenómenos sociales (desmoralización)
- 5- Desestabilización y ruptura del orden social (inestabilidad social)

Las instituciones educativas pueden ser un buen ejemplo para comprender lo que Habermas quiere significar con colonización del mundo de la vida ya que éstas son las que conectan el sistema del mercado y el estado con el mundo de la vida. La producción y transmisión de conocimientos a la que sirven las instituciones educativas depende esencialmente de procesos de entendimiento y de intercambio de argumentos en los que solo deben imperar las mejores razones. Para esta forma de acción comunicativa, presente en todo proceso educativo, ni el poder ni el dinero pueden ser sustitutos funcionalmente equivalentes. La prueba de ello son las distorsiones y disfunciones que se producen en la producción y transmisión de conocimiento cuando el estado o el mercado interfieren en estas instituciones. Es decir, un sistema educativo que se limitase a impartir la doctrina oficial de un estado totalitario, o que estuviese exclusivamente al servicio de los patrocinadores privados, de tal modo que solo produjesen y transmitiesen conocimientos demandados por el sistema político o el mundo empresarial, fracasaría a la larga como depositario y transmisor de una tradición cultural que no puede medirse únicamente por su conveniencia política o por su rentabilidad económica.

En resumen, la propuesta de Habermas basada en su diagnóstico de las sociedades contemporáneas es el siguiente:

A través de la acción instrumental y estratégica, los sistemas del mercado y la administración del estado se expanden y colonizan el mundo de la vida, el cual depende naturalmente de la acción comunicativa. De esta manera, las personas se ven obligadas a seguir los patrones impuestos por la acción instrumental y estratégica, divorciándose así de sus objetivos últimos. Consecuentemente las personas experimentan una pérdida de significado y autonomía. Para mantener intacto al mundo de la vida de los efectos nocivos de la intrusión de los sistemas del estado y el mercado es necesario promover y ampliar los espacios donde prime la acción comunicativa.

La colonización del mundo de la vida mediante la acción estratégico-instrumental conduce a una racionalidad desprovista de una base ética dado que este tipo de racionalidad está orientada más bien por fines que por valores.

Cuando hablamos de ética nos estamos refiriendo aquellos principios y normas que regulan el comportamiento de los individuos o grupo de individuos con el objetivo de identificar qué es lo que deberían hacer en el sentido de qué es correcto hacer y qué no es correcto hacer en ciertas circunstancias. Aquí nos encontramos con conceptos tales como:

lo bueno, lo malo, lo correcto, lo incorrecto, lo equivocado, la obligación moral, el deber, y los distintos tipos de razonamientos que usualmente se asocian con la razón práctica (recordar a Kant)

En cuestiones éticas, sin embargo, es importante tener en cuenta dos cuestiones:

1- A diferencia de las ciencias naturales, donde el objetivo es netamente descriptivo, en la reflexión ética el interés es netamente normativo, es decir, el objetivo consiste en ayudarnos a decidir qué hacer.

2- Por otro lado, las circunstancias de la vida ética son principalmente sociales, es decir, la decisión y la acción se encuentra siempre en el ámbito interpersonal, en instituciones formales e informales y en la complejidad de sus relaciones.

Hay que hacer, además, una distinción entre moral y ética. La ética es un concepto más amplio que la moral. Mientras la moral se refiere a un comportamiento adecuado; la ética se refiere a la forma de vida y se relaciona más con la reflexión sobre el tipo de persona que una/o es. La moral, por otro lado, está relacionada con la correctitud de los comportamientos que una/o tiene en la interacción con los otros.

La reflexión sobre la correctitud de los comportamientos nos enfrenta al problema de los valores éticos, frente a los cuales puede haber distintas posturas:

En un extremo, la primer postura es aquella en la que se asume que los valores son objetivos, como si fueran hechos. Es decir, así como un enunciado o proposición puede ser verdadero o falso según su correspondencia con los hechos, de la misma manera podríamos discenir si un juicio moral o ético – expresado por una proposición-- es verdadero o falso. En este caso, lo bueno, lo malo, lo correcto y lo incorrecto son asumidos como propiedades del estado de cosas, personas o acciones, independientemente de las elecciones y preferencias de los seres humanos (ética religiosa, por ejemplo). En el otro extremo, la segunda postura es aquella en la que se asume que los valores éticos son completamente subjetivos, es decir, un producto del sentimiento y la emoción humana lo cual conduce, naturalmente, a un cierto relativismo ético (ética pos-moderna, por ejemplo). La tercer postura es aquella en la que se asume que no existen propiedades o hechos morales objetivos por lo que los enunciados éticos no pueden ser verdaderos o falsos sino que pueden ser válidos o no válidos de acuerdo a sus usos. Esto último es lo que le brinda el carácter normativo a los enunciados éticos (ética pragmática, por ejemplo).

Aquí el concepto de normatividad se refiere a los entendimientos o significados compartidos que surgen como resultado de discursos llevados a cabo exitosamente. Estos discursos son auto-creados porque son el producto de la comunicación y el discurso, y en este sentido dependen de nosotros como agentes y participantes del discurso. Además, estos significados y entendimientos compartidos que conforman la normatividad son racionales dado que se apoyan sobre el reconocimiento mutuo de pretensiones de validez.

Más adelante vamos a analizar los conceptos de discurso y pretensiones de validez de Habermas.

El giro lingüístico-pragmático

Cuando se habla del giro lingüístico se hace referencia a la filosofía analítica en la cual los problemas filosóficos se asumieron como problemas lingüísticos. En particular, en la filosofía analítica el interés se centró en la función representativa del lenguaje con un énfasis en la estructura proposicional de las oraciones asertóricas simples y su relación con los hechos. La otra vertiente del giro lingüístico lo conformó la filosofía Hermenéutica desde Humboldt y Schleiermacher hasta Heidegger y Gadamer. Éstos se interesaron en la función reveladora del significado del mundo del lenguaje ordinario, tratando de extraer las distintas cosmovisiones inscriptas en sus rasgos gramaticales. No nos vamos a poder dedicar mucho a la corriente filosófica hermenéutica. Cabe acotar, sin embargo, que su nombre hace referencia a la técnica o método de interpretación de textos que se remonta a la interpretación de la biblia y a la explicación de mitos y oráculos de la antigua Grecia.

Ambas corrientes tienen un enfoque del lenguaje desde perspectivas y métodos distintos. Por un lado, los analíticos utilizan instrumentos del análisis de estructuras lógicas mientras que los hermenéuticos utilizan el método de la lingüística orientada hacia el contenido. Unos tienen un enfoque elementarista de la semántica formal; mientras que los otros tienen un enfoque holista de la semántica del contenido orientada al sentido. Como puede notarse, ambas corrientes lingüísticas se complementan una con otra. De manera muy simplificada podríamos decir que mientras la filosofía analítica se enfoca más en la descripción de los

hechos a través de la “explicación”; la hermenéutica se preocupa por el sentido o significado de los hechos a través de la “comprensión”. Ambas corrientes, sin embargo, ignoran el aspecto pragmático del diálogo que es el lugar central donde, según Humboldt y Habermas, reside la racionalidad comunicativa.

Significado proposicional:

En la filosofía analítica, el significado de una sentencia en la teoría usual del significado consiste en sus condiciones de verdad, de donde entender el significado de una sentencia consiste simplemente en conocer qué es lo que la haría verdadera o falsa. La teoría del significado de la verdad-condicionada ha probado ser una herramienta muy útil y durable en el tiempo. Esto se debe a que esta teoría puede explicar el hecho notable del lenguaje de que a partir de un vocabulario finito de palabras con significado y frases, junto con las reglas gramaticales para sus combinaciones, se pueden formar un infinito número de nuevas y más complejas sentencias con significado. Esto explica, por ejemplo, porqué podemos entender el significado de sentencias que nunca habíamos oído antes.

Sin embargo, una de las dificultades de este modelo de verdad-condicionada de la teoría del significado es que parece ser plausible solamente para una parte bastante acotada del lenguaje, es decir, para la parte proposicional o descriptiva del lenguaje. Esto funciona muy bien para aserciones como “la nieve es blanca” pero no funciona muy bien para expresiones del tipo “¿como andás?”. Pareciera que no tiene sentido afirmar que para conocer el significado de la expresión “¿como andás?” uno tenga que conocer las condiciones bajo las cuales “¿como andás?” es verdadera (o falsa). Existen un montón de ejemplos como este en donde el lenguaje tiene un sentido claro a pesar de que no pueda aplicarse el modelo de verdad-condicionada para conocer su significado. Pues, además de describir la realidad, con el lenguaje se pueden hacer muchas otras cosas mediadas por

“actos del habla”:

saludar, exigir, prometer, amenazar, felicitar, inaugurar un acto público, etc.

Por esta razón Habermas dice que es un error intentar ampliar el alcance de la teoría del significado que funciona muy bien para una parte del lenguaje --proposiciones que tienen una función descriptiva o representativa-- para todo el lenguaje. Por eso Habermas prefiere la teoría pragmática del lenguaje.

Significado pragmático:

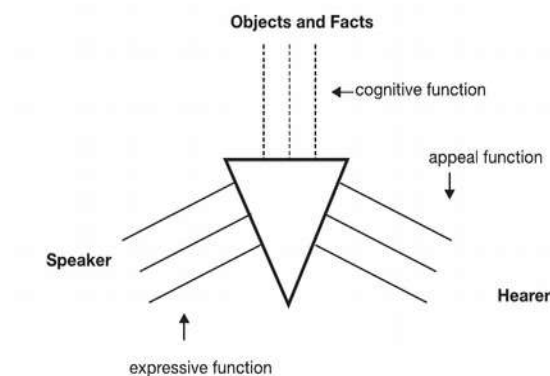
La teoría del lenguaje de Habermas es pragmática porque no se focaliza en lo que el “lenguaje dice” sino en lo que el “lenguaje hace”, es decir, es una teoría del “uso del lenguaje”. Habermas utiliza la definición del lenguaje del teórico lingüista Karl Bühler (1879-1963):

“El lenguaje es una herramienta con la que una persona comunica algo a otra persona sobre el mundo “

Bühler le asigna tres funciones al lenguaje correspondientes a la perspectiva de 1ra, 2da y 3ra persona:

- 3ra persona: función cognitiva, representando un estado de cosas
- 2da persona: función apelativa, solicitando algo al otro que oye
- 1ra persona: función expresiva, divulgando las experiencias del hablante

En el siguiente diagrama se muestra la naturaleza triádica de la comunicación vívida de Bühler



Dado que cualquier instancia del uso del lenguaje involucra la triada hablante-oyente-mundo, Bühler afirma que la teoría del lenguaje tiene que hacer justicia con los tres. En este sentido la teoría del significado de la verdad- condicionada se enfoca en la función cognitiva o descriptiva del lenguaje e ignora las otras dos relaciones entre el hablante y el oyente. Consecuentemente, si uno está interesado en la acción comunicativa, la función descriptiva no podrá explicar adecuadamente el uso del lenguaje en una gran variedad de formas de comunicación de uno con otros para la coordinación de nuestras acciones.

Habermas desarrolla su visión argumentando que la función pragmática del habla consiste en llevar a los interlocutores a un entendimiento compartido y a establecer un consenso intersubjetivo, y que esta función tiene prioridad sobre la función de denotar la forma en que el mundo es. Mientras la teoría de la verdad-condicionada del significado toma a las proposiciones como las unidades de significado básicas del lenguaje, la teoría pragmática del significado toma a los enunciados, a través de los cuales alguien dice algo, como unidades básicas del significado:

Un enunciado consiste en palabras enunciadas por un hablante a un oyente en una cierta situación, por una razón particular, por ejemplo, “la ventana está abierta”

Una proposición, por otro lado, es el contenido o el pensamiento que las palabras representan, “que la ventana está abierta”. Las proposiciones en las situaciones de la vida real están siempre insertadas en enunciados. Esto no quiere decir que Habermas rechace la teoría de verdad-condicionada del significado. En realidad lo que quiere decir es que, en primer lugar, rechaza que esta teoría del significado sea la más adecuada y, en segundo lugar, que ésta sea el tipo básico de significado. En cambio, Habermas argumenta que se puede lograr una mejor aproximación al significado y al entendimiento a través de un análisis de la función pragmática del habla:

“Uno simplemente no sabría lo que es comprender el significado de una expresión lingüística si no supiera cómo se podría utilizar para llegar a comprenderse con alguien sobre algo.”

Habermas argumenta que la función primaria del habla es la de coordinar las acciones de una pluralidad de agentes individuales y la de proporcionar las pistas invisibles a lo largo de las cuales las interacciones pueden desarrollarse de manera ordenada y libre de conflictos. Es decir, el lenguaje puede cumplir con esta función debido a su objetivo inherente que consiste en encontrar el entendimiento y llegar a un consenso.

La teoría de Habermas dice que

“el significado pragmático del habla consiste en la manera que las funciones del habla establece un consenso intersubjetivo compartido entre interlocutores y que conforma la base de sus consiguientes acciones”

Según Habermas el habla cumple con esta función porque el significado de los enunciados se basa en razones. El significado pragmático de un enunciado depende de su validez, esto es, del consenso que puede ser logrado por el hablante aduciendo razones. Consecuentemente,

los significados compartidos dependen de razones compartidas

Esta tesis racionalista de Habermas dice que el significado depende de su validez porque para entender el significado de un enunciado el oyente tiene que ser capaz de llevar a su mente (rechazando o aceptando) la razones relacionadas con su justificación. El punto clave aquí es que la razón y la validez, no la verdad, son las que hacen el trabajo.

Además Habermas considera que una teoría del significado debería ser también una teoría del entendimiento ya que para él, el significado es una cuestión intersubjetiva en vez de objetiva. Pues para Habermas:

el significado no está determinado por la relación entre el hablante y el mundo externo sino por su relación con sus interlocutores, por eso el significado es intersubjetivo.

Giro lingüístico-pragmático



conocimiento compuesto por hechos verdaderos y normas válidas consensuadas por las mejores razones

mundo de los objetos y los hechos
mundo interpersonal o intersubjetivo
mundo subjetivo o expresivo

entrelazados por el lenguaje

Discurso:

Finalmente, vamos a introducir el concepto de discurso que junto con el concepto de acción comunicativa enlazan la teoría del significado y la teoría social y moral de Habermas. Hasta ahora vimos que el significado de los actos del habla dependen de sus pretensiones de validez. Las pretensiones de validez funcionan como una garantía de que el hablante podría aducir razones que convencerían al interlocutor a aceptar un enunciado. La mayor parte del tiempo, la garantía es aceptada tácitamente por el oyente y basta para coordinar sus acciones. Esto es lo que hace que una acción comunicativa sea exitosa. Cuando uno entiende y cumple con un simple pedido verbal significa que el hablante y el oyente encontraron un consenso en el que pasan perfectamente de la comunicación a la acción, y la acción está tácitamente coordinada por pretensiones de validez.

- inteligibilidad la pretensión de que el oyente entiende lo que dice el hablante.
- verdad la pretensión de que lo dicho por el hablante es verdaderos.
- corrección la pretensión de que el hablante tiene derecho a decir lo que dice.
- veracidad la pretensión de que el hablante expresa sinceramente sus creencias, intenciones o sentimientos.

¿Pero qué pasa cuando la comunicación se rompe, cuando las pretensiones de validez son rechazadas por el oyente?

Cuando el oyente demanda al hablante que mejore sus pretensiones de validez aduciendo razones, los agentes son impulsados por el desacuerdo desde una situación de acción a una “situación de discurso“. El discurso es una comunicación que se manifiesta como un consenso interrumpido en el contexto de una acción.

Cuando nos referimos al concepto de discurso no nos estamos refiriendo a un sinónimo de lenguaje o habla. Nos estamos refiriendo a un término técnico para denotar una forma reflexiva del habla cuyo objetivo es un consenso motivado racionalmente. El discurso se selecciona de la práctica común de argumentación y justificación que se teje en la fábrica de la vida de todos los días de cada uno. Por esta razón, para Habermas, el discurso ocupa un lugar privilegiado en el mundo social, pues éste es el mecanismo que por defecto regula los conflictos cotidianos en las sociedades modernas.

En este sentido, la función del discurso es:

“la de renovar o reparar el consenso malogrado y re-establecer la base racional del orden social.”

Este reclamo es reconstructivo y está basado en un análisis de la práctica del discurso. El concepto de discurso es muy cercano al de pretensión de validez. Pues, el discurso es iniciado con una cuestión desafiante por parte del oyente al hablante, reclamando que éste último mejore sus pretensiones de validez.

Finalmente, el discurso es una práctica altamente compleja y disciplinada y no una forma de hablar libremente para todo. Esto se debe a que, según Habermas, la argumentación es una práctica que consiste en ciertas reglas identificables y formalizables:

Reglas del discurso

1- Cada sujeto con competencia de hablar y de actuar está permitido que tome parte en el discurso

- 2- a) todos pueden cuestionar cualquier afirmación
 b) todos pueden introducir cualquier afirmación en el discurso
 c) todos pueden expresar sus actitudes, deseos y necesidades

3- a ningún orador se le puede impedir, por coacción interna o externa, ejercer sus derechos según lo establecido en los puntos 1 y 2 anteriores

Habermas llama a estas reglas del discurso, presuposiciones pragmáticas porque son presuposiciones implícitas de la “práctica” del discurso. Él insiste en que estas presuposiciones son necesarias porque ninguno de los que participan en un discurso --en la ida y vuelta de las razones-- puede evitar aplicarlas.

Luego, entrar en un discurso implica:

- incurrir en el compromiso de ser sincero,
- justificar los enunciados de uno,
- no contradecirse
- no excluir a los otros participantes.

A la hora de resolver los conflictos estas reglas son necesarias dado que no hay otra forma alternativa a la comunicación y al discurso.

En la vida real, donde el tiempo es limitado y los participantes son proclives al error, los discursos se aproximarán en mayor o menor grado a estos ideales. Aún en estos casos, estas reglas tienen un efecto regulativo para asegurar la inclusividad, la comprensividad, y la ausencia de decepción y coerción. En otras palabras, si bien estas reglas son ideales, también son reales en la medida en que la práctica de argumentación en la que están inscriptas sea real.

En rasgos generales, lo que busca Habermas es lo siguiente: los participantes de una discusión no pueden esperar alcanzar un acuerdo acerca de aquello que responde igualmente a los intereses de todos, a menos que todos se sometan al ejercicio de una toma de perspectiva mutua que llevaría a lo que Piaget denominó descentramiento progresivo de la propia comprensión ego-céntrica y etno-céntrica de uno mismo y el mundo.

Podríamos seguir ahondando pero preferimos parar acá. El objetivo de esta última parte consistió en presentarles las ideas principales del giro lingüístico-pragmático de Habermas para tener así un acceso más ameno al complejo programa de investigación iniciado por Habermas. Este programa abarca la teoría pragmática del significado, que junto con la racionalidad comunicativa provee las ideas orientadoras de su teoría social, ética y política.

Desde nuestro punto de vista, la mirada crítica de Habermas es una propuesta desde las ciencias sociales en la que la ciencia, la técnica, el estado, y el mercado conviven en la sociedad. La forma en que Habermas articula sus conceptos, además, nos permite ampliar nuestra mirada sobre sus complejidades y sus tensiones dentro de nuestra sociedad. El concepto de racionalidad comunicativa, íntimamente relacionada con la acción comunicativa, nos parece muy iluminador sobretodo a la hora de indagar sobre la integración del conocimiento científico a la cultura y sobre los dilemas éticos que continuamente surgen en nuestra sociedad contemporánea. En particular, la noción de racionalidad comunicativa nos abre un nueva forma de analizar el mundo de relaciones interpersonales en donde pareciera que todavía se las puede concebir racionalmente, más allá de la racionalidad instrumental.

Al comienzo del cuatrimestre habíamos llegado a una conclusión que nos había dejado bastante perplejos:

Si el ser humano no cumplía con los principios de la razón – identidad, contradicción y 3ro excluido-- ¿cómo podía ser que la razón pudiera ser aplicada a las relaciones interpersonales?

Pareciera que Habermas logra resolverse este problema sobre la base de su teoría pragmática del significado. Él se pregunta ¿qué significa ser racional? Y se contesta:

“Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valores aprendidos en su cultura, pero sobre todo, cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades.”

Luego, una persona es racional en la medida en que argumenta sus enunciados guiándose por pretensiones de validez.

Fin de la materia!

Bibliografía:

Principios de Filosofía: una introducción a su problemática. Adolfo Carpio. Editorial Glauco, 2004.

Habermas: A Very Short Introduction. James Gordon Finlayson. Oxford University Press, 2005.

Habermas, una introducción. Marcelo Burello. Editorial Quadrata, 2013.

¿Qué es Filosofía? José Ortega y Gasset. Editorial Espasa, 2007.

Kant. Aprender a pensar, 2015.

Ideas that Matters. A. C. Grayling. Weidenfeld & Nicolson, 2009.

Habermas, Aprender a pensar, 2015