



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DEL ESTADO DE MÉXICO

---

---

FACULTAD DE HUMANIDADES

LA VALIDEZ DE “LA ÉTICA DEL DISCURSO” EN JÜRGEN HABERMAS

TESIS QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

MAESTRO EN HUMANIDADES: ÉTICA

PRESENTA:

OSCAR FRUTIS GUADARRAMA

**DR. NOÉ HÉCTOR ESQUIVEL ESTRADA**

DIRECTOR DE TESIS

**DRA. MARÍA ALEJANDRA VALDÉS GARCÍA**

CO-DIRECTOR DE TESIS

OCTUBRE 2013



# Índice

Introducción	p. 2
Capítulo I	p. 10
Implicaciones del lenguaje en la “ética del discurso”	
I.I. El signo lingüístico como cambio de paradigma	p. 12
I.II. Acción discursiva: actos de habla	p. 23
I.III. La comunicación	p. 35
Capítulo II	p. 58
Intersubjetividad: condición para una “ética del discurso”	
II.I. Mundo de la vida	p. 59
II.II. La racionalidad en la ética	p. 78
Capítulo III	p. 91
Ética discursiva	
III.I. Principio moral discursivo	p. 92
III.II. La discursividad como fundamentación de la ética	p. 117
Conclusiones	p. 131
Bibliografía	p. 137

## Introducción

Uno de los aspectos más recurrentes que atraviesa todo cuerpo social es la ética: por la sola condición humana-cultural estamos ya, desde el inicio de nuestra vida, involucrados con las valoraciones de las acciones. Esta situación parece conferir a cualquier persona el derecho de hablar de ética, mas reconocer que todos estamos involucrados éticamente no es una ética, si acaso, el principio del que se debe partir para formularla. Lo anterior no implica que para algunos está negado el estudio de la ética, sino que todo aquél que desee hacer una reflexión sobre ella debe recorrer un sendero de dificultades para, así, proponer racional y argumentativamente nuevos hilos que conduzcan las acciones humanas. A partir de lo anterior, esta tesis pretende, ante todo, comprobar la viabilidad de una ética guiada por la acción discursiva y no por la filosofía de la conciencia; asimismo, se pretende develar los conductos que mueven la eticidad en el ser humano y, de ser posible, indicar los ajustes que, en el marco de la “ética del discurso” planteada por Jürgen Habermas (1929- ), podemos hacer para mejorar nuestras acciones, por tanto, nuestras relaciones con los demás.

Históricamente, la ética ha sido abordada bajo la lupa del pensamiento filosófico, todo fundamento para una ética lo ha sentado la filosofía. Por lo tanto, nuestra primera mirada estará dirigida a cuestionarnos si los postulados filosóficos continúan siendo la guía para una ética o si es posible crear nuevos dispositivos para su desarrollo. La estrecha relación entre filosofía y ética nos lleva a pensar que esta última no puede ser legitimada más que a partir de la filosofía, pero ¿los estudios éticos sólo se podrán hacer desde esa área? Por ello, en el primer

capítulo, “**Implicaciones del lenguaje en la ética del discurso**”, el paso inicial en el desentrañamiento que pretendemos será la dislocación de la tradición ético-filosófica y la propuesta, siempre siguiendo a Habermas, de que el fundamento para una ética no se encuentra en la filosofía de la conciencia sino en la discursividad. Lo anterior equivale a una ruptura de la ética respecto a la epistemología tradicional, la cual pregona una verdad diádica de correspondencia entre sujeto y objeto. Esto dará pie a vislumbrar la intersubjetividad como una forma de estar en el mundo. El fundamento para una ética, entonces, ya no lo encontraremos en el sustento filosófico, más bien en las relaciones sociales. De hecho, todo cuanto sucede en lo humano no puede más que estar inserto en el ámbito social, sin embargo cabe preguntarse: ¿todo lo humano es social? y ¿de existir algo que no lo sea tuvo que pasar, forzosamente, por ello? Hemos de precisar que este estudio sólo se abocará a la parte ética, por lo que habrá situaciones, hechos o temas fuera de nuestro alcance.

A lo largo de la historia, la ética ha manifestado diferentes matices, el que más ha primado, desde el siglo XVIII pasando por el XX hasta el XXI, es la subjetividad; es decir, la columna vertebral de las acciones y de su consecuente valoración fue y ha sido la conciencia. En la ética de la conciencia pareciese que el individuo, a pesar de su obvia convivencia con otros, se configura en función de su fuero interno únicamente. No obstante la consolidación de esta perspectiva, la filosofía del lenguaje la ha conducido a experimentar ciertos cambios, pues al asociar al lenguaje con la ética se han diseñado nuevos senderos por los cuales transitar en nuestro estado de acción. Por tal motivo, nos adentraremos en la

pretensión habermasiana de fomentar una ética basada en la filosofía del lenguaje en la que se sustituye el fundamento epistemológico sujeto-objeto por el fundamento comunicativo sujeto-sujeto, la cual cuenta con el signo lingüístico como dispositivo pragmático, ya que él nos remite directamente a una comunidad de interpretación.

El postulado ético con el que se trabajará, entonces, superpone el postulado intersubjetivo sobre el postulado subjetivo, mas ¿cómo se suscita la intersubjetividad? Si tomamos en cuenta que las relaciones humanas suceden, básicamente, por mediación del lenguaje, nos es posible argumentar que éste será la fuente de donde emana la ética. Sólo como ejemplo: el lenguaje se convierte en materia prima de esta investigación en particular y, en general, de la ética discursiva. Si consideramos dicha premisa, podemos decir que la presente es un análisis de la injerencia del lenguaje en la vida social del ser humano. Sin embargo, no se tratará de hacer especulaciones acerca de la teoría del lenguaje, sino de cómo a través del acto de habla el ser humano construye su conocimiento y sus subsecuentes acciones. Desde la perspectiva de Habermas, la filosofía de la conciencia se transforma en una filosofía del lenguaje y, particularmente, en una pragmática del lenguaje, pero ¿por qué pragmática del lenguaje? Porque si bien esta investigación será partícipe de una naturaleza teórica en tanto lo que encontraremos aquí escrito está hecho con conceptos, esa labor se habrá logrado gracias al constante diálogo con los autores de los textos leídos, analizados y pensados con la intención de repercutir en diálogos en nuestro entorno inmediato. Como se aprecia desde esta sucinta aproximación, el elemento pragmático

siempre está presente en el lenguaje, de tal manera que la enunciación o la escritura son en sí mismas acciones comunicativas. Por ende y para seguir con el ejemplo, esta tesis equivale a un trabajo dialógico, no monológico.

Hasta este punto, cabría preguntarnos: ¿cómo es que el signo lingüístico forma parte del cambio de paradigma propuesto por Habermas? Pues bien, por la primera y sencilla razón de que el lenguaje permite la interacción de dos sujetos con fines consensuales. Por supuesto que lo anterior no es ningún descubrimiento, por ello, solamente evidenciaremos que la intersubjetividad es eje de conocimiento y, sobre todo, de acción. La primacía del lenguaje será abordada desde el dominio pragmático sin desestimar la relevancia de los aspectos sintáctico, semántico y gramático, porque para que una persona pueda comunicarse con otra, debe cubrir tanto requisitos de acción (actos de habla locucionarios, ilocucionarios y perlocucionarios) como formales.

En la comunicación el acto es el elemento que coloca a la intersubjetividad en el escenario epistemológico y ético debido a que en la dialogicidad se construye el conocimiento y sucede la acción; *decir es hacer* que sucede siempre intersubjetivamente, de tal modo que hay siempre una co-implicación entre lo ético y lo epistémico. El conocimiento, desde esta postura, surge en el diálogo mismo, desde luego, bajo ciertas condiciones que se desarrollarán en su momento.

Como se explicitará, para que un diálogo sea efectivo, los participantes deben contar con esos requisitos pragmáticos además de pretensiones de inteligibilidad, veracidad, verdad y rectitud. Esto es, el hablante debe darse a

entender y, al mismo tiempo, emitir un enunciado sobre algo en el mundo, sobre su propia subjetividad y sobre su relación con los demás. Por ello, en el segundo capítulo, **“Intersubjetividad: condición para una ética del discurso”**, se expondrá la interacción entre los tres mundos identificados por el autor, a saber: mundo subjetivo, mundo objetivo y mundo intersubjetivo, los cuales tienen al “mundo de la vida” como base.

En el “mundo de la vida”, mundo no tematizado o no problematizado, es donde surge algo relevante para ponerlo en materia de diálogo. Hay aspectos del mundo que están allí sin ser tomados en cuenta, luego, cuando se tornan problema se tematizan, se hacen apreciables, son extraídos del “mundo de la vida” y se conforman como diálogo. Al carácter dialógico le es inherente la intención de llegar a un acuerdo, sin embargo, ¿se podrá lograr un acuerdo?; de hecho, los desacuerdos son los que llevan a un acto dialógico, de tal manera que si en el “mundo de la vida” y en el diálogo mismo no se presentan problematizaciones, la intersubjetividad termina, entonces ¿es más importante el acuerdo o el desacuerdo?

Otro tema a desarrollar en el segundo capítulo es la existencia de dos rutas para un acercamiento al mundo. La primera y más transitada es la de las ciencias empírico-analíticas, las cuales se conducen con la finalidad de manipular. La segunda, la de las ciencias histórico-hermenéuticas que se desarrollan en la intersubjetividad con el fin de llegar a acuerdos establecidos sin coacción, pero ¿realmente se puede lograr un acuerdo? Cabe mencionar que no nos

inclinaremos a defender sólo la postura hermenéutica, sino a promover que las ciencias empírico-analíticas no invadan el terreno de las otras.

Habermas reconoce tres tipos de interés: el interés técnico, propio de las ciencias naturales, el interés práctico, perteneciente a las ciencias histórico-hermenéuticas, y el interés emancipatorio, también de estas últimas, pero orientadas al diálogo libre de toda coacción. En este sentido, el individuo, en su formación ética, debe dirigirse a desarrollar las ciencias humanas con base en una racionalidad comunicativa no instrumental, o sea, en una intersubjetividad, en un diálogo libre de manipulación, pero ¿es posible la existencia de un diálogo libre de coacción? La racionalidad instrumental se encamina a la funcionalidad, sólo al éxito que puede tener en su intención de dominio; en cambio, la racionalidad comunicativa o ética tiende a la comprensión o al entendimiento mediante la argumentación y las pretensiones de validez, de tal suerte que dos o más sujetos unifican el habla para llegar a un acuerdo que no es definitivo y que está constantemente expuesto a la crítica y, ¿cómo se llega a éste acuerdo?

Finalmente, en el tercer capítulo, “**Ética discursiva**”, se explicitará que el sentido dialógico de la ética basada en el discurso es, justamente, que no hay verdades absolutas por las cuales debemos conducirnos o a las que debemos llegar, sino que todos los conceptos que se emplearán pueden ser modificados o reconstruidos en la misma acción discursiva. Así, se evidenciará el planteamiento de Habermas de que el principio moral no es un objeto sino una acción, por lo que lo encontraremos en el mismo acto de habla, no en el interior de un sujeto, como lo propuso Kant (1724-1804); esto es, para alcanzar un consenso racional

debemos ejercitar el dialogismo en lugar del monologismo, y cabría cuestionarse: ¿dónde se localiza el principio moral?

La discursividad entre los sujetos conlleva la intención de ponernos de acuerdo, dicho de otra forma, en el decir siempre está implícita la inclinación al consenso; así, la tendencia social o intersubjetiva es la asunción de que existen otros con las mismas intenciones, condiciones y disposiciones. Esto provoca que los sujetos en la interacción asuman roles no obligados sino voluntarios. Todo sujeto que interactúa con otro (s) está, desde el primer momento, involucrado con estos presupuestos, por lo que, podemos decir, el carácter ético es eminentemente social, pues ¿cómo puede haber eticidad en un individuo aislado? o, incluso ¿cómo puede existir un individuo aislado? Esto no implica que no haya individuos, sino que los individuos o el ser individual no puede darse sino desde lo social. El sujeto siempre está inserto en lo social por más individual que se piense, siempre estará involucrado con lo ético, sin embargo ¿habrá algún momento que no sea ético o social? Otro elemento al considerar una relación dialógica es el mejor argumento de los participantes, pero, ¿cómo saber cuál es el mejor argumento?, ¿existe, acaso, un patrón de mejores argumentos?

Como se aprecia, son bastantes y variados los cuestionamientos que dieron pie a una empresa como ésta, pero es menester dejar claro que el más importante, al menos para nosotros, es si la ética es sólo posible bajo la perspectiva social o si, por el contrario, puede existir una ética que no acuse este carácter. Ha sido por interés en responder tal interrogante que nos hemos inclinado por la propuesta de Jürgen Habermas, quien ha desarrollado una

posibilidad de ética discursiva como paradigma alternativo al pensamiento filosófico. Sobra decir, tal vez, que el hilo conductor de esta investigación será el carácter ético que se encuentra, desde siempre, en el acto de habla, en la responsabilidad de acción y auto-creación en, a partir y para la comunicación. Así, lo que se pretende lograr es ubicar la ética en la acción intersubjetiva, en el diálogo.

Habrá que advertir que la presentación, en este espacio, de la teoría habermasiana respecto de la ética discursiva no entraña un estudio novedoso ni la intención es sólo la manifestación, sino que, y podrá resultar atrevido, el objetivo que se espera es ahondar en las siguientes preguntas: ¿qué aspectos de la vida puede tocar la ética discursiva?, ¿es aplicable a la realidad?, ¿puede realizarse un diálogo bajo las premisas que el autor establece?, y ¿si fuera posible una ética como la que propone Habermas, estaríamos dispuestos a dejar el egocentrismo?, ¿acaso podemos desprendernos totalmente de nosotros mismos para dar paso al mejor argumento?, ¿no será que la realidad es más compleja? Como ya dejamos claro, no trataremos de hacer una repetición (aunque en ocasiones lo parezca) de lo que el autor ha dejado en sus textos, sino que, precisamente, bajo el pretexto de la filosofía, se tratará de hacer una reflexión sobre el punto de partida y las posibles consecuencias de la ética del discurso. Es decir, no vamos a dejar a la ética como se había presentado hasta antes de Habermas, lo mismo que no la dejaremos como él la presenta. Pondremos a la ética en manos del lenguaje, dejaremos que haga su labor.

## I. Implicaciones del lenguaje en la “ética del discurso”

*Si (como afirma el griego en el Cratilo)  
el nombre del arquetipo de la cosa  
en las letras de ‘rosa’ está la rosa  
y todo el Nilo en la palabra ‘Nilo’.*

Jorge Luis Borges

Un primer paso en la comprensión de la propuesta habermasiana abarca la instancia del lenguaje como elemento configurador de la ética discursiva. Por ello, en este primer capítulo intentaremos exponer en qué radica la importancia del lenguaje para Habermas. En este tenor, en el primer apartado, “El signo lingüístico como cambio de paradigma”, partiremos de la idea de que la filosofía de la conciencia no logró consolidar una ética en que los integrantes de una sociedad participaran activa y conjuntamente en su propia emancipación. Como resultado de esta insuficiencia, el filósofo alemán propone un giro epistemológico en el cual coloca la intersubjetividad como eje del conocimiento y, por tanto, de la eticidad que, dicho sea de paso, no se constituyen a partir de la individualidad, sino del contagio de sentido que implica la relación con otro. Así, la hipótesis que lanza Habermas abandona el monologismo como fundamento de la ética para dar pie a un dialogismo que conlleva una construcción de la identidad del sujeto desde la relación interpersonal.

En el segundo apartado, “Acción discursiva: actos de habla”, abordaremos la acción lingüística como gozne sobre el que gira el tipo de ética propuesto por Habermas, quien resalta la practicidad del lenguaje sobre sus aspectos formales. En este marco, surge la noción de “acto de habla” en tanto intercambio lingüístico que, a pesar de que incluye determinadas reglas para su realización, subraya la capacidad de acción del sujeto, así como del mismo acto de habla y del efecto que puede provocar. Es decir, mediante acciones discursivas los individuos ejecutan ya una acción, la expresión, que no se estaciona en la exteriorización sino que llega a alguien y que, además, provoca una reacción. De tal suerte, los actos de habla impelen al sujeto a integrarse a una cadena dialógica cuya particularidad es la infinitud, con todo y que se hayan logrado algunos acuerdos.

En el último eje, “La comunicación”, esbozaremos el planteamiento, retomado por Habermas, de que el ser humano, identidad hecha de lenguaje, no posee otro camino para configurarse como ser social y ético más que su intención expresiva y comunicativa. Ésta caracteriza al hombre, cuya actividad sígnica y simbólica lo faculta para interrelacionarse con los demás. Entonces, podría decirse, aunque anticipadamente, que el lenguaje es la base de la ética discursiva en virtud de que es una forma de acción que co-implica a un otro en igualdad de condiciones tanto formales como de acción.

## I.I. El signo lingüístico como cambio de paradigma

La relación del ser humano con el mundo y consigo mismo ha colocado a aquél ante diversas interrogantes de corte epistemológico, como por ejemplo: ¿puede el ser humano conocer?, ¿qué es el conocimiento?, ¿el sujeto puede conocer al objeto?, ¿el objeto se conoce tal como es o tal como se presenta<sup>1</sup>? Dichas preguntas han dado origen a la tarea más recurrente de la filosofía: la esperanza de encontrar, mediante la investigación, una respuesta perenne e inapelable. El carácter interrogativo del ser humano ha hecho surgir la filosofía por dos razones: 1) el ser humano no se encuentra sumido en la naturaleza, sino que emerge de ésta y trata de elevarse sobre ella al hacerse preguntas; y 2) éste, al interrogarse, tiene una esperanza de respuesta. De este modo, el ser humano ha dirigido la mirada a la esperanza de conocer.

A lo largo de la historia se ha escudriñado en el enigma del conocimiento; para ello, se han diseñado y propuesto teorías que intentan responder los cuestionamientos que preguntan por la esencia, por el origen, por la estructura, por la asequibilidad, etc., de lo que hay en el mundo, incluyendo al hombre. En su mayoría, la filosofía se ha encargado de esta labor, aunque no con mucho éxito, pues no ha encontrado un camino seguro por el cual se deba transitar y, a partir del que se deban dar explicaciones de todo cuanto acontece y hay en el mundo. Así, el carácter epistémico de la filosofía tiende a buscar respuestas en el mundo objetivo o en el mundo subjetivo, creando ciertos apuntalamientos que sostienen

---

<sup>1</sup> En la presente investigación no se tratará de responder tales cuestionamientos, sólo se pondrá en evidencia el carácter epistémico en que se ha envuelto al ser humano.

al mundo del conocimiento. Esto es, la filosofía se ha encargado de buscar, sino es que de crear, fundamentos o bases por los cuales el ser humano pueda desplazarse de manera segura en su labor investigativa. Entonces, ¿habrá que caminar por dichas bases? o, por el contrario, ¿transitar a ciegas, sin bases, sin fundamentos, sin coordenadas?

El problema no se encuentra directamente en la filosofía, sino en creer que ella es la única opción para sustentar una investigación o, más aún, en pensar que los pilares que ella misma ha construido son inamovibles. Pero, ¿cómo se levantaron dichos pilares? El sostén de la filosofía puede ubicarse en la relación de correspondencia entre la conciencia del sujeto (particular o general) y las características del objeto (concreto o abstracto), o en la relación de ideas que se entretajan racionalmente al interior de la conciencia del sujeto. En cualquiera de las dos propuestas, el sujeto es quien juega la última tirada y, por tanto, la filosofía se convierte en filosofía de la conciencia. Si bien ha tenido éxito esta forma de conocimiento, consistente en la composición diádica de relación entre sujeto y objeto, en que el primero representa al segundo con tal correspondencia que este hecho se puede calificar de verdadero, es claro que tal acto de representación debe ser superado (al menos en el ámbito de las ciencias histórico-hermenéuticas)<sup>2</sup>:

La presente investigación se centra en la propuesta del pensador alemán Jürgen Habermas (1929- ), quien propone un movimiento en la estructura de la teoría del conocimiento. Esto es, una de las críticas que este autor lanza a la

---

<sup>2</sup> Las ciencias encaminadas al entendimiento intersubjetivo.

filosofía de la conciencia tiene como base la tentativa de cambiar o encontrar en otro lado los fundamentos que hacen posible el saber del hombre. En otras palabras,

Cuando la filosofía se atribuye un conocimiento antes del conocimiento, establece un terreno propio entre ella misma y las ciencias, en el cual ejerce sus funciones de dominación. Al aspirar a explicar, de una vez por todas los fundamentos de las ciencias y definir para siempre los límites de lo experimentable, la filosofía señala su lugar en las ciencias. Parece como si esta función de acomodadora (Platzanweiser) superara a la filosofía<sup>3</sup>.

Como se observa, es amplia la disposición del autor para dar un giro a la concepción que se ha tenido sobre la filosofía, pues declara, abiertamente, que ésta se ha atribuido un lugar que, de alguna manera, no la mantiene en su coherencia. Desde esta perspectiva, la filosofía es superada por su propia función, en virtud de que se enarbola como rectora o dominadora de los fundamentos científicos; por tal motivo, ha perdido fuerza y ha sido expulsada a causa de su propio carácter y de su función ordenadora, es decir, ya no tiene un lugar ni en las ciencias ni en ella misma. Tal aseveración supone un desplazamiento de la filosofía, causado por ella misma, cuando intenta fundamentar, de manera definitiva, lo que hay en el mundo, así como trazar límites a la experiencia humana.

---

<sup>3</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Trotta, Madrid, 2008, p. 14.

¿Si se desplaza a la filosofía como disciplina ordenadora o rectora no tendrá que colocarse en su lugar otra fuerza igualmente ordenadora? Es decir, ¿cómo asegurar que no sucederá lo mismo con lo que la suplante? Según Habermas, para llegar al cumplimiento de este cambio o giro filosófico, nuestra comprensión de razón, de hombre (entendido como ser humano) y de sociedad debería fundarse sobre bases nuevas. Para lograrlo, se necesitaría, en un primer momento, finiquitar la relación del individuo con el paradigma de “conciencia” o “subjetividad”, para después, en una segunda instancia, llegar a una noción de “intersubjetividad” que dependerá no del sujeto en relación al objeto (en su acepción más individualizada), sino de una relación interpersonal, lo que lograría una lógica del descentramiento del ego. De este modo, es necesario evidenciar el cambio de paradigma como punto inicial de la teoría habermasiana.

La propuesta del autor se mueve en un ámbito distinto al de la conciencia, en la que el conocimiento se basó, principalmente, en la relación sujeto-objeto que se encontraba representada en la conciencia de un individuo o de un colectivo. “La originalidad del pensamiento de Habermas es el abandono de las premisas de la filosofía de la conciencia, ya sea de un sujeto individual o de un sujeto colectivo, y su sustitución por las condiciones *pragmáticas* de los procesos de argumentación”<sup>4</sup>. Es decir, la idea de conciencia estaba fundada en la subjetividad; en cambio, para Habermas, se encuentra en la argumentación que surge en la pragmática del discurso. Es preciso acotar que la conciencia no queda fuera de la jugada, pero ya no es el centro del que se debe partir, sino a lo que

---

<sup>4</sup> Alejandro Sahuí, *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*, Coyoacán, México, 2002, p. 106.

debemos llegar a partir de la puesta en marcha del discurso. Por ello, “Habermas se pronuncia a favor del giro de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje”<sup>5</sup>; esto es, en lugar de la teoría del conocimiento basada en la relación sujeto-objeto, se postula una nueva forma de considerar el acto de conocer, en que el punto de partida es la intersubjetividad originada en el lenguaje, sin dejar de considerar al objeto y al sujeto.

La propuesta de Habermas no es que el ser humano se quede a la deriva, sin timón, sino que el timón se manipule intersubjetivamente. Así, los miembros de una comunidad lingüística apreciarán lo que les sale al encuentro en el mundo mediante una gramática implícita en la socialización. Aparece aquí, entonces, el conocimiento desde el postulado lingüístico: a partir de una relación interpersonal basada en la significación que nace cuando una persona quiere decir a alguien acerca de algo que hay en el mundo. Por lo tanto, al interior de la teoría habermasiana no es posible hablar de “verdad” si no es a través del lenguaje inscrito en la intersubjetividad y en la cooperación, “Pues el lenguaje sirve tanto para la comunicación como para la exposición; y la expresión lingüística es ella misma una forma de acción que sirve para el establecimiento de las relaciones interpersonales”<sup>6</sup>. O lo que es lo mismo la expresión lingüística es una acción, decir es hacer. Habermas parte de la idea de que en los actos de habla, el lenguaje no tiene tanto la función de describir o representar, sino de cumplir, por sí mismo, una acción. El acto de representar es sustituido por la relación y la

---

<sup>5</sup> Noé H. Esquivel, *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*, Universidad Autónoma del Estado de México, México, 1995, p. 207.

<sup>6</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación*, Trotta, Madrid, 2007, p. 11.

exposición mediada por signos (el lugar de sujeto-objeto lo ocupa la díada lenguaje-mundo). Pero, ¿entonces cuál es la función del lenguaje? La respuesta de Habermas es la que sigue:

para poder cumplir la función expositiva el signo tiene que ser a la vez interpretable: 'una cosa no puede estar por algo sin estar para algo por algo' [...] el signo no puede establecer la relación epistémica con algo en el mundo si no se dirige a la vez a un espíritu interpretante, es decir, si no *podiera* emplearse comunicativamente<sup>7</sup>.

Un signo no puede existir como representante de un objeto si no está al mismo tiempo dirigido de un sujeto a otro. De lo anterior deriva el cambio de la relación entre "sujeto" y "objeto" por la relación entre tres elementos: "sujeto hablante", "signo de un objeto" y "sujeto oyente" en un solo acto. En lugar de un "yo" que conoce y un "objeto" que es conocido, hay un "nosotros" que nos co-implica a través del signo y, así, nos induce a referirnos siempre en relación con algo en el mundo objetivo.

Como la comunicación es la base del cambio del paradigma propuesto por Habermas, es preciso considerar al signo lingüístico en tanto forma de acción que implica dos sujetos (un hablante y un oyente) que no actúan, en el discurso, de manera pasiva, como meros receptor y emisor del signo, sino como partes activas

---

<sup>7</sup> Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, Ariel, Barcelona, 2001, p. 39.

que participan bajo ciertas normas que subyacen al propio lenguaje<sup>8</sup>. El signo funciona como vehículo entre un antecedente y un consecuente, como una huella que indica que algo pasó por allí y que puede volver a pasar; es decir, un grupo humano decide usar una cosa en lugar de otra, en este caso, el signo en lugar de algo. Por ejemplo, el uso de una piedra como instrumento para cortar se convierte en signo cuando se sustituye la piedra por la función que cumple de manera convencional. Por ello, “proponemos que se defina como signo todo lo que, a partir de una convención aceptada previamente, pueda entenderse como ALGUNA COSA QUE ESTÁ EN LUGAR DE OTRA”<sup>9</sup>. No es que el signo sea la cosa, sino que es signo de ella, y alguien lo identifica así. Por lo tanto, el intérprete o destinatario es el sustento formal, no empírico, del signo. Cabe mencionar que si bien esta acepción de signo no es la más precisa, es la más elemental para iniciar este estudio.

Lo anterior es sólo un boceto de lo que implica el signo lingüístico como representante de un objeto, pero, ¿el signo es sólo eso? Nos remitiremos a una definición más clara y cercana a la intención comunicativa: “signo como ARTIFICIO COMUNICATIVO que afecta a dos seres humanos dedicados intencionalmente a comunicarse y a expresarse algo”<sup>10</sup>. De tal suerte, el signo está diseñado por sujetos para comunicar algo a otros sujetos que puedan entenderlo, sea a través de la escritura, de los ritos, de las señales militares, etcétera, aunque el signo lingüístico tiene mayor importancia en virtud de que la lengua es un

---

<sup>8</sup> Ampliaremos tales normas más adelante. Para fines de este apartado consideraremos al signo como forma constitutiva de las relaciones entre mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social.

<sup>9</sup> Umberto Eco, *Tratado de semiótica general*, Debolsillo, México, 2005, p. 34.

<sup>10</sup> *Ibidem*, p. 32.

sistema de signos mucho más estructurado que los otros y, mediante el cual es posible expresar objetos, emociones e, incluso, ideas a través de palabras.

El signo no sólo hace referencia a un objeto sino que, simultáneamente, remite a la comunidad de interpretación; es decir, la exposición de un signo es ya una afirmación con la que se dirige a un destinatario con pretensión de verdad siempre susceptible de crítica. Esta afirmación expositiva denota el carácter pragmático del lenguaje. Todo signo toma fuerza ilocutiva porque el expositor ofrece una razón o un argumento mediante el que espera obtener el asentimiento del o los destinatarios.

Entonces, ¿cuál es la diferencia entre la filosofía de la conciencia y la filosofía del lenguaje? En el paradigma de la filosofía de la conciencia, la verdad de una enunciación depende de la certeza con la que el sujeto se hace una representación del objeto, esto es, el objeto corresponde a su representación, “En cambio, tras el giro pragmático la verdad de un signo proposicional necesita demostrarse por la referencia de ese signo al objeto y ello a la vez mediante razones que pueden ser aceptadas por una comunidad de interpretación”<sup>11</sup>. En este caso, no se sustituye el sujeto por el lenguaje sino por la comunicación que existe entre hablantes, y que es mediada por argumentos para ponerse de acuerdo o entenderse sobre algo en el mundo. Por lo tanto, la subjetividad es desplazada, dejando su lugar a la intersubjetividad y a la comunicación que le es inherente.

---

<sup>11</sup> Jürgen Habermas, *Textos y contextos*, *op. cit.*, p. 44.

Así, el lenguaje sirve como hecho accesible para todo el que quiera entrar en discurso. De suerte que las expresiones simbólicas y los complejos de signos ofrecen la posibilidad de que las interpretaciones que se hacen sobre el mundo queden expuestas a la crítica una y otra vez. Entonces, toda evidencia surge de la comunidad, no de manera privada. Se trata, pues, de una secuencia de signos que compone al lenguaje para la comunicación entre sujetos que apuntan a un acuerdo. Pero, ¿cómo se anclan estas cadenas de signos a la realidad? Por una parte, el contacto entre realidad y signo se establece a través de la experiencia; por otra, esta experiencia se pierde en la interminable cadena de signos. Al respecto dice Habermas refiriéndose a Peirce (1839-1914):

que la expresión de sujeto y la expresión de predicado, que han de articularse ambas formando oraciones para poder cumplir una función expositiva explícita, descansan genéticamente sobre una capa más vieja de signos indéxicos e iconos que ya de por sí hacen referencia a un objeto y pueden encontrar un interpretante<sup>12</sup>.

El complejo de redes lingüísticas descansa sobre otros constructos, tal vez menos complicados estructural y funcionalmente, pero también infinitos. Por ende, resulta difícil, si no es que imposible, acceder a las raíces del árbol semiológico, pues las oraciones se ramifican sin que se puedan abarcar porque su crecimiento

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 47. La noción de “interpretante”, elemento que participa en la configuración del signo peirceano, es vista por Michael Riffaterre como “cierta idea del objeto a la que el signo dio nacimiento, idea que toma necesariamente la forma de otro signo”. Michael Riffaterre, “Semiótica intertextual: el interpretante”, en *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. Desiderio Navarro (Comp.). UNEAC-Casa de Las Américas-Embajada de Francia en Cuba, La Habana, 1997, p. 151.

es continuo tanto paradigmáticamente como sintagmáticamente. Sin embargo, los argumentos, los términos y las representaciones icónicas guardan una relación con su objeto, puesto que el estado de cosas real está referido por una oración completa. Por ello, es en suma difícil llegar a una objetividad donde se sostenga la verdad mediante evidencias indubitables. Esto hace que sea necesario considerar como punto de partida al propio discurso, ya que es lo único de que disponemos para lograr cierto grado de objetividad.

La discusión es algo que Peirce consideró desde siempre como 'piedra de toque de la verdad' [...] 'Sobre la mayoría de los asuntos por lo menos, la experiencia suficiente, la discusión y el razonamiento llevarán a los hombres a un acuerdo' Y por discusión no entiende Peirce en modo alguno una competición en la que una de las partes trata de imponerse retóricamente a otra, sino una búsqueda cooperativa de la verdad a través del intercambio público de argumentos<sup>13</sup>.

Para que el signo cumpla su función expositiva debe establecer una relación con el mundo objetivo a la vez que con los mundos subjetivo e intersubjetivo, de tal manera que la objetividad no es posible sin el contacto con los otros mundos. La experiencia parte de lo privado porque cada ser humano tiene sus propias vivencias, pero en el momento en que esta experiencia es de carácter sígnico rebasa el aspecto privado y subjetivo para llegar a lo intersubjetivo. Esto no implica que la objetividad dependa, en su totalidad, del asentimiento, no obstante,

---

<sup>13</sup> *Ibídem*, p. 49.

no contamos con otra forma de objetividad que la que se logra vía el lenguaje; no podemos escapar a él, pues interpretar la realidad es un acto de entretejer ésta con la interpretación que se hace a partir de los signos; sólo así cobra rumbo la interpretación en un mundo compartido.

## I.II. Acción discursiva: actos de habla

Toda comunicación lingüística involucra actos lingüísticos, y cualquier palabra u oración emitida es parte integrante de un proceso de comunicación, porque cumplen una tarea específica dentro de un discurso y su labor principal es la realización de una acción. Así “La clase específica de acción que realizamos cuando producimos una emisión se llama acto de habla o acto ilocutivo”<sup>14</sup>. Por ejemplo, si se construye un enunciado que diga “el pasado martes realicé una llamada a los bomberos”, la primera acción realizada es la emisión de dicha oración al tiempo que se comunica a un oyente lo que se hizo. Esa oración verbal (discurso<sup>15</sup>) es susceptible de ser abordada desde la sintaxis, la gramática, la semántica, pero, sobre todo y para fines de este estudio, por la pragmática<sup>16</sup>, pues no se trata sólo de observar la estructura, el significado o la disposición de las palabras en la oración, sino de la función que ésta realiza como acto de habla<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> Teun A. Van Dijk, *Estructuras y funciones del discurso*, Siglo XXI, México, 2005, p. 58.

<sup>15</sup> Aunque las acepciones del término “discurso” son amplísimas y varían en matices de un autor a otro, para fines de la presente consideraremos la que brindan A. Greimas y J. Courtés: “el discurso puede ser identificado con el enunciado. La manera, más o menos implícita, de concebir el enunciado (= lo que es enunciado), determina dos actitudes teóricas y dos tipos de análisis diferentes. Para la lingüística frásica, la unidad base del enunciado es la frase: el discurso será considerado como el resultado (o la operación) de la concatenación de frases. Por el contrario, la lingüística discursiva tal como la concebimos, toma como unidad de base al discurso, visto como un todo de significación: las frases no son sino segmentos (o partes fragmentarias) del discurso-enunciado”. A. Greimas y J. Courtés, *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*, Gredos, Madrid, 1982, pp. 126-127.

<sup>16</sup> “la pragmática es el estudio de la comunicación lingüística en contexto”. Teun A. Van Dijk (Comp.), *El discurso como interacción social*, Gedisa, Barcelona, 2000, p. 67.

<sup>17</sup> La expresión “acto de habla” (“speech act” en su idioma original) fue acuñada por J. H. Searle para referir “la condición modificadora de la *actualización* del ‘habla’ saussureana respecto al sistema teórico-paradigmático de la ‘lengua’. Así se produce la dependencia de los *significados* teóricos en el sistema de la lengua, cuando se realizan como *sentido* [...] en el intercambio entre emisor y receptor dentro del acto comunicativo”. Antonio García Berrio y Teresa Hernández Fernández, *Crítica literaria. Iniciación al estudio de la literatura*, Cátedra, Madrid, 2008, p. 46. De tal forma, para dichos autores, el acto de habla entraña un “acto de intercambio lingüístico comunicativo” (p. 46). Para ahondar en el particular, sugerimos ver John Searle, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 2007, en el capítulo II “Expresiones, significado y actos de habla”.

Entonces, la unidad de la comunicación lingüística no es la palabra ni la oración, sino la emisión de éstas: “La utilización discursiva del lenguaje no consiste solamente en una serie ordenada de palabras, cláusulas, oraciones y proposiciones, sino también en secuencias de actos mutuamente relacionados”<sup>18</sup>. Al entrar en discurso se hace uso de las estructuras abstractas del lenguaje y de las representaciones mentales del mismo, las cuales son, al mismo tiempo, actos comunicativos reales, actos argumentativos realizados por personas reales en situaciones igualmente reales; por tanto, se puede decir que el discurso es un fenómeno práctico, social y cultural.

Si hablar una lengua implica obedecer ciertas reglas, hay que considerar, entonces, no sólo sus características formales, pues son insuficientes, sino también la acción que implica en sí mismo dicho acto lingüístico. Hablar una lengua, pues, involucra tanto su aspecto formal como la consideración de que hablarla ya es una acción. Como se aprecia, la pragmática forma parte insoslayable de las disciplinas que estudian al sistema lingüístico dentro de un contexto comunicativo, que se puede traducir como contexto pragmático, el cual “puede definirse como un conjunto de datos a base del cual se puede determinar si los actos de habla son o no son adecuados”<sup>19</sup>. La tarea de la pragmática es, precisamente, determinar qué actos de habla son apropiados, y para saberlo es necesario que sean satisfactorios. Por ejemplo, si un hablante produce una emisión para advertirnos sobre un peligro inminente, y al hacerlo realiza su intención, es decir, al emitir su advertencia la entendemos como tal y no como otra

---

<sup>18</sup> Teun A. Van Dijk (Comp.), *op. cit.*, p. 21.

<sup>19</sup> Teun A. Van Dijk, *op. cit.*, p. 59.

cosa, entonces nos encontramos ante un acto de habla satisfactorio; aún más, si al hacerlo cumple el propósito de que reaccionemos de la forma que prevé, entonces es sumamente satisfactorio, pues ha cumplido su fin.

Así, los actos de habla son adecuados si el oyente interpreta la emisión correctamente como un acto de habla intencional y, para que ello ocurra, dicho acto debe considerarse inmerso en un contexto, además de cumplir ciertas condiciones de naturaleza convencional, como las propias de la semántica y de la sintaxis. Sin embargo, el interés de la lingüística para lograr actos de habla no sólo se enfoca en revisar las estructuras semánticas y sintácticas, sino en descubrir el contexto y la relación que guarda la emisión con la estructura y con el mismo contexto. Estos actos de habla son conocidos como actos ilocucionarios, los cuales “consisten característicamente en emitir palabras dentro de oraciones, en ciertos contextos, bajo ciertas condiciones y con ciertas intenciones”<sup>20</sup>. Los actos ilocucionarios, entonces, ocurren al interior de un lenguaje que cuenta con reglas para su realización; de no cumplir con ellas no se estará haciendo ni lenguaje ni acto ilocucionario.

El acto ilocucionario se puede comparar con la actividad de un juego porque cuenta con ciertos estatutos a manera de marco para que se realice dicha actividad. Las condiciones mencionadas deben cubrirse en cualquier tipo de discurso, el caso mismo de esta comunicación que conlleva una serie de reglas que se deben cumplir con el objetivo de que se entienda; de lo contrario no se estaría haciendo un acto discursivo. De este modo, en los actos ilocucionarios se

---

<sup>20</sup> John Searle, *op. cit.*, p. 33.

encuentran, en potencia, las nociones de consecuencias y efectos que dichos actos tendrán sobre los oyentes, sin embargo cuando se logra el efecto que se desea pasa de ilocucionario a perlocucionario. Por ejemplo, si un hablante ordena a alguien hacer o dejar de hacer algo se trata de un acto ilocucionario, pero si logra que se cumpla su cometido, entonces el acto es perlocucionario.

En los actos ilocucionarios deben identificarse los aspectos intencionales y los convencionales al mismo tiempo que la relación que guardan. Sin el seguimiento de dichas condiciones el efecto que se intenta producir no se logrará “Y, en general, el objeto de esas intenciones se logrará si el oyente comprende la oración, esto es, conoce su significado, esto es, conoce las reglas que gobiernan sus elementos”<sup>21</sup>. Por ejemplo, comprender la palabra “hola” es comprender su significado determinado por las reglas de la semántica. Sin embargo, la comprensión del discurso no sólo implica el contenido semántico, sino la comprensión de su función pragmática, función que los actos de habla cumplen cuando se hace una emisión en un contexto particular de comunicación. Según Austin, existen tres funciones (locutiva, ilocutiva y perlocutiva) que caracterizan tres tipos de actos de habla, a saber:

- el acto locucionario: el acto de decir algo. Con los actos locucionarios el hablante expresa estados de cosas;
- el acto ilocucionario: el acto que llevamos a cabo al decir algo, esto es, la acción que un hablante realiza al decir algo (por ejemplo, ordenar, preguntar, prometer o emitir un juicio). Depende de la fuerza convencional

---

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 57.

que se le asocie. Fija el modo en que se emplea una oración, así como el sentido de la acción misma: 'hacer diciendo algo'

- el acto perlocucionario: efecto o consecuencia del acto ilocucionario: el acto que llevamos a cabo porque decimos algo, esto es, el efecto provocado en el mundo al decir algo (por ejemplo, tranquilizar o atemorizar a alguien). Es el efecto que el hablante busca provocar sobre su oyente: 'causar algo mediante lo que se hace diciendo algo'<sup>22</sup>.

La intención de Habermas, al encarnar el discurso en la acción, es desarrollar una teoría de la sociedad dirigida a la práctica hasta alcanzar una emancipación; "Habermas recupera el proyecto ilustrado concebido como un programa emancipatorio, esto es, como un proyecto centrado en la libertad y en la justicia"<sup>23</sup>. Emanciparse significa que un sujeto tiene la capacidad para decidir por sí mismo, o sea, autonomía frente a las relaciones sociales dominadas por el poder. Para que se logre la emancipación es necesario determinar los intereses rectores del conocimiento, a saber: el interés técnico, el práctico y el emancipatorio, así como las conexiones que existen entre ellos. El primero se relaciona con las ciencias naturales; el segundo, con las ciencias sociales; y el tercero, con las ciencias sociales que buscan emancipación por intención crítica. De esta manera, el interés emancipatorio se orienta hacia el consenso libre de toda coacción mediante el lenguaje humano. Por tanto, la teoría que nos lleva por un acto emancipatorio es la de los actos del habla, pero no en cuanto a su carácter descriptivo de sus enunciados representativos o constatativos, sino en

---

<sup>22</sup> Juan C. Velasco, *Para leer a Habermas*, Alianza, Madrid, 2003, p. 34.

<sup>23</sup> *Ibídem*, p. 20.

cuanto a su acción, es decir, en cuanto a sus enunciados performativos<sup>24</sup> (frases que expresan volición, promesa, autorización, etc.). La propuesta emancipatoria, por tanto, conlleva ciertos cambios en la concepción del lenguaje.

El giro lingüístico consiste en pasar de un lenguaje considerado sólo denotativo o informativo a un lenguaje que, a parte de esta función, tiene otra que consiste en cumplir una acción. De aquí la propuesta de los actos de habla: el decir como acto informativo y el hacer como forma constitutiva del decir. Esta estructura bidimensional de los actos de habla (proposicional y performativa<sup>25</sup>) eleva la importancia de la intersubjetividad en la medida en que además de una dimensión cognitiva al referirnos a algo en el mundo, existe la posibilidad de entendimiento; esto es, hay posibilidad de comunicación y, por ende, de llegar a acuerdos.

El lenguaje no se basa en algo metafísico sino pragmático; por ejemplo, la cuestión de la verdad no se aborda desde el postulado de correspondencia con un estado de cosas, sino desde las condiciones de aceptabilidad en el proceso comunicativo. Las condiciones incluyen el respeto a ciertos procedimientos y

---

<sup>24</sup> La noción “performance” proviene de la lingüística trabajada por Chomsky (1928- ), para quien el término “abarca la instancia de la puesta en ejecución, de la realización de la competencia, en su doble papel de producción y de interpretación de los enunciados”. Ahora, la teoría semiótica retomó este planteamiento y lo identifica “acto humano [...] como una transformación que produce un nuevo ‘estado de cosas’”. J. A. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, pp. 301-302.

<sup>25</sup> Austin señala la diferencia entre dos tipos de actos: “Una expresión se denomina constativa cuando sólo tiende a describir un acontecimiento. Se denomina performativa si: 1) describe una determinada acción de su locutor y si 2) su enunciación equivale al cumplimiento de esa acción. Se dirá, pues, que una frase que empiece por ‘Te prometo que’ es performativa, ya que al emplearla se cumple el acto de prometer: no sólo se dice prometer, sino que al hacerlo se promete.” Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*, Siglo XXI, México, 2009, p. 384.

reglas del lenguaje, como la exclusión de toda coacción y la transparencia en la exposición de razones, entre otras; así

un enunciado no es verdadero porque corresponda a un determinado estado de cosas, ni simplemente porque resulte coherente con otros enunciados; lo es porque a lo largo del proceso comunicativo sería aceptado como justificado bajo determinadas condiciones ideales<sup>26</sup>.

Así, toda pretensión de verdad<sup>27</sup> conlleva condiciones ideales para su realización, “En tanto que actores, es decir, como sujetos que interactúan e intervienen en el mundo, estamos ya en contacto con cosas sobre las que podemos hacer enunciados”<sup>28</sup>. La insistencia de Habermas al referirse a un mundo objetivo no se debe a la inquietud de hacer corresponder, forzosamente, la realidad con nuestro pensamiento, sino a la preocupación de que el entendimiento funcione para los participantes mediante la referencia a un mundo objetivo, el cual se comparte intersubjetivamente, liberado o diferenciado del ámbito subjetivo. Es decir, el mundo objetivo satisface la exigencia funcional de nuestros procesos de entendimiento de tal manera que constituye el supuesto necesario para no hacer una mala comprensión del mundo y de nosotros mismos. Por tanto, el contacto

---

<sup>26</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, p. 35.

<sup>27</sup> En un texto posterior, Habermas realiza una aclaración sobre tal concepto: “Hasta hace poco, he estado tratando de explicar la verdad en términos de justificabilidad ideal. En el proceso he aprendido que dicha asimilación no puede funcionar. He revisado mi anterior concepto discursivo de verdad, que no es sólo erróneo, sino cuando menos incompleto. La redención discursiva de una pretensión de verdad lleva a la aceptabilidad racional, no a la verdad. Aunque nuestra mente falible no puede lograr nada mejor, no deberíamos confundir la una con la otra. Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Paidós, Barcelona, 2003, pp. 80-81.

<sup>28</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p. 239.

con las cosas se vuelve un estar siempre con las cosas como evidencias objetivas y disponibles para pretender una verdad mediante enunciados.

“Sólo podemos explicar lo que es un hecho con ayuda de la verdad de un enunciado sobre hechos; y lo que es real sólo podemos explicarlo en términos de lo que es verdadero”<sup>29</sup>. Así, la verdad sólo puede fundamentarse sobre otras oraciones o enunciados y éstas sobre otras, por lo que no es posible escapar del círculo del lenguaje.

Una explicación de un hecho, de un enunciado o de la realidad sólo podemos desarrollarla mediante otro enunciado. No es posible, pues, confrontar nuestras oraciones con algo que no esté impregnado lingüísticamente, porque no puede legitimarse algo por sí mismo y servir de base, al mismo tiempo, para legitimar algo más; por ello, “Rorty destaca, con razón, ‘que algo sirve como justificación sólo en relación con algo distinto que ya aceptamos’ ”<sup>30</sup>. Es evidente, entonces, que si saliéramos de nuestro lenguaje no habría forma de legitimar alguna situación, sin embargo, lo anterior no implica que todo es verdadero dentro del lenguaje.

Habermas deja ver su primer acercamiento a la cuestión de la verdad al sostener y proteger la postura de las situaciones ideales de habla bajo la hipótesis de que lo verdadero se puede defender con razones convincentes en cualquier contexto, es decir, lo verdadero puede resistir cualquier intento de refutación discursiva racional. Es obvio que no podemos predecir una cuestión futura pero,

---

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 237.

<sup>30</sup> *Ídem*.

por lo menos, podemos quedar satisfechos con la aceptabilidad de que, en el futuro, no aparecerán argumentos o evidencias que pongan en duda esta pretensión de verdad. Precisamente por ello, Habermas la llama “pretensión de verdad” y no “verdad absoluta”, pues “Aquello que tenemos por verdadero tiene que poder defenderse con razones convincentes no sólo en otro contexto, sino en todos los contextos posibles, es decir, en todo momento y frente a cualquiera. ‘Ahí es donde se inspira la teoría discursiva de la verdad’ ”<sup>31</sup>.

Habermas se basa, una y otra vez, en la postura peirceana de que un conocimiento está siempre precedido por otro que ha sido instituido como verdadero; por ello, no podemos conocer intuitivamente, sin un precedente. Para Peirce, todo conocimiento es siempre un proceso discursivo en cualquier nivel; no existen proposiciones que valgan como principio o como fin último, siempre antecede y precede otro conocimiento; por tanto, manifiesta el mismo autor, las percepciones más simples no son sino interpretaciones producto de un juicio, por eso es que los hechos no se agotan en nuestras interpretaciones.

La realidad como suma de todos los posibles predicados que aparecen en enunciados verdaderos sobre lo que existe ya no está determinada por los rendimientos constituyentes de una conciencia trascendental en general sino por un proceso finito de diferencias e interpretaciones, por los esfuerzos colectivos de todos los que han participado alguna vez en el proceso de investigación<sup>32</sup>.

---

<sup>31</sup> *Ibíd.*, p. 249.

<sup>32</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid, 1992, p. 107.

Peirce entiende la realidad como la suma de los enunciados verdaderos, los cuales están en condiciones de resistir verificaciones constantes y, al final, reconocidas intersubjetivamente. Por lo tanto, la realidad es cognoscible siempre y cuando se lleve a cabo un proceso metódico dirigido hacia convicciones válidas, reconocidas de forma general y permanente por todo el que se vea afectado por ella, de tal suerte que sea una continua incitación a transformar nuestros enunciados falsos en verdaderos. No obstante, la verdad no es la única pretensión de validez, pues existen las pretensiones de inteligibilidad, de rectitud y de veracidad que serán explicadas en un momento ulterior.

En la estructura interna de la práctica lingüística, los hablantes encuentran diversas suposiciones que tienen carácter de idealizaciones, puesto que aparecen como válidas explícita y, además, conscientemente, aunque estén expuestas a la crítica constante en el propio diálogo. Esto es, unos hablantes frente a otros exigen explicaciones y razones de dichas idealizaciones. Por ende, en el lenguaje discursivo se tiene el derecho a solicitar y otorgar razones del propio lenguaje con el mismo lenguaje.

Todo hablante que tenga intenciones de entenderse con otro debe estar dispuesto a plantear, necesariamente, con su propia emisión características implícitas al propio acto de habla. Así que, bajo todo acto discursivo orientado al entendimiento se encuentran presupuestas las siguientes cuatro pretensiones de validez:

- *comprensibilidad o inteligibilidad*, esto es, la pretensión de estarse *expresando* comprensiblemente, es decir, que la oración empleada está bien formulada conforme a las reglas gramaticales —tanto semánticas como sintácticas— al uso;
- *veracidad o autenticidad*, a saber, la pretensión de estar dándose a entender, esto es, proyectando la propia subjetividad, y que, por tanto, la intención manifiesta del hablante se expresa de la misma forma en que es exteriorizada;
- *verdad proposicional*, es decir, la pretensión de estar dando a entender algo existente con la aspiración de representar objetivamente los hechos,
- y, finalmente, *corrección o rectitud normativa*, esto es, la pretensión de que el contenido del acto lingüístico se ajusta a un determinado contexto normativo reconocido socialmente como válido<sup>33</sup>.

Para que un acto de habla sea efectivamente una acción discursiva debe cumplir las cuatro pretensiones mencionadas, sin ellas la comunicación está destinada al fracaso, pues todo hablante debe realizar una oferta de entendimiento sobre algo que sucede en su propia subjetividad, sobre algo que sucede en el mundo objetivo o sobre algo que sucede en la sociedad. El lenguaje incluye las tres regiones de la realidad: mundo objetivo (naturaleza externa), mundo subjetivo (vivencias privadas) y mundo social (intersubjetivo regulado por normas).

Las pretensiones de validez son las condiciones para la realización del pensamiento intersubjetivamente válido, pero están expuestas a la crítica constante, por tanto, “Las pretensiones de validez problematizadas tienen que ser demostradas a nivel de discurso argumentativo”<sup>34</sup>. Dichas pretensiones deben ser respaldadas por buenas razones para que los demás las reconozcan, por una

---

<sup>33</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, pp. 36-37.

<sup>34</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 213.

argumentación si se atiende a que “argumentar” implica que se deben escuchar las voces relevantes que deben hacerse valer como las mejores, para que la única coacción sea la del mejor argumento.

Todo uso comunicativo del lenguaje tiene una finalidad: el entendimiento inherente al propio lenguaje; por tal motivo, los hablantes deben presuponer ciertas reglas y condiciones que constituyen a todo discurso. En palabras de Habermas “La noción de *situación ideal de habla* vale, pues, [...] como principio regulativo, pero no debe ser pensada como un proyecto concreto que ha de ser realizado en la historia”<sup>35</sup>. Es preciso, como se observa, que los interlocutores consideren dichas situaciones como necesarias e hipotéticas si es que desean llegar a un entendimiento o acuerdo motivado por el mejor argumento. Tal situación debe ser, necesariamente, ideal, pues si se lleva a cabo en la realidad culminaría la comunicación en tanto constructo discursivo del conocimiento. Cada que se lleva a cabo una acción discursiva o una acción comunicativa se tiene que presuponer una situación lingüística ideal, porque ésta posibilita tanto el discurso como la comunicación. La situación ideal de habla, entonces, es una idea regulativa en virtud de que es un estatuto de posibilidad para el consenso, y búsqueda del consenso, aquí, no involucra necesariamente que se llegue a él.

---

<sup>35</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, pp. 43-44.

### I.III La comunicación

La exposición en el lenguaje es una función que no basta para un cambio de paradigma, pues la relación entre los sujetos queda aún anclada en la filosofía de la conciencia (en la relación entre objeto y sujeto, donde el primero es aprehendido por el segundo y éste último es capaz de comprender y expresar al primero). Este tipo de filosofía marcado como “subjetivismo” es superado por la expresión lingüística, pues de ella se sirven los sujetos proponente y oponente para el establecimiento de sus relaciones interpersonales, en las cuales surge la transición de la filosofía de la conciencia a la filosofía del lenguaje o, en otros términos, de la subjetividad a la intersubjetividad.

En un primer momento, el lenguaje se nos presenta como la única forma en que el ser humano es capaz de ejercer su sociabilidad, a través de él se pone en contacto con los otros seres de su especie, con su mundo:

Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión ‘gramatical’ adquirida por socialización, no como objetos neutrales. La mediación lingüística de la referencia al mundo explica la retroconexión de la objetividad del mundo —objetividad que en la acción y en el habla se presupone— con la intersubjetividad del entendimiento entre los participantes en la comunicación<sup>36</sup>.

---

<sup>36</sup> Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, Paidós, Barcelona, 2002, p. 32.

Lo anterior resulta primordial si se atiende al hecho de que la propuesta habermasiana tiene un punto crucial: el consenso, al cual deberá llegarse mediante la intersubjetividad, esto es, en su elemento más básico, el lenguaje. Éste, no debe olvidarse, es el eje sobre el que se sustenta la experiencia humana. Desde esta perspectiva, la primera complicación que el hombre enfrenta en su existencia es la imposibilidad de comerciar directamente con la realidad, lo que lo obliga a buscar un medio por el cual conectarse indirectamente, que, para Ernst Cassirer (1874-1945), es el símbolo<sup>37</sup>. Este autor arguye que las respuestas que el hombre da a su realidad son diferentes a las que ofrece una vida meramente orgánica, pues él ya no vive en un universo sólo físico, sino en un universo simbólico. El hombre escapa de ese entorno inmediato (sólo físico) porque no lo comprende, para refugiarse y aprehender su realidad desde un sistema de símbolos. En este tenor, símbolo se entiende como una parte del mundo humano del sentido, es decir, un fragmento de nuestras posibilidades que nos lleva a representar el mundo, la vida y a nosotros mismos. A través de las formas

---

<sup>37</sup> Cassirer destaca el carácter imprescindible del símbolo para edificar el mundo, no obstante, parece que para este autor todo signo es símbolo: "Habitualmente se incluyen en la clase de los símbolos todos los signos verbales, y a veces se identifican los símbolos con signos que no son señales, o se amplía la palabra de manera que abarque todos los signos cuyo significado no se basa en una semejanza con el objeto representado, o también se consideran símbolos todos los signos que se usan deliberadamente como tales". Adam Schaff, *Introducción a la semántica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1969, pp. 195-196. Sin embargo, Schaff escribe: "los símbolos son una subclase de signos sustitutivos [no de señales] y se distinguen principalmente por las tres características siguientes: 1) objetos materiales representan ideas abstractas; 2) la representación se basa en un convenio que debe ser conocido si ha de entenderse un símbolo dado; 3) la representación convencional se basa en la representación de una noción abstracta por un signo, representación que exteriormente se dirige a los sentidos (y semánticamente funciona por ejemplificación, alegoría, metáfora, alusión mitológica, por el principio de pars pro toto, etc.)". Adam Schaff, *op. cit.*, p. 190. Por lo que se puede declarar que no hay una diferencia, sino una derivación entre signo y símbolo, pues el símbolo es un tipo de signo igual que las señales o los signos icónicos.

simbólicas se origina la cultura, entendida como la progresiva autorrealización del hombre; en ellas, el ser humano edifica su propio mundo.

En este marco, el lenguaje puede apreciarse, según Cassirer, en dos etapas: la primera, abanderada por el lenguaje emotivo, esto es, la expresión como interjección; y, la segunda, por el lenguaje teórico en que la palabra ya funciona dentro del orden sintáctico como un elemento que coadyuva a conformar una red de sentido, es decir, el “símbolo”. La utilización del lenguaje involucra el paso del signo natural al signo artificial o símbolo, es decir, de “la función concreta del designar a la función general y universalmente válida de la significación”<sup>38</sup>, primeramente, como un sistema signos naturales y, luego, como un sistema de signos artificiales<sup>39</sup> propios del proceso de la comunicación o del habla articulada sintácticamente. Este proceso de comunicación puede acompañarse de gestos y ademanes, amén de la inclusión necesaria de signos verbales con intención comunicativa que, en situaciones contextuales, comportan el mismo significado para por lo menos dos sujetos que participan en la situación dialógica. Los signos naturales, por su parte, están insertos en la acción para convertir el significado objetivo en significado simbólico: “los símbolos utilizables con significado idéntico posibilitan una forma de comunicación evolutivamente nueva”<sup>40</sup>; por eso, el animal no se guía por el lenguaje proposicional; el hombre sí. Como consecuencia, el

---

<sup>38</sup> Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*, Fondo de Cultura Económica, México, 1971, p. 57.

<sup>39</sup> Respecto a los signos naturales y a los signos artificiales, para Schaff, los primeros “señalarían alguna otra cosa y remplazarían o representarían esa otra cosa, y los segundos expresarían algún pensamiento”. Adam Schaff, *op. cit.*, p. 172. Es decir, signos son tanto unos como otros, sin embargo, los signos propiamente dichos son los producidos conscientemente por el sujeto con el propósito de comunicarse con sus semejantes.

<sup>40</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, Taurus, México, 2008, p. 13.

progreso de la cultura es inmanente al hombre y tiene como bases al pensamiento simbólico y a la conducta simbólica.

El tránsito de la interacción gestual a la interacción mediada por símbolos conlleva la internalización, la cual consiste en que el individuo se relacione con el objeto y dirija esa acción a su interior de tal manera que no sea un hacerse objeto de sí mismo sino de una interiorización de la relación con el otro de lo otro, de tomar una postura o actitud frente a lo que acontece. Por lo tanto, el símbolo rebasa la relación directa del hombre con su entorno físico, de aquí surge el carácter funcional del primero: de su inteligencia e imaginación simbólica.

El hombre puede elevarse por encima de sí y convertir las cosas, incluyéndose, en objeto de conocimiento mediante el lenguaje. Entonces, el símbolo, en tanto aspecto del lenguaje, “vivifica los signos materiales y los hace hablar”<sup>41</sup>. El símbolo constituye un horizonte de sentido, pues tiene una carga significativa en el momento en que por lo menos dos sujetos pueden adoptar una actitud el uno frente al otro, no sólo en el sentido de la estimulación del oyente, sino que también el hablante es proclive a la estimulación a partir de su propia expresión y de la ajena; esto es, mientras uno estimula al otro, se estimula a sí mismo. La misma expresión estimula a ambos, de tal suerte que la relación hace las veces de reconocimiento mutuo de los involucrados, lo que conlleva a la producción de lo simbólico significativo.

Desde luego esta relación expresiva se convierte en símbolo en tanto que tiene como contenido un referente de la realidad; un sujeto se relaciona con otro

---

<sup>41</sup> Ernst Cassirer, *Antropología filosófica*, Fondo de Cultura Económica, México, 1997, p. 63.

refiriéndose a algo, a entes de la realidad, incluidos ellos mismos. En este momento, se abre la necesidad de interpretación entre sujetos respecto a un objeto, quienes, a su vez, necesitan del símbolo, pues de carecer de él la relación con la realidad y con el otro no es posible. Así, la necesidad interpretativa nos exige un diálogo constante. “Es necesario destacar que en el diálogo los signos verbales y no verbales actúan en concordancia de modo que una palabra puede ser respuesta a un gesto, o un movimiento puede terminar o interrumpir a las palabras”<sup>42</sup>. En el diálogo los participantes comparten información no necesariamente con palabras, sino con expresiones corporales que ayudan a reiterar el sentido del discurso.

En el diálogo los participantes se expresan intercambiando turnos y, así, la información que provee un sujeto se incorpora a lo que otro u otros aportaron, de tal modo que todos pueden participar alternadamente integrando sus opiniones al discurso. Sin el factor de cambio de turnos y los aportes de los demás participantes, el diálogo no sería posible. Aquél que pretenda entrar en diálogo debe considerar que las actividades de hablantes y oyentes se rigen bajo cierta normatividad inherente al propio discurso. Esto es:

Si un hablante quiere participar en un diálogo, es decir, si quiere hacerse a sí mismo ‘dialogante’ tendrá que seguir las normas lógicas para saber él mismo lo que dice y hablar con sentido; tendrá que someterse a las normas gramaticales para dar oportunidad a los interlocutores de

---

<sup>42</sup> María del Carmen Bobes, *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*, Gredos, Madrid, 1992, p. 36.

interpretar lo que dice, y tendrá que someterse a las leyes pragmáticas que son constitutivas del diálogo, porque en caso contrario no habría diálogo<sup>43</sup>.

Las normas que condicionan al sujeto que pretende ser dialogante son, evidentemente, las lingüísticas y las propias del diálogo. Por ejemplo, sin la norma de hablar alternadamente no sería posible la dialogicidad (sólo hablar o escuchar no hace posible la intersubjetividad), sin la sintaxis, la semántica y la gramática tampoco es posible el diálogo. Como consecuencia, los sujetos tendrán que ceñirse a las normas sociales del diálogo y de la lingüística.

El diálogo involucra la condición de igualdad en los participantes, dado que en la relación hablante oyente no existe ninguna posición jerárquica, pues ambos tienen las mismas oportunidades de responder, cuestionar, estar de acuerdo o no, argumentar, etc., ya que en el diálogo todos somos iguales: “los sujetos que actúan comunicativamente, en su posición de hablante y destinatario, se encuentran [...] literalmente a la misma altura”<sup>44</sup>. De no existir tal igualdad, la sola emisión de un hablante no puede llamarse diálogo. Por ejemplo, en la mayoría de los discursos políticos no existe diálogo, pues no hay oportunidad de que los oyentes sean hablantes y viceversa.

El ser humano accede a su mundo por medio del lenguaje, es su puerta de entrada: “Lenguaje y realidad están mutuamente entreverados de un modo para nosotros insoluble. Toda experiencia está impregnada de lenguaje, de modo que

---

<sup>43</sup> *Ibíd.*, p. 58.

<sup>44</sup> Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, *op. cit.*, p. 40.

resulta imposible un acceso a la realidad que no esté filtrado lingüísticamente”<sup>45</sup>. Para Habermas, el lenguaje y la realidad conforman dos aspectos que no pueden separarse, que se interrelacionan para interpretar el mundo. El binomio lenguaje-realidad auxilia al ser humano a dar sentido al mundo, es decir, nuestro acceso a la realidad es siempre lingüístico. Toda realidad está impregnada ya lingüísticamente: no nos enfrentamos a una realidad desnuda, sino vestida de lenguaje, puesto que en el caso contrario, la relación del hombre con el mundo sería imposible.

Habermas sigue a Humboldt<sup>46</sup> para precisar la naturaleza del lenguaje, pues para tal filósofo el lenguaje es una especie de dador de sentido frente a la realidad<sup>47</sup> al interior de una relación intersubjetiva. Es decir, el lenguaje ya no es sólo una herramienta individual con la cual se representan objetos o hechos, sino el medio por el que se crea una red de sentido social dado a conocer en la cultura y en las prácticas sociales<sup>48</sup>. Esto es, “Un lenguaje no es propiamente particular de un individuo, sino que crea un plexo de sentido intersubjetivamente compartido que se manifiesta en las expresiones culturales y en las prácticas sociales”<sup>49</sup>.

---

<sup>45</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p. 40.

<sup>46</sup> “A partir de los trabajos de W. von Humboldt, en el siglo XIX, surgió una perspectiva opuesta: el lenguaje ya no es el reflejo de las estructuras sociales, culturales o psíquicas y se convierte en causa de ellas. Humboldt concede al lenguaje una importancia mucho mayor que sus predecesores: el lenguaje ya no designa una ‘realidad’ preexistente; más bien es el lenguaje el que organiza para nosotros el mundo circundante”. Oswald Ducrot y Tzvetan Todorov, *op. cit.*, p. 80.

<sup>47</sup> “el lenguaje sólo se desarrolla socialmente, y el hombre sólo se entiende a sí mismo en cuanto que comprueba en los demás, en intentos sucesivos, la inteligibilidad de sus palabras”. Wilhelm von Humboldt, *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*, Anthropos, Barcelona, 1990, p. 77.

<sup>48</sup> “Ahora bien, el lenguaje no se limita a trasplantar una cantidad indeterminable de elementos materiales de la naturaleza al alma, sino que le aporta a ésta lo que sale a nuestro encuentro desde el todo como su forma”. Wilhelm von Humboldt, *op. cit.*, p. 84. El ser humano vive en el mundo de manera como el lenguaje se lo presenta.

<sup>49</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, pp. 68-69.

Como se aprecia, el lenguaje es parte constitutiva del hacerse sujeto social. No somos sociales sino por el lenguaje, éste envuelve al hombre desde que se dirige a él, incluso con la misma importancia que con la que se dirige al mundo sensible. Por lo tanto, el lenguaje es la condición necesaria para cualquier forma social que deseemos abarcar, ya sea la filosofía, la sociología, la psicología, el derecho, la ética, etc. “Humboldt concibe el lenguaje de tal modo que le corresponde una función desveladora. En efecto, el lenguaje es considerado como una facultad productiva que abre el mundo al sujeto cognoscente”<sup>50</sup>. El lenguaje construye sentido siempre y cuando se cumplan las condiciones que subyacen en él mismo, de tal suerte que éste no sólo implique la relación dual sujeto-objeto a la manera de la filosofía de la conciencia, sino que bajo esta nueva forma de ver al lenguaje, como intersubjetividad edificante de sentido, se levanta el mundo de la ética discursiva.

Dentro de las funciones del lenguaje se encuentran la cognitiva y la funcional y “El lenguaje solo puede desempeñar su función cognitiva al mismo tiempo que la función expresiva”<sup>51</sup>. En otras palabras, ambas funciones se realizan conjuntamente, pues la función cognitiva no tiene sentido sin la expresiva, y viceversa, puesto que para que un sujeto se entienda (con él y con otro) debe comprobar la inteligibilidad de las palabras dirigidas, de manera que el pensamiento expresado puede ser corroborado. Aún más: si un sujeto quiere entablar relación con otro sobre la coincidencia o desacuerdo de sus pensamientos no puede hacerlo sino a través del lenguaje. Dadas sus

---

<sup>50</sup> Alejandro Sahuí, *op. cit.*, p. 109.

<sup>51</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p. 70.

capacidades plurilingüísticas, plurisignificativas y, por ende, pluricontextuales, el lenguaje crea diferentes perspectivas de la realidad. Esos diferentes ángulos o perspectivas tienen el mismo referente para todos los hablantes del mundo; partimos de la referencia a una realidad y, por medio del lenguaje, matizamos el mundo, lo interpretamos, accedemos a él.

Karl-Otto Apel<sup>52</sup> (1922- ) sustenta que las diferentes perspectivas lingüísticas del mundo son conmensurables, es decir, pueden someterse a evaluación y se acreditan con las prácticas que cada sujeto hace posible con su propio trato con el mundo: “la idea que le guía [a Apel] es que el saber del lenguaje tiene que acreditarse indirectamente en relación con aquellas práctica que él mismo hace posible en nuestro trato cognitivo con el mundo”<sup>53</sup>. De ese modo, la posibilidad del saber del lenguaje se acuña dentro de una comprensión que implica una reestructuración del aspecto semántico del mismo a través de su propia practicidad.

Humboldt realizó su investigación lingüística considerando como eje primordial el entendimiento mutuo que existe entre sujetos e implicaciones, pero su carencia, según Habermas, estriba en que no describió una integración pragmática de estas funciones del lenguaje como base para la argumentación: “Humboldt, ciertamente, no investigó la conexión práctica de las funciones cognitivas y comunicativas del lenguaje como hilo conductor de una teoría

---

<sup>52</sup> Apel, al igual que Habermas, sustenta una ética discursiva al mencionar que “en oposición a lo que ocurre con una ética de principios, puramente deontológica de origen kantiano, la ética del discurso no puede partir de un momento abstracto, fuera de la historia o de un punto cero de ésta”. Karl-Otto Apel y Enrique Dussel, *Ética del discurso y ética de la liberación*, Trotta, Madrid, 2004. p. 59.

<sup>53</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 89.

argumentativa del discurso sobre las pretensiones de verdad”<sup>54</sup>. Ahora bien, la base, bien delimitada, de la argumentación en el discurso es la pretensión de verdad y, esto es lo que en gran medida provee de validez a la teoría habermasiana, la cual se convierte, desde esta perspectiva, en una teoría social que bien puede ser aplicada a cualquier contexto.

“Para el sujeto de conocimiento no existe una base desnuda de estímulos sensibles independiente de toda mediación simbólica. Se mueve desde el principio en un horizonte de experiencias posibles abierto lingüísticamente”<sup>55</sup>. El mundo sensible no puede asimilarse si no es a través del lenguaje, el espíritu objetivo se liga con el exterior también mediante él y las sensaciones son elaboradas gramaticalmente hasta que se convierten en percepciones, recuerdos, juicios, etc. De esta forma, queda atrás la tesis donde el sujeto representa a los objetos como el mejor argumento y los objetos son representados por los sujetos para dar paso a una propuesta en que los sujetos, a través del lenguaje, otorgan nombres y crean conceptos, es decir, en la que el ser humano se abre lingüísticamente.

Habermas continúa la misma línea de pensamiento propuesta por Wittgenstein (1889-1951) respecto al lenguaje, al referir que el uso de éste<sup>56</sup> no puede desarrollarse de otra manera que no sea mediante la inclusión de otro u

---

<sup>54</sup> *Ibidem*, p. 74.

<sup>55</sup> *Ibidem*, p.196.

<sup>56</sup> De manera prudente, podemos decir que Habermas da seguimiento al pensamiento de Ludwig Wittgenstein al asignar el uso del lenguaje como base para la ética discursiva. Dicho uso es, eminentemente, intersubjetivo, es decir, social, como lo plasma la siguiente cita al referirse a los juegos del lenguaje bajo los que aparece la intersubjetividad: “Hay innumerables géneros: innumerables géneros diferentes de empleo de todo lo que llamamos signos, palabras, oraciones. Y esta multiplicidad no es algo fijo, dado de una vez por todas; sino que nuevos tipos de lenguaje, nuevos juegos de lenguaje, como podemos decir, nacen y otros envejecen y se olvidan”. Instituto Tecnológico Autónomo de México, *Ideas e Instituciones Políticas y Sociales III. Wittgenstein*, Ed. Departamento Académico de Estudios Generales, pp. 42-43.

otros sujetos socializados, quienes, a su vez, se reconocen el uno en el otro en tanto individuos.

El uso del lenguaje se desarrolla a partir de interacciones mediadas simbólicamente entre sujetos socializados que se conocen y reconocen recíprocamente como individuos intercambiables. Esta acción comunicativa constituye un sistema de referencia que no puede ser reducida al marco de la actividad instrumental<sup>57</sup>.

Si el lenguaje se redujera al marco de la actividad instrumental, la intersubjetividad estaría negada, pues la actividad comunicativa tendría lo empírico como única guía, de tal manera que no aceptaría como verdad aquello que es reconocido por los demás. Es decir, si un sujeto se guía solamente por la actividad instrumental de dominación tecno-científica, impediría lo que es reconocido públicamente como realidad y, esto conllevaría la negación de sí mismo, puesto que estaría incapacitado para actuar en una relación dialógica. Aunque parezca reiterativo, debemos recordar que el lenguaje es la suma total de uno mismo y, si no hay lenguaje no hay uno mismo. Si un sujeto se desarrolla en el reconocimiento recíproco, la identificación individual implicará una relación dialéctica que, a su vez, se constituye intersubjetivamente y, como tal, se entiende más allá de la sola actividad instrumental cosificante.

Ahora bien, el uso comunicativo del lenguaje cumple una doble función: 1) la enunciativa-epistémica que consiste en dar a conocer un estado de cosas o de

---

<sup>57</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 146.

hechos a otro sujeto. Aquí, un actor le revela a otro algo que él considera verdadero, ya que 2) su intención no era sólo aseverar algo, sino el reconocimiento del otro acerca de la verdad de su juicio. Como se observa, la racionalidad comunicativa o el uso comunicativo del lenguaje es un proceso de entendimiento que tiene pretensiones de validez porque un actor-hablante y un actor oyente se entienden o aspiran entenderse sobre algo en el mundo. “La diferencia entre este uso y el uso no comunicativo del lenguaje resulta de la entrada en juego de una pretensión de validez con la que el hablante confronta a su oyente”<sup>58</sup>. Recuérdese que hemos mencionado ya estas pretensiones de validez (comprensibilidad o inteligibilidad, veracidad o autenticidad, verdad proposicional y corrección o rectitud normativa).

Desde el punto de vista gramatical, el proceso del uso comunicativo del lenguaje no se limita a las primera y segunda personas del singular, sino que tiene la posibilidad de extenderse hasta terceras personas. El uso no comunicativo sólo cumple con el primer paso, es decir, permanece en la exposición de una aseveración sin la intención del reconocimiento del juicio; esto sucede, de manera general, en los enunciados imperativos o en los simplemente informativos:

Un acuerdo (Einverständnis) en sentido estricto sólo se consigue cuando los participantes pueden aceptar una pretensión de validez por las mismas razones, mientras que un entendimiento (verständigung) también surge

---

<sup>58</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 111.

cuando uno de ellos ve que el otro [...] tiene buenas razones para sostener la intención declarada<sup>59</sup>

El uso del lenguaje orientado al acuerdo es distinto de aquél que se orienta al entendimiento porque el primero, a diferencia del segundo, se logra cuando los participantes aceptan una pretensión de validez por las mismas razones; esto es, en un enunciado “x” los integrantes encuentran reconocimiento porque los motivos les son comunes, siempre y cuando hablante y oyente se convenzan de la verdad del enunciado. En cambio, el uso del lenguaje orientado al entendimiento se lleva a cabo cuando uno de los integrantes se percata de que el otro tiene, desde su perspectiva, buenas razones para sostener un juicio, razones que son buenas para él y que le sirven para sostener su postura sin que el otro deba apropiárselas. De esta manera, los buenos argumentos son relativos al actor, quien se sirve de ellos para suponer que el otro no se opondrá a su enunciado.

El uso del lenguaje orientado al entendimiento puede transformarse en manifestaciones de voluntad, como en el caso de un compromiso o de una promesa, mediante las cuales el hablante cumple una tarea institucional, a esto Habermas le llama “razones normativas”: razones para la satisfacción de expectativas vinculantes. En otras palabras, éstas aparecen cuando el actor se siente comprometido a realizar determinada acción según el contexto normativo, a reconocer intersubjetivamente que “ese trasfondo normativo sirve como una

---

<sup>59</sup> *Ibidem*, p. 112.

reserva de razones compartidas”<sup>60</sup> y como punto de inicio para la obtención de acuerdos mediante actos habla.

La comunicación es el eje central de la ética del discurso, además de ser la base sobre la que se posa la relación intersubjetiva pero, para Habermas, no es suficiente concentrarse en ella, sino también valorar la acción como elemento integral de su propuesta. Esta integración de la acción no es descabellada, pues la comunicación implica actores o sujetos que la hacen posible, que realizan la acción; así, la acción se enlaza con la comunicación en la praxis.

En la acción comunicativa, los actores deben centrarse en las pretensiones de validez, sus propuestas referidas han de apuntar a la universalidad. Es importante aclarar que, en este contexto, por “universalidad” se entiende el alcance de la acción comunicativa a todo aquél involucrado en actos de habla. Un acto de habla involucra a todos los sujetos por cuanto está supeditado a las pretensiones de validez. Todo acto lingüístico, para que sea denominado como tal, debe contener implícitamente un destino, la comunicación, que en sí, se abre a todo el que desee entrar en diálogo y, en esta medida, a la universalidad. De este modo, los integrantes de la discusión deben aceptar la propuesta como válida, no sin tomar en cuenta que otro actor puede tener otra propuesta con las mismas intenciones o refutar las de otros. Por tanto, Habermas ya no refiere una teoría del conocimiento, sino una teoría de la argumentación, la cual corresponde, propiamente, a una ética filosófica.

---

<sup>60</sup> *Ibidem*, p. 116.

En la medida en que los sujetos de la acción comunicativa se orientan exclusivamente a las consecuencias de sus acciones, intentan alcanzar su objetivo haciendo uso de cualquier estrategia sin importar las herramientas de que deban valerse con tal de que su acción tenga éxito. En casos como éste nos encontramos frente a una acción instrumental, porque si una determinada postura está sólo orientada al éxito y no al entendimiento, el fin de la acción comunicativa no se cumple. En cambio, si los actores dirigen su acción también al entendimiento, aceptan coordinar, aunque de manera intrínseca, sus planes para llegar a su objetivo, olvidando la negociación o los acuerdos sobre la situación y el alcance de sus consecuencias. Este proceso de entendimiento que, de alguna forma, está encauzado también al éxito vincula los planes de acción de forma aprobatoria; en otras palabras, todos los involucrados deben estar de acuerdo, porque no es posible ni válido imponer a unos un acuerdo elaborado por otros, sin importar que los hayan hecho debido a caridad, mercancías, amenazas o motivos de cualquier índole.

Por ende, “No basta con que todos los individuos hagan esa reflexión, cada uno por sí mismo, y luego deposite su voto. Antes bien, lo necesario es una argumentación ‘real’ en la que participen de modo cooperativo los afectados”<sup>61</sup>. Si las argumentaciones morales producen un acuerdo en que los participantes manifiestan una voluntad conjunta, no es suficiente que cada individuo tenga su propio pensamiento y que luego lo exprese, ya que un proceso de este tipo conduciría a una estructura monológica, cuya característica es que cada sujeto,

---

<sup>61</sup> Habermas, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 78.

independientemente del otro, construye su propio argumento. Por el contrario, se debe apostar por un carácter dialógico, en que la elaboración de argumentos reales se deposite en la cooperación de los involucrados. Sólo bajo tal precepto anterior, el acuerdo tendrá un carácter reflexivo en tanto que surge del entendimiento intersubjetivo: los participantes se habrán convencido conjuntamente de algo. Este carácter constructivo de la argumentación incrementa el grado en que el discurso o el intercambio de palabras se presentan con más frecuencia. Por lo tanto, no se puede construir un juicio si por lo menos no se encuentran involucrados dos sujetos con disposición de interactuar sobre algo en el mundo.

La implicación de un acto intersubjetivo entre hablante y oyente conlleva la necesidad de un referente, el mundo que se objetiva mientras los integrantes se relacionan por el acto de habla. No podemos referir una relación intersubjetiva si el proponente y el oponente no tienen, al mismo tiempo, algo en la realidad que, como característica empírica o meramente semántica, los confronte con el mundo mientras se relacionan interpersonalmente. Así, el amalgamamiento entre sujeto, sujeto y mundo se vuelve necesario en el acto de habla, es decir, uno se entiende con otro sobre algo que hay en el mundo: "En la medida en que el acto de habla establece una relación intersubjetiva entre hablante y oyente, se encuentra al mismo tiempo en una relación objetiva con el mundo"<sup>62</sup>. Esta propuesta deja fuera el papel de la relación sujeto-objeto para dar paso a la relación sujeto-sujeto, lo cual no indica que se elimine la importancia del objeto, puesto que el contenido de

---

<sup>62</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y Justificación*, op. cit., p. 11.

esta nueva relación es un acto lingüístico, acto de habla o acto ilocutivo sobre algo que hay en el mundo (objeto). En síntesis, un hablante y un oyente tienen como necesidad la interacción para buscar cooperativamente la verdad.

La necesidad del hablante no sólo se satisface cuando se muestra o se da a conocer una proposición a un destinatario (acto locutivo), sino cuando el hablante logra que el oyente comparta su misma idea (acto perlocutivo). Esto sólo puede lograrse si al mismo tiempo en que se da a conocer la propuesta, se satisface la función cognitiva del acto ilocutivo (intención o finalidad por la que se dice algo regulado por reglas); o sea, el hablante o proponente no sólo alcanzará su objetivo comunicando un pensamiento al oyente, además deberá cubrir los otros requisitos, los cuales establecen que el proponente debe tener una intención para / con el oponente, quien debe aceptar como válida tal propuesta. El oyente debe compartir la misma opinión o idea, no como en el subjetivismo, en que se comunica sin que se comparta una misma postura o sin el acto perlocutivo o, incluso, sin el acto ilocutivo.

Este reconocimiento intersubjetivo no puede lograrse sin estos elementos ineludibles (actos locutivos, ilocutivos y perlocutivos) si lo que se pretende es llegar a la validez de una propuesta; en ese marco, los sujetos echarán mano de los medios argumentativos para su pretensión. Si un proponente desea que su oponente colabore con él para llegar a un saber, necesita que la acción se oriente al entendimiento de tal manera que la argumentación surja de la comunicación como búsqueda cooperativa de la verdad. La búsqueda y la comunicación deben situarse en la intersubjetividad, pues sin ellas el proceso de habla no se realiza

con miras a la obtención de un saber. Así que, una opinión con pretensiones de verdad puede convertirse en saber mediante el reconocimiento intersubjetivo y la pretensión de validez. Asimismo, un aspecto que debe considerarse es que, al menos en primera instancia, la opinión tendrá que ser hipotética, pues no ha sido sometida aún a un proceso que la ayude a reconocerse como conocimiento, por ello se recurre a la argumentación como medio para llegar al saber.

“El saber puede ser criticado por no fiable. La estrecha relación que existe entre saber y racionalidad permite sospechar, que la racionalidad de una emisión o de una manifestación depende de la fiabilidad del saber que encarnan”<sup>63</sup>. Entonces, la racionalidad encuentra su amparo en la relación con el saber, no sólo en cuanto saber sino en cuanto fiable. Así, la fuente de la racionalidad es la fiabilidad del saber, lo que implica que la no fiabilidad del saber termina como irracional, pues no tendría sustento si se sospecha de aquello que es el fundamento. La situación de no fiabilidad es, por obviedad, susceptible de crítica; sin embargo, no implica que lo fiable del saber que sustenta la racionalidad escape de la crítica, porque aquello que es racional también puede fallar, dado que la fiabilidad no equivale, necesariamente a un éxito rotundo, sino a su pretensión.

El uso del término “saber” presupone el uso del término “racional”, en virtud de que su estrecha relación no permite una separación entre ambos conceptos. No obstante, el segundo concepto no implica al primero en un sentido epistémico, sino en cuanto que un sujeto mediante el uso de una proposición o, en general,

---

<sup>63</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 24.

mediante el uso del lenguaje, se sirve del saber. Así, éste es una exposición en forma de enunciado que racionalmente se hace extensiva a los demás, pues lo racional se relaciona más con el uso que con la obtención del conocimiento. Ciertamente que ambos elementos son inseparables, pero el saber al que se refiere Habermas no exige, en un sentido meramente proposicional, un cómo se conoce, un se conoce o un no se conoce; sino la manifestación o emisión de un conocimiento por medio de un enunciado que es aceptado por los integrantes a través de la argumentación racional e intersubjetiva con pretensiones de validez.

La argumentación tan señalada en la propuesta habermasiana, cobra importancia significativa “puesto que es ella a quien compete la tarea de reconstruir las presuposiciones y condiciones del comportamiento [...] explícitamente racional”<sup>64</sup> y, así, se perfila como un elemento necesario para la acción racional, ya que sin ella es imposible que una actividad sea sustentable o por lo menos tenga el interés de serlo. Por lo tanto, la tarea inexcusable de la argumentación, sin llegar a una definición, es la de crear las condiciones necesarias para que la razón, a través del trato consigo misma, del trato con el mundo y del trato con las leyes establecidas, realice proposiciones con pretensiones de validez.

La argumentación es relevante por cuanto el proponente se enfrenta a las objeciones que el oponente propone. Cada interlocutor tiene una propuesta ante una problemática y, en la medida en que cada elemento se apega a lo que sirve para el desarrollo del área en cuestión, la postura de cada uno se refuerza o

---

<sup>64</sup> *Ibidem*, p. 16.

cambia con el objetivo de fortalecer el área o empresa que enmarca dichas propuestas. Por ejemplo, los argumentos jurídicos son resultados sólidos cuando sirven a los fines del procedimiento judicial; de la misma manera se procede con los demás campos que acotan un área específica. Sin embargo, esto no implica que las áreas se deslinden unas de otras totalmente, sino sólo en su carácter institucional. Las áreas o campos de estudio cuentan con una estructura configurada internamente que ayuda a la realización de sus propias finalidades; así, los participantes se relacionan interpersonalmente para ayudar a la empresa en la realización que el área requiere, por tal motivo cada campo de conocimiento posee sus argumentos, en la intersubjetividad, para la búsqueda de la verdad sin que ello conlleve una total indiferencia de un área con otra.

La argumentación tiene como uno de sus elementos principales al proceso discursivo amparado en la cooperación de un proponente y de un oponente. De ese modo, la relación entre ambos tematiza una pretensión válida que en algún momento ha sido problematizada y que se examinará bajo ciertas razones con el fin de que aparezca el reconocimiento mutuo: “el proceso discursivo de entendimiento está regulado de tal modo en forma de una división cooperativa del trabajo entre proponentes y oponentes”<sup>65</sup>. Este proceso discursivo involucra la división del trabajo en igual correspondencia y cooperativismo entre los dos elementos correlativos, de tal forma que se examine si es posible reconocer lo que el primero pretende o propone.

---

<sup>65</sup> *Ibidem*, p. 46.

Para que se llegue a entender lo que se dice en la relación hablante-oyente, o sea, para que se instaure la intersubjetividad, el hablante no sólo tiene que decir lo que piensa y cómo lo piensa, sino que debe interrelacionarse lingüísticamente con el oyente sobre un referente en el mundo; sólo así se puede establecer la acción comunicativa. En cambio, si el hablante sólo atiende a la comunicación de algo en el mundo, surge un proceso meramente subjetivo. Este caso se opone al primero en tanto que en él no son considerados los elementos que posibilitan la comprensión o formulación de un significado pues, se dice algo de un referente en el mundo sin la finalidad de entenderse con el otro, y más si se considera que lo que hace posible el entendimiento es el propio significado. De tal suerte, en el primer caso a diferencia del segundo, existe el tercer elemento, el oyente, quien por lo menos insinúa una relación interpersonal al expresar su desacuerdo.

La intersubjetividad no implica una aceptación de lo que el proponente dice, puede estar de acuerdo o no, es en esta medida que se genera la relación interpersonal, puesto que la condición de aceptación o no aceptación de una propuesta sitúa a los sujetos en la misma condición lingüística de poder manifestar su acuerdo, desacuerdo o indiferencia. Para que esta condición se realice, los interlocutores deben comprender y entender el significado de lo que el otro dijo; es decir, para que la efectividad de una frase hablada cumpla su cometido se requiere que la acción comunicativa actúe de tal modo que en el curso del acto, la frase pueda ser comprendida por cualquier persona de la misma comunidad lingüística. El significado, entonces, depende de la comprensión por parte de los participantes en el discurso pues, en el caso opuesto no podríamos participar del

significado de lo que pretendió decirnos aquél que emitió la frase. Así, aquéllos que no hacen uso del mismo registro lingüístico no comparten el significado de lo que el otro quiso decir, pues no les resultó comprensible y, por tanto, no pueden participar en la conversación. Por lo anterior se entiende, pues, que las condiciones de la comunicación se cumplen cuando el que dice algo a alguien de algo en el mundo se da a comprender y cuando ese alguien comprende lo que el otro dijo.

Si el hablante y el oyente se entienden recíprocamente se provoca, a través de la acción comunicativa, un significado de mundo, pero ¿qué pasa con la interpretación respecto a los hablantes y a los oyentes? En primer lugar, los intérpretes no ostentan una condición distinta de la del observador, ya que ambas partes tratan sobre el sentido y la validez de lo que se habla. Ese proceso de entendimiento no se construye a partir de uno de los dos, sino, precisamente, en la relación interpersonal. Por ello, no podemos afirmar que el que se limita a decir cómo son las cosas sea el que necesariamente enseñe al otro cómo es el mundo, porque el otro tiene la posibilidad de aceptar o rechazar tal interpretación, y en ese acto contribuye a la composición de un enunciado. De ser así, desaparece el binomio enseñanza-aprendizaje, puesto que los involucrados aceptan la misma condición al relacionarse.

“Finalmente, 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 con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación

interpersonal<sup>66</sup>. La acción comunicativa puede definirse, pues, como la interacción de al menos dos sujetos que como seres de lenguaje son también seres de acción que entablan una relación intersubjetiva que puede darse por cualquier medio, sea o no verbal. En esta definición notamos la importancia que enlaza la acción con respecto del lenguaje, porque cuando se relaciona un sujeto con otro, además del lenguaje lleva una acción implícita, la cual abarca la relación de las cosas existentes con el mundo. Los hablantes que posibilitan una relación intersubjetiva buscan entenderse (realizan una acción) con otras situaciones de acción para poder coordinar, de común acuerdo, los planes de acción. Como resultado, el lenguaje involucra ya una acción en el momento en que se pretende compartir una idea u opinión.

---

<sup>66</sup> *Ibidem*, p. 124.

## II. Intersubjetividad: condición para una “ética del discurso”

*Me intereso en el lenguaje  
porque me hiere o me seduce.  
Roland Barthes*

Una vez que hemos esbozado la importancia del lenguaje y la comunicación en la configuración de la propuesta habermasiana, en este capítulo profundizaremos en la noción de intersubjetividad, la cual hace posible que surja, como tal, la ética discursiva. Para ello, en el primer apartado, situaremos la noción “mundo de la vida”, propuesta por Edmund Husserl (1859-1938) y retomada por Jürgen Habermas, como elemento apromblemático que lleva a los individuos a desarrollar sus funciones como dialogantes. Los sujetos participan en un diálogo teniendo como base el “mundo de la vida”, es decir, sobre él tienen lugar las relaciones intersubjetivas.

Posteriormente, en el segundo apartado, “La racionalidad en la ética”, estableceremos una diferencia entre los tipos de racionalidad que subyacen a las ciencias empírico-analíticas y a las histórico-hermenéuticas en función de los intereses que manifiestan. Ahora, la hipótesis habermasiana se centra en la racionalidad de la ética, puesto que ella conduce, según el ideal de la acción comunicativa, a la emancipación del ser humano.

## II.I Mundo de la vida

Como ya hemos señalado en el capítulo anterior, la propuesta de Habermas sitúa a la intersubjetividad como fundamento de su teoría moral, para lo cual se ve en la necesidad de recurrir a variados pensadores en su afán por diseñar una ruta hacia un paradigma diferente al dualismo epistémico sujeto-objeto.

La consideración del lenguaje como elemento configurador de la identidad del hombre y de su actuar en sociedad no es, de ninguna manera, un planteamiento que aparece por vez primera con Habermas, sino que tal temática ha sido una constante en la historia de la filosofía y en la propia historia del lenguaje. Por supuesto, algunos pensadores, más que otros, han matizado la importancia del lenguaje en la esfera vital del ser humano; uno de ellos, es Georg Wilhelm Friedrich Hegel (1770-1831), quien otorga una alta valía al carácter social del individuo, como indica Habermas: “Un sujeto tal no puede estar consigo mismo sin estar también con los demás, y es precisamente en el trato con los otros sujetos donde toma conciencia de su propio ser”<sup>67</sup>. Podemos decir, pues, que Hegel enfrenta el problema del origen del conocimiento con base en la existencia de un “yo” y de un “no yo”, lo que implica un sujeto que quiere conocer, así como algo exterior que intenta conocer. Ahora, para Hegel es el mismo sujeto quien establece las condiciones bajo las que puede ser afectado sensiblemente con y en el mundo; es decir, el individuo se encuentra siempre mezclado en procesos de intercambios y encuentros contextuales, por tanto, está en los otros y, de esta

---

<sup>67</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p. 189.

forma, adquiere conciencia de su ser. Así, es por el reconocimiento que el espíritu humano se transforma y adquiere sus determinaciones esenciales.

Para Hegel, el espíritu humano ya no se determina sólo en la relación sujeto-objeto o interior-exterior<sup>68</sup> sino que también se compone por fuerzas de la tradición histórica; “Éste ya no está expuesto solamente a estímulos contingentes por parte de la naturaleza exterior, sino que del mismo modo se encuentra sometido a las nuevas configuraciones y a las fuerzas selectivas de la tradición histórica”<sup>69</sup>, noción, esta última, sobre la que construyó Wilhelm Dilthey (1833-1911) el historicismo<sup>70</sup> que tiene como fundamento lo temporal y no lo trascendental.

Cabe resaltar que ambos filósofos se sirven del término “espíritu absoluto” para referir la realización del mundo histórico; idea que marcó la pauta para que éste se viera estructurado simbólicamente y para que los sujetos, en su acción, compartieran intersubjetivamente normas, valores, formas culturales,

---

<sup>68</sup> “Hegel convierte el antagonismo epistemológico tradicional entre sujeto (conciencia) y objeto, en la reflexión de un antagonismo histórico definido. El objeto aparece primero como objeto de deseo, algo que ha de ser configurado y apropiado con el fin de satisfacer una necesidad humana. En el curso de la apropiación, el objeto se manifiesta como la ‘otredad’ del hombre. El hombre no está ‘consigo mismo’ cuando trata con los objetos de sus deseos y de su trabajo, sino que depende de un poder externo, tiene que vérselas con la naturaleza, el azar y los intereses de otros propietarios. El desarrollo más allá de este punto de la relación entre la conciencia y el mundo objetivo constituye un proceso social”. Herbert Marcuse, *Razón y evolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*, Altaya, Madrid, 1998, pp. 255-256.

<sup>69</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p.191.

<sup>70</sup> Para Dilthey, lo que el ser humano es lo vive a través de la historia: “En las ciencias del espíritu se lleva a cabo la estructuración del mundo histórico. Con esta expresión figurada designo la conexión ideal según la cual, sobre la base de la vivencia y de la comprensión, y en una serie gradual de realizaciones, encuentra su existencia el saber objetivo acerca del mundo histórico”. Wilhelm Dilthey, *El mundo histórico*, Fondo de Cultura Económica, México, 1944, p. 108.

pensamientos, entre otros aspectos que conforman el objeto de estudio de las llamadas “ciencias del espíritu”<sup>71</sup>:

Hegel reconoció el desafío filosófico que representa ese fenómeno. ‘Todos los fenómenos históricos participan en mayor o menor medida en la estructura dialéctica de las relaciones de mutuo reconocimiento en las que las personas, a través de la socialización, se convierten en individuos’<sup>72</sup>.

Cuando los seres humanos se reconocen o entran en relación con los otros, adquieren comprensión de sí, se hacen conscientes de su diferencia y viven esa diferencia o individuación. Consideremos, aquí, el concepto “individual” en tanto que cada persona posee como pasado vital algo único que los demás no tienen por igual sino por diferente, pero que comparten. Todos somos históricos a pesar de que cada uno cuenta con su propio proyecto vital. Este carácter individual de sujetos que se comunican entre sí refleja prácticas y normas culturales compartidas. Por ello, todos los fenómenos históricos participan en la estructura dialéctica a través de la socialización que implica la caracterización de individuos: “El espíritu que se encarna en una comunidad es ‘objetivo’ en la medida en que

---

<sup>71</sup> Las ciencias del espíritu tienen como objeto de estudio la realidad histórica-social: “Lo humano, captado como por la percepción y el conocimiento, sería para nosotros un hecho físico y en este aspecto únicamente accesible al conocimiento científico-natural. Pero surge como objeto de las ciencias del espíritu en la medida en que ‘se viven’ estados humanos, en la medida en que se expresan en ‘manifestaciones de vida’ y en la medida en que estas expresiones son “comprendidas”. Wilhelm Dilthey, *op. cit.*, p. 107.

<sup>72</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p.193.

sea compartido 'intersubjetivamente' por miembros que se nutren de las mismas tradiciones y participan de las mismas prácticas"<sup>73</sup>.

La relación de conocimiento mutuo que existe entre seres individuales con caracteres distintos pero semejantes, como sujetos dotados de voluntad propia, hace posible la intersubjetividad de los participantes, quienes coinciden en las imágenes del mundo o comparten una forma de vida, en una acción comunicativa. Este tipo de relaciones intersubjetivas, para las que existe un mundo idéntico de objetos del que se dice algo y con el que se puede hacer algo (mundo objetivo), se configura con tradiciones compartidas y con formas de vida comunes.

A partir del presupuesto de la natural formación social del individuo, Habermas sentencia que Hegel reconoce la capacidad del espíritu humano para adquirir una determinación sobre sí: "El sujeto no puede adquirir una autoconciencia verdadera si no llega a ser consciente del carácter social de su proceso formativo"<sup>74</sup>. Una verdadera autoconciencia se forma cuando el sujeto es consciente del carácter social de la formación. El saber, entonces, no se mide en función de opiniones personales sino del reconocimiento de los integrantes de una comunidad.

En la misma línea, Dilthey sugiere que toda forma de interacción y comprensión está mediada por el uso de símbolos, de tal manera que la intersubjetividad no puede ser posible sin el ejercicio del lenguaje. Para Jürgen Habermas, dicho pensador afirma que sólo a través del lenguaje el espíritu se

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, p. 198.

<sup>74</sup> *Ibidem*, p. 205.

expresa completamente objetivo, pues “El lenguaje es el suelo de la intersubjetividad y toda persona debe haber tomado pie en él antes de poderse objetivar en su primera manifestación vital, ya sea mediante palabras, actitudes o acciones”<sup>75</sup>. Así, este suelo compartido por todos los sujetos hace posible, mediante la interminable red de comunicaciones, el mundo de la vida.

En la intersubjetividad los actores pueden ponerse de acuerdo en algo que les permite conocerse y reconocerse recíprocamente como sujetos que se encuentran en igualdad de condiciones, como actores similares, pero, pueden encontrarse diferentes manteniendo su identidad, su “yo”. “La comunidad que se basa en la validez intersubjetiva de los símbolos lingüísticos permite tanto la identificación recíproca como el mantenimiento de la no identidad de uno con otro”<sup>76</sup>. Es decir, gracias a la intersubjetividad la relación se mantiene entre sujetos, incluso provenientes de distintas culturas y tradiciones. Las ciencias histórico-hermenéuticas<sup>77</sup> tienden, por su propia estructura, a mantener unida la relación entre sujetos, pues se enfocan a la comprensión recíproca de individuos. Si la comunicación intersubjetiva se hace rígida o se interrumpe, se destruiría la condición de supervivencia que es tan elemental como la acción instrumental; cada una, de manera distinta, busca o está dirigida al éxito según su propio interés.

---

<sup>75</sup> Jürgen Habermas, *Conocimiento e interés*, *op. cit.*, p. 163.

<sup>76</sup> *Ibidem*, p. 165.

<sup>77</sup> Las ciencias histórico-hermenéuticas, también llamadas del espíritu, “se fundan en la conexión entre: vivencias-expresión-comprensión y, en este sentido, presenta a la humanidad como objeto de estudio. El objeto de estudio no es la humanidad como parte de la naturaleza, sino el mundo donde se manifiesta la vida histórica de los hombres”. Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p.140.

Mientras que los métodos empírico-analíticos van dirigidos a poner al descubierto y a aprehender la realidad desde el punto de vista trascendental de la posible manipulación técnica, la metodología hermenéutica tiende a asegurar la intersubjetividad de la comprensión en la comunicación lingüística ordinaria y en la acción bajo normas comunes<sup>78</sup>.

De lo anterior se desprenden dos rutas (no separadas) para el abordaje al mundo: por un lado, la hermenéutica que nos conduce por la intersubjetividad; por otro, la empírico-analítica que nos lleva por una posible manipulación. Bajo dichas vías, acciones del ser humano frente al mundo, se encuentra un tejido aparentemente invisible que las sostiene. Esto es, nuestro andar, que puede ser empírico-analítico o hermenéutico o, mejor aún, empírico-analítico y hermenéutico, sucede sobre huellas dejadas por los que han andado sobre el mundo. Para que se reconozcan dichas huellas, el ser humano ha tenido que recurrir a la huella de la huella, es decir, al acto lingüístico.

El ser humano como ser social es un ser de acción, tiene el impulso de dirigirse a sus semejantes de una u otra manera usando cualquier recurso para expresarse, de tal modo que haya otro que se entere de su pretensión, la de comunicarse. Los recursos son vastos e infinitos, sin embargo, hay uno que se destaca de los demás: el uso del lenguaje<sup>79</sup> con todo y sus valores sintácticos,

---

<sup>78</sup> *Ibidem*, p. 182.

<sup>79</sup> Aunque no consideramos que el término “lenguaje” se preste a confusiones en esta comunicación, cabe precisar que con dicho término Habermas abarca la natural inclinación del ser humano a la expresión, es decir, la facultad inherente a todo individuo que se concreta en la práctica lingüística con sus respectivos componentes formales. No obstante, si se desea ahondar en el particular, sugerimos revisar *Curso de lingüística general*, de Ferdinand de Saussure.

semánticos y pragmáticos. Éste ha valido al ser humano en dimensiones estratosféricas en virtud de que la condición social lo conlleva inevitablemente, no se puede concebir uno separado del otro, están co-implicados. El uso cotidiano, comercial, político, científico, etc., del lenguaje articulado (lengua)<sup>80</sup> es la carta de presentación y la clara muestra de su distinción frente a otros recursos comunicativos<sup>81</sup>. ¿Que sea la forma más popular para darnos a entender, que tenga la mitad del crédito o todo el crédito en la formación social del sujeto, implica que sea la forma más efectiva bajo la cual el ser humano se pueda entender con sus semejantes? Participar en y con el lenguaje implica un desenvolvimiento de acciones verbales que tiene por soporte un contexto o una realidad de la que se extraen los elementos que posibilitan la interacción; así pues, centramos nuestra atención en un trozo de esa realidad para, después, compartir las impresiones que nos evoca.

Los actores que participan en la acción comunicativa juegan a la vez dos roles: en un primer momento, se inaugura el proceso de la acción; es, entonces, cuando los actores o participantes en el diálogo asumen la responsabilidad de

---

<sup>80</sup> Para distinguir efectivamente la realidad del lenguaje de la lengua, sirva la siguiente cita: “¿qué es la lengua? Para nosotros, no se confunde con el lenguaje; no es más que una parte determinada de él, cierto que especial. Es a la vez un producto social de la facultad del lenguaje y un conjunto de convenciones necesarias, adoptadas por el cuerpo social para permitir el ejercicio de esta facultad en los individuos”. Ferdinand de Saussure, *Curso de lingüística general*, Fontamara, México, 1998, p. 35.

<sup>81</sup> La comunicación, *grosso modo*, es la “Relación establecida entre los seres humanos mediante un proceso que consiste en transmitir desde un *emisor* hasta un *receptor* un mensaje proveniente del emisor o de otra fuente de información, a través de un *canal* de comunicación y utilizando, para ello, un *código*, principalmente el lingüístico. La función central del *lenguaje* es, precisamente, la comunicación, es decir, la *función* referencial que nunca desaparece aunque predomine en un *discurso* dado otra de las funciones (por ejemplo, la *poética*) y otro de los *factores* (por ejemplo, el *mensaje*)”. Helena Beristáin, *Diccionario de retórica y poética*, Porrúa, México, 2001, p. 102.

problematizar<sup>82</sup> una porción del referente en común, es decir, un trozo del “mundo de la vida”<sup>83</sup> que, al mismo tiempo, intentan resolver. De tal manera, los sujetos en la acción comunicativa están a cargo de una situación de acción. En un segundo momento, los actores son el producto de tradiciones en las que están ubicados. Tal característica contextual no depende del sujeto, sino de los grupos sociales a los que pertenece y de los cuales es producto como proceso de socialización con el que se desarrolló conjuntamente por medio de acuerdos: “se hace referencia al entorno inmediato del agente individual, un entorno simbólico y cultural configurado por aquella capa profunda de evidencias, certezas y realidades que habitualmente no son puestas en cuestión”<sup>84</sup>. Pero, ¿sólo los acuerdos forman parte del mundo de la vida? En primera instancia podría pensarse que las reglas para lograr la comunicación son producto de acuerdos, sin embargo, el desacuerdo también es parte de este telón de fondo del cual no podemos sustraernos.

El ser humano ha hecho su recorrido, ha andado sobre las huellas de su pasado y, al hacerlo, lo acepta y usa como guía, de aquí que no puede apartarse de él, pues equivaldría a apartarse de su condición histórico-social. De lo anterior surgen las siguientes interrogantes: ¿se puede desandar el camino recorrido?,

---

<sup>82</sup> La problematización se refiere a que entre lo que acontece hay sucesos que son cuestionados y otros que no lo son; es decir, existen hechos en el mundo que no son puestos a discusión en ese momento y otros que se ponen en boca y oídos de todo el que quiera participar, para que, mediante el diálogo, puedan entenderse racionalmente y encontrar cooperativamente un camino de entendimiento. Problematizar, pues, es poner en acción actos de habla que nos permitan entender el mundo, incluyéndonos.

<sup>83</sup> El “mundo de la vida”, propuesto por Habermas, se refiere a aquella experiencia precategorial en la que descansa todo tipo de acción. No obstante, tal expresión fue retomada de Edmund Husserl, quien “sin embargo, retrotrae la antítesis objetivismo-subjetivismo a una instancia previa [mundo de la vida o *Lebenswelt*] a ambos y en la que la oposición queda abolida”. José M. G. Gómez-Heras, *El a priori del mundo de la vida*, Anthropos, Barcelona, 1989, p. 214.

<sup>84</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, p. 47.

¿acaso desandar lo no es andar otro?, ¿se puede ser no social, no histórico, no cultural? y ¿tenemos la opción de elegir ser sociales, históricos o culturales? La condición histórico-cultural se levanta junto con una estructura lingüística determinada; los rastros sociales son rastros comunicativos. Todo sujeto se desenvuelve en un mundo pre-interpretado por otros y aceptado por él, aunque no del todo; de tal manera que cuando se dice algo no sólo se encuentra involucrado aquél quien lo dice, sino aquéllos afectados histórico, social y culturalmente. Así, la palabra de uno es palabra de otro. Entonces, ¿sólo hay repetición de palabras?

El hecho de que llegue a nosotros una palabra ya interpretada no implica que lo único que nos quede sea la repetición, más bien que, a partir de y con ella, daremos continuidad a su historicidad, culturicidad y sociabilidad. Cuando nos dirigimos a otro u otros, lo hacemos a partir de nuestra interpretación pero bajo conceptos y reglas que otros han establecido en un momento posterior para poderse comunicar. Sobre esto podemos preguntarnos ¿qué debemos respetar de las aportaciones que me anteceden?, ¿qué debemos considerar como cierto y qué debemos cambiar? Lo que tenemos que conservar son las reglas que subyacen al lenguaje.

Para entendernos debemos partir del supuesto de que podemos hacerlo. Esto implica la aceptación de que podemos ponernos de acuerdo en las reglas para llevar a cabo dicha tarea. La condición es aceptar que bajo nuestro mundo lingüístico hay otros mundos lingüísticos que han permitido el fácil acceso a la comunicación. De lo contrario, de no aceptar dichos presupuestos, tendríamos que volver a identificar los objetos de manera rudimentaria, señalarlos en lugar de

nombrarlos, labor casi imposible si no es que imposible en términos contemporáneos. Tales presupuestos abarcan, primero que nada, las propias reglas del lenguaje; así que, nos guste o no, estemos conscientes o no, existe un mundo que sostiene nuestra tematización o problematización de trozos de la realidad. Cualquier tema, circunstancia, sonido, olor, pensamiento, acción, etc., que traemos a nuestro presente para analizar, disfrutar, criticar, etc., arrastra consigo su pasado. Este mundo que no cuestionamos, que damos por cierto, es el mundo de la vida.

El “mundo de la vida” no sólo integra el contexto al que pertenece el sujeto, sino otorga y procura los recursos necesarios para el desarrollo de éste mediante evidencias culturales; sin embargo, los recursos, a su vez, sólo forman una parte del “mundo de la vida”. Es sobre este horizonte de comprensión común a todos que se desarrolla el actuar comunicativo. Para Habermas, el “mundo de la vida” es una frase que emplea para referirse en otras palabras a lo que se podría entender como “trasfondo” y que posibilita la interacción entre los participantes de la acción comunicativa, pero, ¿realmente posibilita la comunicación? o ¿la distorsiona? Para que una acción discursiva pueda llegar a realizarse de manera satisfactoria es indispensable que los interlocutores, en su propio discurso, tengan un mismo trasfondo con base en el cual se otorgue sentido a lo que se dice. Cada que se lleva a la discusión algún tema, los participantes se apoyan en este horizonte de presupuestos no problematizados.

El mundo de la vida constituye el contexto preconocido intuitivamente de la situación de la acción; al propio tiempo facilita recursos para los procesos de interpretación, con los cuales los participantes en la comunicación tratan de satisfacer la necesidad de entendimiento que haya surgido en la situación concreta de la acción<sup>85</sup>.

No es poca la importancia que Habermas confiere a la categoría “mundo de la vida”, puesto que, señala el autor, este elemento juega un papel necesario en el entendimiento de las situaciones de acción y facilita algunos recursos (como reglas del lenguaje y de la convivencia social) que sirven en el proceso de interpretación.

En la acción comunicativa, los actores tienen como base el “mundo de la vida” para entenderse y ponerse de acuerdo sobre algo en el mundo; de aquí la necesidad de presuponer un concepto de mundo “como conjunto de realidades objetivas existentes”<sup>86</sup>. A partir de esta definición podemos determinar el mundo objetivo<sup>87</sup>: la aceptación intersubjetiva de una certeza en la existencia de objetos; no obstante, la representación del mundo objetivo es sólo una de las diversas funciones que participan en el entendimiento entre sujetos.

Habermas recupera distintos elementos con la finalidad de que los actores de la acción comunicativa cumplan su cometido: interrelacionarse para construir la realidad social. Los actores que intervienen en la acción comunicativa deben

---

<sup>85</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 140.

<sup>86</sup> *Ibidem*, p. 141.

<sup>87</sup> “El mundo que suponemos como la totalidad de los objetos no se debe confundir con la ‘realidad’, que consiste en todo aquello que puede ser presentado en enunciados verdaderos”. Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, op. cit., p. 27.

considerarse, necesariamente, en condición de semejanza en tanto hablantes y oyentes que utilizan como referencia tres mundos: el mundo objetivo, el mundo social y el mundo subjetivo, los cuales configuran la acción discursiva. El mundo objetivo abarca los hechos reales que sólo hay que registrar objetivamente. Refiere, sin duda, la totalidad de entidades sobre las que los enunciados verdaderos son posibles. El segundo, el mundo social, se compone de las relaciones entre sujetos, quienes se regulan como grupo normativamente; es decir, este mundo engloba la totalidad de relaciones interpersonales legítimamente reguladas. Y el tercero, el mundo subjetivo, se relaciona directamente con las vivencias del sujeto frente al objeto, las cuales, por obviedad, son personales. En este marco intramundano se establecen mutuamente las pretensiones de validez que, dada su naturaleza, no equivalen a una imposición sino que son susceptibles de crítica, pueden ser aceptadas o no. Y, en gran medida, en esta posibilidad radica la fortaleza de la teoría de la acción comunicativa<sup>88</sup>.

La acción comunicativa tiene como marco de interpretación el mundo objetivo, el social y el mundo subjetivo, de manera que si uno de los participantes se refiere a uno en específico, lo hace a los otros dos. “La acción comunicativa se basa en un proceso cooperativo de interpretación en que los participantes se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo”<sup>89</sup>. La co-implicación de los tres mundos hace posibles las situaciones de acción, y de éstas se desprende o constituye el “mundo de la vida”

---

<sup>88</sup> “La teoría de la acción comunicativa no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso”. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I, op. cit.*, p. 9.

<sup>89</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, Taurus, México, 2008, p. 171.

en tanto concepto complementario de la acción comunicativa. Toda acción social con intención de comunicar activa, inevitablemente, un trozo de cada mundo, ya que tal acción no puede sostenerse por sí sola, debe desarrollarse sobre una superficie invisible<sup>90</sup> llamada “mundo de la vida”. Al respecto surgen las siguientes interrogantes: ¿podemos cuestionar el “mundo de la vida”?, ¿podemos ponerlo en duda?, ¿qué pasa si lo hacemos? Ahora, es imposible cuestionar la totalidad del “mundo de la vida”, lo único que podemos hacer es tomar una parte mínima y cuestionarla, pero al hacerlo deja de ser tal para convertirse en mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo intersubjetivo.

Entonces, si pretendemos comunicarnos, tenemos que confiar en ciertas reglas, en conceptos, en símbolos, en cierto lenguaje que hace posible la interacción entre las personas. Todo aquello que no cuestionamos sirve como recurso ineludible para la sociabilidad. ¿El “mundo de la vida” es el mismo para todos, es un suelo seguro? El “mundo de la vida” es el mismo para todos en tanto hace posible la interacción entre sujetos, lo cual no indica que todos lo contemplemos de la misma manera; precisamente cuando una parte de él es puesta en duda es porque no coincidimos en ese punto.

Una situación<sup>91</sup> no queda definida en virtud de la variación de cada circunstancia, pues es un segmento del “mundo de la vida”. Por ejemplo, si un

---

<sup>90</sup> Invisible a los ojos ocupados en problematizar o tematizar otra parte de ese mundo.

<sup>91</sup> “Una situación representa un aspecto concreto del mundo de la vida en relación con un tema. Un tema es algo que aparece en relación con los intereses y objetivos de acción de los participantes, algo que circunscribe el ámbito de pertenencia de los objetos que son susceptibles de ser tratados como temas. Los planes individuales de acción perfilan el tema y determinan la necesidad real de entendimiento que se ha de satisfacer mediante el trabajo de interpretación. Desde este punto de vista, la situación de acción es una situación de habla en la cual los actores adoptan

hombre está acompañado, en todo momento, por determinaciones objetivas, subjetivas y sociales, queda sometido a una variación en su acción y, en esta medida “Las situaciones poseen siempre un horizonte que se desplaza con el tema”<sup>92</sup>, se mueven con los tres mundos pero, al mismo tiempo, permanecen aunque no con la misma dirección. El horizonte cambia de rumbo porque se alteran las circunstancias espacio-temporales y sociales de cada situación; de tal manera lo que permanece presente en el trasfondo de la acción comunicativa es el “mundo de la vida” que rige intersubjetivamente. El hecho de encontrarnos en una determinada situación provoca que tengamos la convicción de que es de tal forma, la seguridad de que es así. Por ejemplo, contar con un seguro contra accidentes es una auto-evidencia porque es algo que aparece incuestionable, pero cuando se requiere su uso, se convierte en un problema en el momento en que el asegurado sufre un accidente, pues lo incuestionable se vuelve cuestionable.

En este tenor, el horizonte de situación en el “mundo de la vida” da un vuelco junto con el tema y los participantes; “El mundo de la vida delimita las situaciones de acción a la manera de un contexto ya siempre entendido pero no tematizado”<sup>93</sup>. Las situaciones se desplazan en un suelo seguro y familiar, el mundo de la vida, y sólo en este marco, las situaciones cambian sin trascenderlo, es decir, el trasfondo no puede ser rebasado o superado. ¿Será acaso que todo es “mundo de la vida”? El hecho de que éste haga las veces de trasfondo no significa que traspasa las situaciones o se convierte en ellas ni viceversa. No

---

indiscutiblemente las funciones comunicativas de hablantes, oyentes o presentes”. Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., pp. 139-140.

<sup>92</sup> *Ibidem*, p. 174.

<sup>93</sup> *Ibidem*, p. 188.

puede ser “mundo de la vida” y mundo subjetivo, objetivo o social al mismo tiempo. Este “mundo de la vida” es el suelo que sostiene las problematizaciones de las acciones, pero que, a su vez, se mantiene aporoblemático en un estado indeterminado, donde lo determinado se mueve.

“El mundo de la vida es el mundo tal como se presenta en la percepción anterior a toda consideración científica”<sup>94</sup>. Es una experiencia precientífica a la que toda ciencia o todo tipo de saber o de acción comunicativa recurren una y otra vez, pues necesitan tenerlo siempre a la mano como último recurso. ¿Entonces se trata de un conocimiento prelingüístico?, en otras palabras, ¿el “mundo de la vida” escapa al lenguaje?, ¿habrá algo que no sea lingüístico ni social? El “mundo de la vida” aparece como un contexto entendido de antemano en el curso de la experiencia, como trasfondo a toda problematización, a toda teorización científica de una situación cognitiva o de acción. “Se trata [en el “mundo de la vida”] de percibir de modo directo la realidad sin mediaciones idealizantes o categorizaciones científicas de la misma”<sup>95</sup>, del contacto con la presencia de la vida misma, en que el sujeto cognoscente, el objeto conocido y el acto mismo del conocimiento aún no aparecen de forma separada.

“Las estructuras del mundo de la vida fijan las formas de la intersubjetividad del entendimiento posible [...] El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro”<sup>96</sup>. Así, en el “mundo de la vida” se abre la posibilidad a la intersubjetividad, en que hablante y oyente

---

<sup>94</sup> Javier Bengoa, *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última en la filosofía contemporánea*, Herder, Barcelona, 1997, p. 47.

<sup>95</sup> José M. G. Gómez-Heras, *op. cit.*, p. 214.

<sup>96</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa II*, *op. cit.*, p. 179.

exhiben sus pretensiones de validez y se ponen de acuerdo en su mundo objetivo, en su mundo subjetivo y en su mundo social. En dicho trasfondo, los participantes, de modo recíproco, sustentan sus pretensiones de validez frente a otro u otros que se encuentran en igual condición y, así, regulan sus diferencias para llegar a acuerdos, o al menos intentar establecerlos. Como resultado, escapar al “mundo de la vida” es imposible, pues él nos sostiene. Por ello, los actores en las relaciones interpersonales o intersubjetivas se ubican a la misma distancia de los hechos que suceden en el mundo, de las normas y de las vivencias que posibilitan el entendimiento.

“En cierto modo, el mundo de la vida al que los participantes en la interacción pertenecen está siempre presente pero sólo a la manera de (o suministrando el) trasfondo de la escena actual”<sup>97</sup>. En este sentido, el “mundo de la vida” posibilita la relación entre los oyentes y los hablantes, pero sólo en tanto horizonte de situación, sustentando o acompañando a los actores para que se dirijan intersubjetivamente a la acción comunicativa con pretensiones de validez. Digamos que es lo que permanece y al mismo tiempo une al mundo objetivo, al mundo subjetivo y al mundo social; lo que constituye el trasfondo de cada emisión actual y concreta. El “mundo de la vida” al que los participantes pertenecen en cuanto queda incluido en una situación, pierde su solidez; esto es, al problematizar un tema, éste deja de pertenecer al “mundo de la vida” y se vuelve asunto relevante para la pretensión de validez de los sustentantes, posteriormente cada

---

<sup>97</sup> *Ibidem*, p. 176.

miembro pone a discusión una propuesta para que sea aceptada o sometida a juicio.

Como ya hemos señalado, el “mundo de la vida” permanece en el trasfondo de la acción comunicativa mientras que el tema o situación problematizada se vuelve relevante. Lo anterior no equivale a la desaparición del “mundo de la vida”, pero tampoco implica que se pueda asir. “El mundo de la vida constituye una red intuitivamente presente y por tanto familiar y transparente y, sin embargo, a la vez inabarcable”<sup>98</sup>. El trasfondo está presente a la vista de todos, pero inasequible, inabarcable; esto es lo suyo, su característica principal, de otra manera dejaría de ser tal.

En la perspectiva de Habermas, el “mundo de la vida” también puede entenderse como un acervo de patrones que, a través de la cultura, es dado para establecer una mediación comunicativa entre los participantes en la interacción y definir su situación. Es de suponerse que de alguna forma debe formarse y nutrirse el “mundo de la vida”, pues bien, esta fuente llamada “cultura” transfiere un cúmulo de patrones de interpretación organizado lingüísticamente de tal manera que su constitución nos es siempre familiar. Sin embargo, este proceso origina nuevas situaciones que emergen del mundo de la vida y que son susceptibles de crítica, por tanto, de entendimiento.

Cabría decir, incluso, que el carácter paradójico del saber propio del mundo de la vida, saber que sólo proporciona el sentimiento de una

---

<sup>98</sup> *Ibidem*, p. 186.

certeza absoluta porque no se sabe *de él*, se debe a la circunstancia de que el saber *en qué* puede uno estribar y el saber *cómo* hacer algo están todavía en una indiferenciada conexión *con aquello que* prerreflexivamente se sabe<sup>99</sup>.

Con indeterminada diferencia entre el “mundo de la vida” y el mundo problematizado, podemos decir que el primero se sustenta, de antemano, como una certeza absoluta, porque no está puesto en evidencia como problemático, como susceptible de crítica. Este mundo es, desde el punto de vista del autor, inabarcable pero, a la vez, está conectado al mundo problematizado. En otras palabras, estos dos mundos se necesitan (uno como trasfondo y el otro como relevante) para que surja la acción comunicativa.

Al “mundo de la vida” se contrapone lo que Habermas llama “sistema”<sup>100</sup>, en el que las acciones se coordinan unas a otras y se organizan de manera formal. Por ejemplo, el sistema económico, el sistema estatal, el sistema político, etcétera, desarrollaron una autonomía sistémica. Así, la sociedad para Habermas se muestra bajo dos perspectivas: como “mundo de la vida” y como sistema. En la primera, las acciones comunicativas permiten la creación de normas; en cambio, la segunda se rige en un sistema monológico, técnico y funcional. Dichas perspectivas no deben considerarse totalmente opuestas, sino diferentes, pues “la perspectiva del mundo de la vida es la propia del participante y, en este sentido, es hermenéutica e internalista, mientras que la perspectiva del sistema es la del

---

<sup>99</sup> *Ibidem*, p. 192.

<sup>100</sup> “un término proveniente de la metabiología y de la cibernética que fue puesto en circulación en el ámbito sociológico por obra de Niklas Luhmann”. Juan C. Velasco, *op. cit.*, p. 48.

observador y, por tanto, observadora y externalista”<sup>101</sup>. La sociedad no podría explicarse sin “mundo de la vida” (dimensión comunicativa) y sistema (dimensión técnico-funcional), puesto que ambas dimensiones se necesitan y complementan.

La necesidad del “mundo de la vida” y del “sistema” no implican mayor dificultad, el problema surge cuando el sistema se sobrepone ante el mundo de la vida, es decir, cuando la tecno-ciencia, el Estado, la Política, la Economía, etc., invaden parcelas del “mundo de la vida”, oprimiendo las posibilidades de comunicación. En palabras comunes, se sustituye el acto de habla por dinero, poder o tecnificación, y los procesos propios del sistema ocupan el lugar de la autonomía de tal manera que el ser humano se ve reducido a su mera funcionalidad dentro del sistema. La consecuencia de lo anterior es una racionalidad instrumental que contempla los medios y los fines, pero que no los justifica. Por ello, la teoría habermasiana se inclina a la emancipación, “Habermas recupera explícitamente el proyecto ilustrado concebido como un programa emancipatorio, esto es, como un proyecto centrado en la libertad y en la justicia”<sup>102</sup>. Por lo tanto, emanciparse significa tener capacidad para decidir por uno mismo; esto es: autonomía en el sujeto como proyecto de la ilustración. Para lograr lo anterior, Habermas reconoce la necesidad de establecer los intereses rectores del conocimiento: el interés técnico, el interés práctico y el interés emancipatorio, que se matizarán en el siguiente apartado.

---

<sup>101</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, p. 49.

<sup>102</sup> *Ibidem*, p. 20.

## II. II. La racionalidad en la ética

La intención de Habermas al ubicar los distintos intereses rectores del conocimiento es no caer en la trampa de sus propias redes. Por tal motivo, no intenta negar o aniquilar la acción instrumental de la tecno-ciencia y sustituirla por la acción comunicativa dirigida a una emancipación, más bien su propuesta se encamina a una crítica a la ciencia moderna que, con su intención de dominio, invade terrenos propios de las relaciones humanas intersubjetivas. El autor reconoce que “la ciencia moderna es un hecho irreversible cuyo problema radica no en la instrumentalidad misma de la naturaleza ni en la pérdida de su dominio, sino cuando ésta invade el campo de la interacción”<sup>103</sup>, asume, entonces, que el conocimiento se rige por tres intereses según el campo de investigación: interés técnico, interés práctico e interés emancipatorio.

El primero abarca las ciencias de la naturaleza, las cuales se pueden manipular técnicamente; el segundo, el interés práctico, se orienta a las ciencias histórico-hermenéuticas, es decir, a las ciencias que se encaminan al entendimiento intersubjetivo. En ambos intereses el punto de encuentro entre teoría y praxis sucede en el lenguaje, sólo que en el interés técnico éste es válido cuando se tiene éxito en la manipulación de la naturaleza o en su descripción; en cambio, en el interés práctico, el lenguaje es intencional y depende del entendimiento mutuo.

---

<sup>103</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 119.

El tercero, el interés emancipatorio, corresponde igualmente a las ciencias sociales siempre que estén orientadas a la crítica; su campo, pues, se determina por la autonomía del sujeto no en cuanto que se individualiza como sujeto que no necesita a los demás, sino en cuanto se libera de la coacción que ejercen los sistemas. “En el punto de arranque de las ciencias empíricas se encuentra un interés técnico, en el de las ciencias histórico-hermenéutica, un interés práctico, y en el de las ciencias orientadas por una intención crítica, un interés emancipatorio”<sup>104</sup> que se orienta al consenso libre de toda coacción por medio del lenguaje humano. Cabe mencionar que los tres intereses no deben considerarse de forma independiente, por el contrario, deben entenderse como tres dimensiones que configuran el proceso de autoconstitución del ser humano.

La relación naturaleza-hombre aparece bajo el interés técnico y la acción instrumental, puesto que se busca una explicación causal, acompañada del intento de predicción y control sobre los sucesos que acontecen en el entorno natural, con la finalidad de satisfacer nuestras necesidades. “En relación con este interés podemos señalar cuál es la realidad a la que nos remitimos: se trata de una realidad cuya posibilidad de objetivación está asegurada por la constante experimentación orientada hacia el éxito”<sup>105</sup>. Las ciencias de la naturaleza buscan la explicación causal de los fenómenos; en contraste, las ciencias histórico-

---

<sup>104</sup> Juan C. Velasco, *op. cit.*, p. 31.

<sup>105</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 174.

hermenéuticas se orientan a las manifestaciones de los sujetos susceptibles de comprensión<sup>106</sup>, se trata de acciones simbólicas mediadas por el lenguaje.

El conocimiento para las ciencias empírico-analíticas se sustenta en el dominio de la naturaleza; para las ciencias de la cultura destinadas al consenso, en el diálogo, pues sólo se hacen acuerdos entre sujeto y sujeto sobre los objetos, no entre sujeto y objeto. Así, para que se cumpla la emancipación se necesita una situación ideal de diálogo, “que consiste en un principio regulativo, es decir, establecer la situación en igualdad de circunstancias históricas, simétricas”<sup>107</sup>. El interés emancipatorio entraña, pues, la liberación de todo aquello que sea enajenante para la autonomía del sujeto. El punto es tratar de liberar al ser humano de la opresión.

En una sociedad, se unen los tres intereses constitutivos del ser humano, por lo que no se pueden aniquilar, cambiar o ejercitar de manera independiente. Cabe señalar que dichos intereses no se encuentran en el sujeto desde siempre, sino que surgen en las condiciones empíricas para orientar las acciones. A toda acción corresponde un interés. No puede surgir la acción sin un interés que la impulse a aparecer; primero se presenta éste y luego la razón. Ahora bien, con base en la perspectiva de los intereses se desarrollan tipos de racionalidad. En primer lugar, se presenta la distinción de dos tipos de racionalidad, una enfocada a

---

<sup>106</sup> “El filósofo e historiador alemán Droysen parece haber sido el primero en introducir una dicotomía metodológica que ha ejercido gran influencia. Acuñó en tal sentido los nombres de *explicación* y *comprensión*, en alemán *Erklären* y *Verstehen*. El objetivo de las ciencias naturales consiste, según él, en explicar; el propósito de la historia es más bien comprender los fenómenos que ocurren en su ámbito. Estas ideas metodológicas fueron luego elaboradas hasta alcanzar plenitud sistemática por Dilthey”. Jorge Issa (Comp.), *Aproximación a la metodología de las ciencias*, UAM Iztapalapa, México, 1994, p. 311.

<sup>107</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 161.

un tipo de enunciados dirigidos a la objetivación del mundo, y la otra, a enunciados que implican relaciones humanas comunicativas. Esta división resulta el punto de inicio para una crítica a la racionalidad de la ciencia y la tecnología contemporáneas. Por tal motivo, “la propuesta de Habermas se orienta a la reconstrucción de la racionalidad, con una actitud crítica a la posición cientista-positiva que reduce todo conocimiento a “conocimiento científico”. Surge así la crítica al carácter absolutista de la racionalidad instrumental”<sup>108</sup>. La crítica habermasiana se hace acompañar de una teoría sociológica o teoría de la acción comunicativa en que el fundamento es la teoría del lenguaje y la racionalidad se encuentra, intrínsecamente, constituyéndola.

El aspecto principal en la crítica que hace Habermas es la diferenciación entre una racionalidad instrumental y una racionalidad comunicativa. Esta última está basada en una acción orientada al entendimiento; en contraste, la racionalidad instrumental está encaminada sólo al éxito.

La racionalización referida al ámbito de la acción instrumental significa el desarrollo de las fuerzas productivas y la extensión del dominio tecnológico; la racionalización referida al campo de la interacción social significa la extensión de una comunicación libre de dominio<sup>109</sup>.

Así, la crítica de Habermas no pretende la aniquilación de la racionalidad instrumental, sino la emancipación del dominio que ésta ejerce sobre la sociedad.

---

<sup>108</sup> *Ibidem*, p. 38.

<sup>109</sup> *Ibidem*, pp. 47-48.

En otras palabras, se debe evitar que la racionalidad científico-tecnológica invada el terreno propio de las acciones intersubjetivas, de la producción de discurso y del mundo de la vida. La teoría de la acción comunicativa intenta, bajo la racionalidad igualmente comunicativa, distinguir y delimitar las áreas de cada racionalidad. Por lo tanto, se trata de una reconsideración de la racionalidad en que la razón constituye tanto a las ciencias naturales, las ciencias sociales como a las ciencias emancipatorias.

Así como las ciencias se configuran, en parte, por una racionalidad, distintos tipos de acción subyacen a toda racionalidad, éstos son: acción teleológica, acción regulada por normas, acción dramaturgica y acción comunicativa. La acción teleológica busca, eligiendo medios adecuados, la realización de un fin; se rige bajo la verdad o falsedad de las afirmaciones, en esto radica su éxito o fracaso, en lograr o no el efecto que se propone. “El concepto de acción teleológica presupone relaciones entre un actor y un mundo de estado de cosas existentes”<sup>110</sup>, por lo que sólo contempla al mundo objetivo. Lo mismo sucede si la acción se convierte en estratégica, es decir, si dos sujetos o más actúan conjuntamente para la obtención de un fin, influyen en las decisiones de los demás.

Por otro lado, la acción regulada por normas contempla la relación entre actor y dos mundos: mundo objetivo y mundo social, entonces, mundo de las cosas existentes y mundo al que pertenecen los actores que interactúan normativamente. Las acciones se encuentran orientadas a los miembros de un

---

<sup>110</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa*, I, *op. cit.*, p. 125.

grupo social, quienes se rigen por acuerdos que se convierten en normas. La validez de la norma es reconocida por todos los destinatarios porque regula las formas de acción en beneficio de los involucrados.

La acción dramática, por su parte, se dirige a un grupo social cuyos integrantes pueden ser espectadores de una situación y actores en otra. Así pues, “Desde el punto de vista de la acción dramática, entendemos una interacción social como un encuentro en que los participantes constituyen los unos para los otros un público visible y se representan mutuamente algo”<sup>111</sup>. En este caso, las acciones se dirigen a la presentación del mundo subjetivo del actor por medio de sus manifestaciones expresivas.

Finalmente, la acción comunicativa se refiere a sujetos con capacidades de lenguaje y acción en relaciones intersubjetivas en las que los actores buscan entenderse y coordinar acciones. En ella se introduce la cuestión lingüística como mecanismo coordinador de la acción, en tanto

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión<sup>112</sup>.

---

<sup>111</sup> *Ibidem*, p. 131.

<sup>112</sup> *Ibidem*, p. 143.

En este tipo de acción los hablantes y oyentes incluyen al mundo objetivo, al mundo subjetivo y al mundo social.

Los diferentes tipos de acciones se encaminan a una racionalidad en virtud de que las afirmaciones de un sujeto pueden ser objeto de enjuiciamiento de otros sujetos, por lo que pueden ser argumentadas en el mismo discurso. Esto implica que la racionalidad no es privativa de un campo de acciones, sino de toda acción humana que tenga buenos argumentos<sup>113</sup>. La racionalidad estratégico-teleológica no es suficiente para la comprensión de la comunicación lingüística porque ésta no comprende la acción humana en cuanto a su sociabilidad, sino solamente en cuanto a su funcionalidad. Por lo tanto, se debe recurrir a la racionalidad de la ética, puesto que ésta se ocupa de la relaciones de las acciones de los sujetos.

La racionalidad ética se vincula directamente con el lenguaje que en sí mismo contiene pretensiones de validez, no ya como contenido meramente empírico, sino como una condición para el pensamiento y la acción válidos intersubjetivamente. Sin embargo, "...la posibilidad de una coordinación racional de las acciones humanas depende de la orientación del actuar humano hacia la comprensión y no de su orientación hacia el éxito"<sup>114</sup>. De aquí la diferencia con la racionalidad técnico instrumental.

La racionalidad ética conduce a las pretensiones de validez, las cuales se amparan en la argumentación como la fuerza que hace que se reconozca cierto postulado lingüístico como racional. Entonces, la racionalidad remite,

---

<sup>113</sup> No profundizaremos en cada una de las acciones, sino que nos centraremos en la racionalidad que subyace a la ética.

<sup>114</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 187.

primeramente, a la acción; en este sentido, toda acción es racional cuando es eficaz, cuando cumple su finalidad o tiene éxito. En segundo momento, la racionalidad conlleva a la racionalidad de la proposición, la cual se refiere a la intención comunicativa de la verdad. De ese modo, toda proposición debe analizarse desde sus pretensiones de validez, de éxito y de verdad. Por ello, la racionalidad no depende de un aspecto sustancial de la mente humana, “sino que la racionalidad está en dependencia del grado de fundamentación, es decir, de la eficacia o de la fuerza argumentativa”<sup>115</sup>. Así pues, toda racionalidad se vincula con la verdad lograda, con la acción comunicativa y con el éxito que se logra eligiendo los medios adecuados.

La racionalidad no tiene carácter absolutista, por el contrario, como se desarrolla en la acción comunicativa está expuesta a la crítica y se apoya en las buenas razones que el argumentante pueda tener para fundamentar sus emisiones:

La racionalidad de una proposición queda garantizada por el cumplimiento de las condiciones necesarias de todo acto ilocucionario, que consiste en el entendimiento con otro sobre algo en el mundo. Y la racionalidad de la acción teleológica se cumple cuando el actor cubre las condiciones necesarias de su actuar eficaz en el mundo<sup>116</sup>.

---

<sup>115</sup> *Ibidem*, p. 189.

<sup>116</sup> *Ibidem*, p. 191.

La argumentación sucede al interior de toda comunicación libre de coacción, a no ser la del mejor argumento, pero, ¿cómo se determina el mejor argumento? y ¿quién lo determina? En el diálogo mismo en virtud de que en él se exponen las buenas razones que fundamentan un postulado, y son los dialogantes quienes, al participar, construyen, dentro de la misma interacción, el argumento. Por lo anterior, la racionalidad de una acción se mide por la fuerza del argumento y por la capacidad de los sujetos para fundamentar sus expresiones.

La racionalidad ética no es una racionalidad teleológica, más bien, una racionalidad discursiva que no se basa en la racionalidad instrumental sino en la racionalidad de la comprensión. Que la fundamentación de la ética repose en la racionalidad discursiva y no en la racionalidad estratégica no implica que ésta sea eliminada, pero sí que ambas deben conciliarse para alcanzar acuerdos dentro de un marco normativo, sin que sean olvidadas, se consideren las consecuencias y sin que una se sobreponga a la otra.

La acción comunicativa se orienta al entendimiento porque los dialogantes tienen buenas razones para argumentar lo que afirman; entonces, la argumentación cumple el papel más importante para sustentar las pretensiones de validez. Éstas, aunque mencionadas en el capítulo anterior, son: inteligibilidad, rectitud normativa, veracidad y verdad. La primera apunta a un grado de entendimiento en que los dialogantes comprenden lo que se están diciendo, pues el contenido es inteligible. Esta inteligibilidad depende del sistema de reglas que subyace a la construcción de enunciados. La segunda, la rectitud normativa, depende de la aceptación de una norma que rige el comportamiento en la relación

hablante-oyente, es decir, “el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente”<sup>117</sup>. La veracidad, por su parte, se entiende como una actividad basada en la credibilidad, pues la intención expresada debe coincidir con el pensamiento de quien expresa. Y, finalmente, la pretensión de verdad se discute y se acepta sólo si cumple con las condiciones anteriores y si puede sostenerse o justificarse.

Como se aprecia, la racionalidad es un aspecto medular dentro de la teoría habermasiana porque a través suyo los sujetos pueden manifestar el porqué de sus acciones, juicios y elecciones. La racionalidad es, pues, harto necesaria para que surja la argumentación en el discurso, parte imprescindible de la aceptación de una propuesta y vía por la que es posible llegar a acuerdos.

“La racionalidad de una persona se mide en función de que se exprese racionalmente y que pueda dar cuenta, en actitud reflexiva, de sus manifestaciones”<sup>118</sup>. Entonces, si un actor no se expresa de manera racional, su actitud no será reflexiva y, como resultado, será bastante difícil establecer acuerdos entre él y el resto de los participantes en el proceso de comunicación. Además, una persona se expresa racionalmente cuando tiene pretensiones de validez, pero no podemos decir que solamente se comporta racionalmente y ya, sino que ese sujeto es racional cuando puede dar explicaciones o puede dar cuenta de sus manifestaciones, es decir, cuando está en posibilidades de fundamentar sus acciones. “Al igual que en la acción comunicativa, también en el

---

<sup>117</sup> Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa, I*, op. cit., p. 144.

<sup>118</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 102.

orden de la moralidad se juzga que una persona es racional si es capaz de justificar sus acciones de acuerdo con las normas vigentes”<sup>119</sup>.

En cierta forma y conforme a lo que Habermas llama “racionalidad responsiva”, la racionalidad se mide de acuerdo con su capacidad de dar cuenta de los actos propios. Esta responsabilidad implica una reflexión y un enlace con lo que el actor hace o dice. “La autorrelación epistémica significa una actitud reflexiva del sujeto cognoscente respecto a sus propias creencias y convicciones”<sup>120</sup>. Así, la relación epistémica de las personas con lo que creen, dicen y hacen es una actitud reflexiva del sujeto que conoce, de tal manera que la verdad racional es aquella autorrelación del sujeto con las experiencias que él mismo hace posible en su trato cognitivo con el mundo.

“Hay una racionalidad peculiar, inherente no tanto al lenguaje *per se*, sino al uso comunicativo de expresiones lingüísticas, que no puede reconducirse ni a la racionalidad epistémica del saber ni a la racionalidad teleológica de la acción”<sup>121</sup>. La racionalidad comunicativa a la que se refiere Habermas no está apuntalada a la racionalidad epistémica, la cual se basa en la aceptación de un juicio con referencia a un contexto y a la realidad, ni a la racionalidad teleológica en tanto su objetivo es la realización de la acción, sino este otro tipo de racionalidad está conducido a la fuerza unificadora del habla orientada al entendimiento, a lo que asegura la relación intersubjetiva en un horizonte en el que todos se pueden referir

---

<sup>119</sup> Noé H. Esquivel, *op. cit.*, p. 226.

<sup>120</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>121</sup> *Ibidem*, p. 107.

a un mundo objetivo. La intención de esta racionalidad se basa en la propia intención de comunicar.

La racionalidad o la convicción expuesta en un juicio no implican que éste sea verdadero, el único supuesto es su aceptabilidad fundamentada en las vivencias y en un contexto determinado. Como consecuencia, la racionalidad no involucra necesariamente verdad. La racionalidad epistémica incluye una apertura a las posibilidades de corregir y de ampliar nuestro saber, así que éste se encuentra entrecruzado en el uso práctico del lenguaje y en toda acción comunicativa. En síntesis, “la racionalidad de un juicio no implica su verdad, sino sólo su aceptabilidad fundamentada en un contexto dado”<sup>122</sup>.

Ahora, es menester reflexionar que un enunciado asumido como verdadero no se basa en su propia enunciación, sino que tras él hay otros enunciados que ya han sido aceptados como verdaderos. La secuencia para sustentar un enunciado es tan amplia como el lenguaje mismo. En la acción comunicativa dos o más sujetos llegan a acuerdos por medio del diálogo, éstos sirven de base para otros acuerdos y éstos, a su vez, para otros y así sucesivamente, no sin considerar todos ellos tienen como referente la realidad.

El carácter racional también implica el carácter teleológico en virtud de que toda acción conlleva una intención que el sujeto ha elegido por convicción propia. Esto es, “Toda acción es intencional; una acción puede entenderse como el llevar a cabo la intención de un actor que decide según su libre arbitrio”<sup>123</sup>. La realización

---

<sup>122</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>123</sup> *Ibidem*, p. 105.

de toda acción está planeada, anticipadamente, para una finalidad establecida. Ningún sujeto que planea una acción lo hace para que no se realice, por el contrario, la planea para su realización. Claro que el resultado no siempre es el que se planeó porque el carácter teleológico no es determinista en el sentido de que sólo se debe esperar el resultado que se había anticipado y no otro. Así, el carácter racional de una acción se mide en el grado en que el sujeto eligió los medios para obtener el resultado.

### III. Ética discursiva

*Cuando las tradiciones han perdido  
el contacto vivo con la actualidad,  
cuando las instituciones sólo pueden  
mantenerse mediante una ciega represión  
y cuando los individuos no son capaces  
de reconocerse ya en sus propias acciones,  
una totalidad ética se ha desgarrado.*

Jürgen Habermas

El propósito de esta última estación es completar el panorama de la ética discursiva que iniciamos en los capítulos anteriores. En un primer momento, abordaremos el principio moral en la discursividad; precisaremos la influencia de la propuesta kantiana en la teoría habermasiana, del mismo modo, señalaremos los puntos de unión y las diferencias que existen entre éstas. En un segundo momento, en “La discursividad como fundamentación de la ética”, pretendemos apuntar que una ética no puede ser concebida en un aspecto puramente individual, sino que ella surge, precisamente, en la colectividad.

### **III.I. Principio moral discursivo**

Como se ha revisado en los apartados anteriores, la ética propuesta por Habermas es, sin duda, discursiva, pero ¿cuál es la base o principio del que debemos partir?, ¿será acaso un principio último? La fundamentación de la moral es ineludible, es necesario partir de algún punto. Este principio, considerando la discursividad o intersubjetividad de la ética, es el elemento que regula el comportamiento de los actores participantes en la acción comunicativa. La fundamentación moral cuenta con una característica primordial para la realización de una acción: el resultado puede ser aceptado o no por los sujetos participantes en la comunicación, pueden refutarlo, disculparlo, justificarlo o criticarlo, por lo que no se cierra a las posibilidades de argumentar o, incluso, de universalizar otra propuesta, pero debe someterse a un riguroso proceso de validación consensual.

El principio del que parte la ética discursiva es el procedimiento, no para producir normas sino para validar las que se propongan, por ende, la parcialidad en la formulación de juicios debe ser evitada. El trabajo de una crítica moral está basado en la justificación de juicios o en la modificación de las formas de acción, no en la transformación teórica. La crítica teórica, en cambio, coadyuva a modificar opiniones, ayuda a realizar o modificar un pensamiento doxológico y a crear esperanzas, meramente especulativas, pues no aterriza en las formas de acción. Bien puede cambiar una forma de pensar o de opinar, pero si ésta carece de conexión directa con la realidad, es incapaz de mudar una conducta o acción.

“El principio moral se concibe de tal modo que excluye como inválidas aquellas normas que no consiguen la aprobación cualificada de todos los posibles destinatarios”<sup>124</sup>. El principio moral referido por Habermas debe estar constituido por la aprobación de los destinatarios, pues una norma moral no consigue ser tal si no está pensada para la aprobación de aquellos para quienes está destinada. Esto es, no es válida una norma sin reflejo en la vida práctica. Si uno de los integrantes destinatarios del precepto moral no acepta como válida la norma, ésta no puede convertirse en ley universal<sup>125</sup>. Como señala Kant, “El imperativo categórico puede entenderse como un principio que fomenta la capacidad de generalización de formas de acción y de máximas, así como de los intereses a que atiende”<sup>126</sup>. Las posturas al respecto entre Habermas y Kant se cruzan en la realización de los principios morales siempre con miras a que todos los destinatarios que deseen involucrarse acepten tal proposición, puesto que si no se dirige con dicha intención no puede llamarse “ley” o “norma” moral. Sin embargo, la universalidad de los enunciados normativos, para Habermas, no remite al mundo gramatical sino a la realización del acto donde coinciden la teorización y la acción práctica.

---

<sup>124</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *op. cit.*, p. 74.

<sup>125</sup> “Sólo como participantes en un diálogo inclusivo y orientado hacia el consenso se requiere de nosotros que ejerzamos la virtud cognitiva de la empatía hacia las diferencias con los otros en la percepción de una acción común. Se supone que debemos interesarnos por cómo procedería cada uno de los demás participantes, desde su propia perspectiva, para la universalización de todos los intereses implicados. El discurso práctico puede interpretarse así como un modelo para la aplicación recurrente del imperativo categórico. Los participantes en la 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 llama un ‘descentramiento’ progresivo de la propia comprensión ego y etnocéntrica de uno mismo y del mundo”. Jürgen Habermas, *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, *op. cit.*, p.p. 23-24.

<sup>126</sup> *Ídem*.

El postulado de la universalidad en Kant no debe confundirse con la idea fundamental de la ética discursiva en Habermas. Esta última se basa en el acuerdo de sus participantes. Una norma sólo puede aceptarse como válida cuando los integrantes logran ponerse de acuerdo, y esto sólo ocurre en la acción comunicativa, en el discurso práctico. De tal suerte que, la proposición que no cumpla este requisito no puede instituirse como norma, al menos dentro de la ética discursiva. Lo anterior no implica que el término universalidad sea descartado, por el contrario, se incluye pero como una forma de argumentación que posibilita un acuerdo entre los integrantes (un acuerdo acuña otro acuerdo).

hay que volver a formular el imperativo categórico en el sentido propuesto: 'En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría con objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal'<sup>127</sup>.

El objetivo de Habermas es reformular la idea kantiana respecto al imperativo categórico o a la realización de máximas con intención de universalidad, pero, sobre todo, que pretenden modificar el planteamiento de su formulación. Mientras que para Kant las normas morales deben ser hechas sin contradicción alguna, como una ley general que no puede ser cambiada, para Habermas, debe llegarse a una ley general mediante un acuerdo común entre los

---

<sup>127</sup> *Ibidem*, p. 78.

involucrados, pues sólo así es posible fomentar la participación real de cada sujeto y evitar intereses propios. De este modo, cada individuo constituye la instancia última por la que debe ser juzgado un fundamento moral; es claro que en cuanto lo anterior ocurre, un sujeto se hace susceptible a la crítica (critica y es criticado).

En este proceso [argumentativo], cada *uno de ellos expondrá a los otros las razones* por las que puede querer que se haga obligatoria en sociedad una forma de acción. Toda persona afectada debe poder convencerse de que, en las circunstancias dadas, la norma propuesta es 'igualmente buena para todos'. Precisamente, a este tipo de procesos es el que llamamos discurso práctico<sup>128</sup>.

Para que una norma sea instituida debe pasar una serie de requisitos, entre ellos: manifestar las razones por las que un sujeto desea que se haga obligatoria una forma específica de acción; los afectados deben convencerse de que dicha norma beneficia igualmente a todos o, por lo menos, tenga esa intención. El hecho de que los participantes del proceso de acción comunicativa consideren, mínimamente, la cualidad benéfica de una norma, proporciona sustento práctico al discurso. Es decir, los actores deben tomar como obligatoria una forma de acción, siempre y cuando se realice mediante un discurso práctico; por ello, la normatividad debe ser discursiva, fundada en la acción, de aquí la categoría de acción discursiva, no solamente de discursividad. Es más, el término "acción" otorga relieve o importancia a la practicidad.

---

<sup>128</sup> *Ibidem*, p. 82.

El saber moral se refiere a una cuestión interna de solución de problemas, a la acción y no a los hechos o a las cosas, sino al comportamiento, en tanto su naturaleza es distinta. El saber moral cuenta con el mundo social; en cambio, el saber empírico, con el desarrollo cognitivo en general, por ello, el primero, debido a su característica un tanto previsor para la acción correcta, siempre se encuentra indeterminado. “El saber moral se distingue ya del saber empírico mediante su referencia a la acción: dice cómo deben comportarse las personas y no lo que ocurre con las cosas”<sup>129</sup>. Entonces, el saber moral se diferencia del saber empírico porque se basa en la constatación de una acción, mientras que el último, en la constatación de un hecho. Lo anterior permite apreciar en el saber moral un consenso, alcanzado discursivamente y que adquiere algo definitivo en el reconocimiento entre dos o más sujetos, quienes parten de la base de que es plausible la comprobación del consenso bajo las condiciones casi ideales de un discurso racional.

“la validez de los juicios morales se mide por la naturaleza inclusiva del acuerdo normativo al que llegan las partes en conflicto”<sup>130</sup>. De este modo, ante los problemas morales el camino más seguro es la búsqueda de una respuesta correcta que incluya el ámbito social (todas las pretensiones y todos los involucrados). De aquí, que la validez se mida por el acuerdo normativo que incluye a todas las partes involucradas en el conflicto directa o indirectamente. De tal manera, la característica de los juicios morales es la inclusión de otros sujetos con el objetivo de alcanzar reciprocidad de perspectivas. Así, los juicios morales

---

<sup>129</sup> Jürgen Habermas, *Verdad y justificación*, op. cit., p. 263.

<sup>130</sup> *Ibidem*, p. 287.

aceptados serán los que, por buenas razones, consideren a los otros con todo y sus pretensiones.

No se trata de reproducir hechos sino de apelar a normas dignas de reconocimiento. Son normas que merecen reconocimiento en el círculo de sus destinatarios. Naturalmente que este tipo de legitimidad se mide en cada contexto social por el consenso existente sobre lo que vale como justo<sup>131</sup>.

Ante la pregunta evidente sobre la regulación legítima de las relaciones interpersonales ¿qué normas morales merecen ser aceptadas por los involucrados?, el camino se dirige a tomar como sustento “lo justo”. La justicia, en este caso, es tomada como base para lo que merece ser aceptado como norma moral. La interpretación de lo justo determina la perspectiva desde la cual una forma de actuar es buena para todos, igualitaria para todos los miembros; sólo así, las acciones pueden y merecen ser aceptadas como obligatorias por todos los integrantes hasta que se conviertan en procesos de enjuiciamiento imparcial. La justicia “no expresa otra cosa que el tratamiento igual de casos iguales, y conlleva una cierta idea de imparcialidad, que en este caso consiste básicamente en aplicar de manera imparcial las normas preexistentes”<sup>132</sup>.

---

<sup>131</sup> *Ibidem*, p. 289.

<sup>132</sup> Albrecht Wellmer, *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Anthropos, Barcelona, 1994, p. 45.

En el caso de la pregunta sobre lo justo de una acción, Habermas retoma la idea de Toulmin<sup>133</sup>, quien señala que la respuesta debe estar dirigida no hacia la propiedad de lo justo del juicio o la acción, sino a las razones por las que un sujeto ha de optar por una acción y no por otra. Así,

Lo 'justo' no es una propiedad, y cuando yo preguntaba a dos personas qué línea de acción era justa, no estaba preguntando acerca de la propiedad; lo que quería saber era si existía alguna razón para escoger una línea de acción en lugar de otra<sup>134</sup>.

Es preciso dar cuenta de la razón que motiva a elegir una línea de acción. Por tanto, se debe asumir la necesidad de una razón para calificar de justo o injusto un juicio o una acción. El enfoque de Toulmin no está encaminado al análisis semántico de enunciados, sino a los argumentos empleados a favor o en contra de las normas, en otras palabras, a los buenos fundamentos que incitan a reconocer los deberes morales como normas; por ende, se elegirán los argumentos que merezcan crédito.

---

<sup>133</sup> “Nacido en 1922, Stephen Toulmin es un matemático, con PHD en Cambridge. Fue discípulo de Wittgenstein a quien, en 1973, rinde homenaje junto con Allan Janik en una obra controversial, hermosa, profunda, denominada *Wittgenstein's Viena*, en español, *La Viena de Wittgenstein* (2001). Durante mucho tiempo ha enseñado en universidades americanas. Su trabajo más ampliamente citado es *The Uses of Argument* (1958), en el cual establece un modelo de argumentación que consta de seis partes a través de las cuales pueden ser analizados los argumentos retóricos”. Luisa Isabel Rodríguez Bello, “El Modelo argumentativo de Toulmin en la escritura de artículos de investigación educativa”, 2004, [en línea]. *Revista Digital Universitaria*. 31 de enero de 2004, <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art2/art2.htm> [Consulta: 27 de marzo de 2013].

<sup>134</sup> Jürgen Habermas, *Conciencia moral y acción comunicativa*, op. cit., p. 64.

El intento de Habermas por aclarar las cuestiones acerca de la ética discursiva entraña la valoración de lo justo sobre lo bueno, pues lo justo puede adaptarse mejor a una realidad ética e ir más allá de la contraposición de lo universal abstracto y del relativismo que, en alguna medida, se contradicen a sí mismos. Platón sostenía que lo bueno estaba por encima de todo: “la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas”<sup>135</sup>. En contraposición a esta última postura, la ética del discurso dispone de lo justo como su fundamento. Habermas retoma de Kant la supremacía de lo justo sobre lo bueno. Este último sostenía que los juicios morales no dependen de lo bueno sino del actuar correcto<sup>136</sup>. De esta manera, lo justo toma importancia en virtud de que aquello justificado moralmente para unos debe quererarse para todos los seres racionales. Como se puede observar, Kant puso la primera piedra para configurar una ética basada en lo justo, en la ley moral<sup>137</sup>, pero Habermas transforma esta ley moral en argumentación moral.

A diferencia de la ética de Kant, la cual tiene un planteamiento meramente interno, monológico al determinar que cada individuo en su propia conciencia debe realizar la verificación de que sus máximas de acción corresponden con la ley universal expedida por la razón pura que por sí misma es práctica<sup>138</sup>, la propuesta

---

<sup>135</sup> Platón, *Diálogos, La república*, Gredos, Madrid, 1992, p. 327.

<sup>136</sup> “no es el concepto de bien, como concepto de un objeto, el que determina y hace posible la ley moral, sino al contrario, es la ley moral la que únicamente determina y hace posible el concepto de bien en cuanto éste en verdad merece tal nombre”. Immanuel Kant, *Crítica de la razón práctica*, F.C.E.-U.A.M.-U.N.A.M., México, 2005, p. 75.

<sup>137</sup> “el concepto de lo bueno (Butes) y lo malo (Böses) no debe ser determinado antes de la ley moral (la cual, aparentemente, tendría que basarse incluso en este concepto), sino sólo (como ocurre aquí) después y mediante ésta”. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 74.

<sup>138</sup> “la regla dice que se debe proceder absolutamente de un cierto modo. La regla práctica es, por lo tanto, incondicionada, y por ello se presenta como una proposición práctica categórica a priori, mediante la cual la voluntad absoluta e inmediatamente (por la regla práctica misma que aquí es,

habermasiana se enfoca en la intersubjetividad dialogante que caracteriza a la ética del discurso, ya que ésta “espera un entendimiento mutuo sobre la universalización de intereses, solamente como resultado de un discurso público organizado intersubjetivamente”<sup>139</sup>. Es decir, la ética discursiva nace en el diálogo mismo. En ella, Habermas trata de hacer frente al problema de la aplicación de las normas a casos particulares, de superar el problema kantiano de la aplicación. Para Kant, las normas están enfocadas en la justificación y no en la aplicación, de tal manera que él no vio el problema al que su moral se enfrentaba. Este problema se relaciona con el hecho de que las normas no tienen reglas para su propia aplicación; una norma no sirve si no evita su propia descontextualización en su proceso de aplicación. Mientras una norma se aplica debe preservar el ambiente en el cual se desarrolla; éste es, precisamente, el problema al que hace frente la ética discursiva.

Habermas pretende transformar el sentido de la moral kantiana al sustituir la versión monológica formal del universalismo en otro igualmente formal, pero dialógico:

---

pues, una ley) queda determinada objetivamente; porque la razón pura práctica en sí misma aquí es inmediatamente legisladora. La voluntad es concebida como independiente de las condiciones empíricas y, por lo tanto, como pura, determinada mediante la mera forma de la ley y este fundamento determinante es considerado como la condición suprema de todas las máximas [...] La conciencia de esta ley fundamental se puede llamar un hecho [Faktum] de la razón porque no se le puede de datos precedentes de la razón, e.g., de la conciencia de la libertad (porque no se nos da esta conciencia anteriormente), sino porque ella se nos impone por sí misma como proposición sintética a priori [...] Sin embargo, para no caer en una falsa interpretación al considerar esta ley como dada, es preciso notar que ella no es un hecho empírico, sino que es el único hecho de la razón pura por el cual ésta se manifiesta como originalmente legisladora”. Immanuel Kant, *op. cit.*, p. 36.

<sup>139</sup> Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid, 2000, p. 24.

en lo tocante al imperativo moral kantiano, procedería *monológicamente*, esto es, se llevaría a cabo por el individuo *in foro interno* [...] mientras que su ejercicio en lo tocante al imperativo moral-discursivo requeriría que procediese dialógicamente<sup>140</sup>.

En el primer caso expuesto en la cita, un individuo determina, en función del imperativo categórico<sup>141</sup>, qué acciones deben ser tomadas como máximas para que se conviertan en leyes generales; en el segundo caso, una persona sólo puede considerar una acción como moralmente aceptada cuando surgió de un proceso dialógico. Si es verdad que la diferencia más notable entre estos dos autores (Kant y Habermas) es el monologismo y el dialogismo respectivamente, es viable señalar la poca importancia que Kant le otorga a la vida en comunidad para resolver problemas, lo que indica que, aunque se consideren los demás en tanto seres racionales y capaces de hacer sus propias máximas, el principio moral tiene cabida en una sola persona. Podemos decir, siguiendo este principio, que un individuo inicia su procedimiento moral tomando en cuenta a los demás, sólo que hipotéticamente; bien puede intentar ponerse en lugar de los demás, igual que en la ética discursiva, pero sin que ellos estén enterados y sin que puedan emitir frente a éste y a los demás su propia postura. En cambio, la ética discursiva es tal, precisamente, porque en un diálogo real unos se enfrentan a otros con sus

---

<sup>140</sup> José A. Gimbernat, *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid, 1997, p. 68.

<sup>141</sup> “el imperativo moral y, por tanto, categórico, dice: ‘debo obrar de este o del otro modo, aun cuando no quisiera otra cosa’”. Immanuel Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1946, p. 102.

argumentos, y el mejor, el que satisfaga las condiciones de validez<sup>142</sup>, es el aceptado sin coerción.

Si se parte del postulado monológico bajo el imperativo categórico, no queda más remedio que cumplir lo que dicho imperativo dicta. De ser así, resulta un carácter obligatorio llevado a cabo, principalmente, por prohibiciones sobre las maneras de actuar, por una norma o un juicio que, a partir de la condición del imperativo, se rige por restricción más que por permisión, por negación más que por afirmación, por máximas no generalizables en otros términos.

Desde la perspectiva kantiana, la obligatoriedad de una acción bajo la norma no deja posibilidad a otros modos de actuar. Entonces, si algo está designado por la ley, todo lo demás que no se sujete a dicho estatuto estará prohibido. El imperativo categórico puesto en norma se basa más en obligatoriedades y en prohibiciones que en acuerdos; de tal suerte, el imperativo categórico kantiano, que reza que hay que actuar según máximas que yo desee y que puedan convertirse en leyes generales, no siempre es aplicable en la realidad empírica.

Si la prohibición es, a partir de la perspectiva kantiana, una aplicación bajo la que se rige la moral, habrá que cambiarla por una moral en que el rigorismo obligatorio o prohibitorio de la ley sea sustituido por lo moralmente permitido. Para dicho efecto, Habermas propone la ética del discurso que no acepta la prohibición, sino lo moralmente correcto o permitido por la norma.

---

<sup>142</sup> “Sólo la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas son, por su propio sentido, pretensiones universales de validez”. Jürgen Habermas, *Teoría de la acción comunicativa I*, op. cit., p. 69.

Para desear que una máxima se convierta en ley general, como lo plantea Kant, es necesario que estemos seguros de que todos los demás, con capacidades de racionalidad y de buena voluntad al elegir, desean lo mismo. Pero, si estuviéramos plenamente confiados no habría necesidad de dicha máxima: “la firmeza de los argumentos aducidos dependerá más de nuestra capacidad para captar la situación concreta que de la formulabilidad de principios de validez general”<sup>143</sup>. En efecto, la seguridad de un argumento se encuentra en la practicidad más que en la generabilidad de un principio, aunque éste sea proscrito como ley.

La transformación de un principio moral monológico en dialógico no implica la disolución, por completo, del imperativo categórico de Kant, pues si bien éste no cumple con su objetivo moralizador, sí aporta elementos contundentes y de gran ayuda para la formulación de la ética discursiva. El hecho de que el imperativo no surja en el diálogo no involucra que no sea válido para seres racionales o que no esté dirigido a ellos, puesto que el principio moral de la fundamentación se encuentra en la voluntad empírica del participante. Es decir, la racionalidad de los juicios morales se sostiene sobre la relación entre el querer empírico y el deber ser.

Lo que intenta hacer Habermas es transformar el imperativo categórico: “se renuncia a la pretensión de fundamentar filosóficamente normas morales sustanciales, y en vez de ello el principio moral kantiano es sustituido por un

---

<sup>143</sup> Albrecht Wellmer, *op. cit.*, p. 62.

principio de concertación dialógica”<sup>144</sup>. Como es evidente, aquí ya se incorpora la fiabilidad del diálogo racional para la aceptación o el rechazo unánime por parte de los participantes. Por ende, el principio de dilucidación dialógica se incluye en calidad de condición necesaria para la acción comunicativa sin que valga una negación de tal principio, por lo menos en los seres capaces del habla, pues es inevitable reconocer, desde siempre y por lo menos implícitamente, este principio inherente al lenguaje.

La diferencia entre el principio de Kant y el de Habermas respecto al carácter universal de una norma radica en que, para el primero, cada participante, por separado, debe desear que su máxima se convierta en ley general. En cambio, para Habermas, los participantes en conjunto, por acuerdo mutuo, desean reconocer una norma universal. No se trata de lo que yo debo poder querer, sino de lo que nosotros podemos querer en un discurso real, puesto que la existencia de un “yo” nos conduce a la individualidad y la de un “nosotros” a la intersubjetividad.

‘En vez de prescribir a todos los demás como válida una máxima que puedo querer que se convierta en ley general, debo presentar mi máxima a todos los demás con el fin de que sea examinada discursivamente en su pretensión de universalidad’<sup>145</sup>.

---

<sup>144</sup> *Ibidem*, p. 69.

<sup>145</sup> *Ibidem*, p. 86.

Esta pretensión se ocupará, además, de la fundamentación de las normas en relación con la cuales se ha de alcanzar un consenso, bajo las que redunda el interés de todos los afectados.

En lugar de considerar como válida para todos cualquier máxima que se quiera erigir como ley universal, ha de surgir y someterse la máxima a consideración de todos los demás con el fin de que se haga valer, desde el discurso, la pretensión de universalidad: “el principio discursivo de universalización no se limita a ofrecernos un criterio de validación de normas morales sino añade a este último, y hasta lo sustituye por, un criterio de legitimación de consensos normativos”<sup>146</sup>. La ética discursiva no consiste en seguir, respetar o acatar reglas establecidas; por el contrario, implica la formulación y autenticación de normas, pero de manera discursiva. Así, en la ética discursiva,

la validez moral es cimentada sobre un procedimiento racional, el cual al recurrir, por un lado, a una especie de esencia universal de la racionalidad de los seres racionales, está, por otro lado, dirigiéndose a cada uno de ellos, tomados en cuanto libres e iguales en un sentido fundamental<sup>147</sup>.

Habermas busca la base de la ética en un principio formal universalista que hay que tratar de encontrar en situaciones concretas, como aquello que podemos defender sin ningún recato en tanto forma de actuar generalizable. La moral kantiana es sustituida por una versión dialógica formal-procedimental del

---

<sup>146</sup> José A. Gimbernat, *op. cit.*, p. 71.

<sup>147</sup> Albrecht Wellmer, *op. cit.*, p. 36.

universalismo. La ética discursiva busca prescribir las normas y los principios de acción en un ahora con los participantes, en que la aplicación en el presente testifica la realización práctica de la moralidad.

El método de Habermas “consiste en explicar los presupuestos de naturaleza ética que siempre están presentes en la práctica cotidiana, en las circunstancias de los actos de palabra y en la argumentación”<sup>148</sup>. El inicio de tal método consiste en que aquellos que intervienen en un acto de habla o discusión, cuales quiera que sean, se comprometen necesariamente con un elemento moral al suponer como válida su propia pretensión por cuanto se dirige a un acuerdo.

Toda emisión, sea afirmativa o negativa, de un enunciado ha de llegar a un acuerdo, aunque no se haya pensado para ese motivo. El emisor, por lo pronto, tiene como válida su propia pretensión y, en el momento en que se dirige a otro también tiene la pretensión de que ésta sea aceptada por aquél. De tal manera, aunque se quiera negar o despreciar el consenso, en ese mismo acto de repelencia se encuentra un fundamento: el de la legitimidad de las relaciones entre las personas. La única forma en que es imposible el acuerdo, si es que puede ocurrir, es en la omisión total del habla, no en el asentimiento ni en el disentimiento; a pesar de que esa casi imposible omisión implicaría ya una especie de disentimiento.

Cada persona que desea participar en un encuentro discursivo se encuentra precondicionada dado el carácter universalista del lenguaje, porque

---

<sup>148</sup> Stephane Haber, *Habermas y la sociología*, Nueva visión, Buenos Aires, 1999, p. 86.

el que discute (aún el relativista) es sin embargo un universalista: por ejemplo, en el nivel más simple, porque la discusión supone idealmente valores, tales como el carácter respetable de las personas susceptibles de intervenir en ella y de sus intereses<sup>149</sup>.

En un discurso, cualquier participante es igualmente universalista en la medida en que debe admitir que la verdad de un enunciado y que la validez de una norma pueden fundamentarse racionalmente mediante la misma discusión.

Cuando los actores entran en discurso adoptan, necesariamente, suposiciones idealizantes. Esto no se origina en un deber al estilo kantiano trascendental de las condiciones necesarias y universales alejadas de la experiencia, “sino en el sentido gramatical de la ‘inevitabilidad’ que resulta de los nexos conceptuales internos de un sistema de comportamiento guiado por reglas en el que nos hemos socializado”<sup>150</sup>. Tales suposiciones idealizantes no pueden ser evitadas una vez que entramos en procesos de entendimiento mutuo, pues son las que organizan la comunicación aunque se encuentren más allá de las situaciones presentes. Las suposiciones de objetos, de racionalidad, de pretensiones de validez, inscritas en la acción comunicativa van más allá de un contexto particular, son necesarias y pueden denominarse idealizantes para el entendimiento mutuo, pues sin ellas no podría haber argumento válido alguno. Sin la suposición de un objeto, los actos de referir no podrían tener éxito ni fracasar; sin la suposición de racionalidad, los sujetos no pueden entenderse ni

---

<sup>149</sup> *Ídem.*

<sup>150</sup> Jürgen Habermas, *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*, op. cit., p. 19.

malentenderse; sin la pretensión de verdad, ¿cómo podría entrar en juego el mejor argumento?

Los sujetos capaces de acción y de lenguaje se refieren a algo en el mundo objetivo, lo presuponen y lo sitúan en la presuposición pragmática a través de la práctica lingüística, de tal manera que dichos participantes presuponen ese mundo y pueden recurrir nuevamente a él. En una acción orientada al entendimiento se produce una suposición de racionalidad que indica que un sujeto se encuentra en condiciones de dar razón de su expresión o, incluso, de su inexpressión

Para todo ser capaz de hablar existe una norma moral universal inherente a la pretensión de validez y a todo acto de habla. Esta norma o principio deontológico y normativo sustituye al imperativo categórico kantiano, también deontológico, al determinar que una persona ha de obrar de la siguiente manera:

solamente en función de una norma de la cual poder admitir, ya sea en razón de un acuerdo real con las personas implicadas o sus representantes durante una discusión libre o, en su defecto, en razón de una experiencia intelectual equivalente, que pueda ser aceptada (con sus consecuencias previsibles) sin coacción por todas las personas implicadas en su aplicación<sup>151</sup>.

El principio de generalización pone en relieve el carácter general de los juicios causales y normativos, carácter que forma parte de la gramática lógica de las palabras que sirven para formularlos. Dicho principio conlleva un principio de

---

<sup>151</sup> Stephane Haber, *op. cit.*, pp. 86-87.

igualdad y éste, a su vez, tiene una noción de justicia. La universalidad implica, de forma necesaria, lo justo, en cuanto que se respeta y se da el mismo tratamiento a las palabras y a las personas que participan en el discurso tanto como a las normas que subyacen al lenguaje y a los consensos.

El formalismo kantiano es sustituido por un formalismo procedimental dialógico, aunque ya en el propio Kant se encuentran las bases del principio de la ética procedimental cuando arguye que hay que considerar a los demás para crear una máxima de acción. Es evidente que a partir de esta idea surge el cambio hipotético de perspectiva. Con todo, la diferencia entre la propuesta kantiana y la habermasiana consiste básicamente en la cuestión dialógica.

En efecto, el hecho de que para responder adecuadamente a la pregunta de si deseo (racionalmente) que una máxima se convierta en ley general tenga que comenzar reconociendo en mis reflexiones la validez de las perspectivas ajenas sobre valores y necesidades —de los demás que son reales—<sup>152</sup>.

El hecho de que nos situemos en el lugar de otros indica que podemos equivocarnos, por ello debemos remitirnos a un diálogo real, pues sólo él permite comprobar hasta dónde llega la comprensión ajena. Así, el formalismo kantiano puede ser procedimental en la medida en que tomamos en cuenta al otro, pero no dialógico, puesto que no recurre al diálogo real, sino solamente a un hipotético cambio de perspectiva. Lo anterior no implica que Kant se oponga al diálogo o que

---

<sup>152</sup> *Ibidem*, p. 71.

su ética no apunte a una ética discursiva; más bien, lo que se intenta comunicar es que su principio es moral hipotético, no dialógico o discursivo. Insistimos, la diferencia entre los postulados kantianos y la ética dialógica estriba en que en ésta se sustituye el principio moral por un principio de diálogo para llegar a un consenso.

Una de las tesis centrales de la teoría consensual permite definir la racionalidad de los consensos sólo a través de los rasgos estructurales y formales de una situación ideal de habla; es decir, “se pueden calificar como ‘verdaderas’ o ‘válidas’ exclusivamente aquellas pretensiones de validez sobre las que sea dado alcanzar un consenso discursivo bajo condiciones de una situación ideal de habla”<sup>153</sup>. Así, la racionalidad se encuentra a expensas de la estructura y la forma del lenguaje en su forma más efectiva de llevarse a cabo: el consenso bajo condiciones ideales de habla, porque sólo a través de él se puede mostrar si nuestros argumentos son o no suficientemente buenos.

“Por medio del consenso nos cercioramos de que no hemos abandonado aún el suelo de un mundo o una lengua comunes”<sup>154</sup>. Lo seguro en una lengua es su sentido de comunidad, o sea, el lenguaje como presuposición es inevitable, pues subyace como criterio para establecer si algo es correcto, incorrecto, falso o verdadero. Y, así, el acuerdo en el lenguaje posibilita las argumentaciones en el mismo lenguaje una y otra vez.

---

<sup>153</sup> *Ibidem*, p. 95.

<sup>154</sup> *Ibidem*, p. 98.

El uso común de una lengua implica la manera acertada con que se utilizan las palabras, por ello, sus hablantes conllevan, hasta cierto punto, mediante un acuerdo, la responsabilidad para establecer el uso correcto de aquéllas: “el significado de ‘correcto’ o ‘incorrecto’ en el uso de las palabras, o incluso en nuestros juicios, se halla en último término fijado por una praxis intersubjetiva”<sup>155</sup>. Para entenderse por medio del lenguaje, es preciso saber usar, por acuerdo, el significado de las palabras y el de los enunciados en los que se encuentran inscritas. En síntesis, dicho acuerdo en el lenguaje no es la argumentación sino el que la posibilita. El hecho de que nos pongamos de acuerdo, por consenso y uso, en el significado de las palabras implica que podemos iniciar una argumentación incluso para designarle otro significado a la misma palabra. Tales acuerdos son cuestionados más de una vez con argumentos en el propio lenguaje que critica sus propias creaciones desde sus propios acuerdos para generar enunciados verdaderos.

Para que un enunciado pueda ser verdadero es necesario que el lenguaje sea apropiado y, para que eso suceda, debe desarrollarse en el espacio de la argumentación, tomando en consideración que ésta se basa en el consenso racional sobre pretensiones de validez. La verdad, entonces, descansa en el consenso racional alcanzado discursivamente, “aunque la producción discursiva de consensos racionales nos permita cerciorarnos de que nuestras razones son en realidad buenas razones, no queda por ello eliminada la sombra de

---

<sup>155</sup> *Ibídem*, p. 99.

provisionalidad que envuelve a todo consenso”<sup>156</sup>. Las buenas razones no siempre se van a mostrar como definitivas, lo que resultaría en un consenso cercioratorio infinito.

Sin embargo, la teoría discursiva de la verdad contiene ciertas características que deben cumplirse para satisfacer su validez. Una emisión verbal es válida cuando sus condiciones y pretensiones están satisfechas. Lo anterior ocurre cuando en el marco de un discurso, se alcanza un consenso mediante la coerción del mejor argumento motivado racionalmente en una situación ideal de habla. Esta suposición idealizante es una anticipación de la totalidad de las posibles referencias que garantiza la racionalidad de los sucesos potenciales; no obstante, la idealización no avala la verdad de los consensos mientras sigan siendo particulares, por tanto, se debe evaluar la racionalidad de los consensos explorando las razones que los respaldan.

La racionalidad se caracteriza por bloquear el acceso a otros argumentos que pudieran debilitar el juicio que está amparando, busca defenderlos de otros que vislumbra como posibles atacantes. Por ende, la tarea de la racionalidad no es buscar el carácter moral de un juicio o norma, sino el reconocimiento de buenos argumentos de una persona, aunque ésta sea el enemigo. En oposición a la racionalidad, las obligaciones morales se enfocan al reconocimiento de las personas, pues “las normas de racionalidad más generales no pueden tener directamente un contenido moral”<sup>157</sup>. Incluso es un requisito de la moral otorgar el

---

<sup>156</sup> *Ibidem*, p. 110.

<sup>157</sup> *Ibidem*, p. 129.

derecho a la palabra a todos, a pesar de que algunos no tengan cómo argumentar lo que sostienen.

Tiene tanta importancia la racionalidad que busca buenos argumentos como el reconocimiento de la relación dialógica entre las personas, aunque ellas no tengan buenos argumentos. No se debe exigir a la teoría una labor que no puede cumplir; por ejemplo, la del diálogo. “El propio Habermas había reconocido que la fundamentación de la normas, no es, ni mucho menos, una tarea de la teoría moral, sino del diálogo moral entre los participantes”<sup>158</sup>; por tanto, son imprescindibles la estructura y el contenido de los argumentos.

La legitimidad de una norma moral es la aceptación de todos los posibles afectados como participantes en discursos racionales. Esto es, la única fuente de normatividad es la propia discursividad, el origen de las normas para la acción ya no es un autor particular o un macrosujeto, sino la razón comunicativa, el medio lingüístico con el que se enlazan las acciones y se proyectan las formas de vida. La acción comunicativa promueve una razón comunicativa en lugar de una razón pura práctica o teórica.

La racionalidad comunicativa no es absolutamente práctica en la medida en que tiene que recurrir a idealizaciones; por ejemplo, tiene que atribuir significados idénticos a las expresiones, asociar a sus manifestaciones pretensiones de validez que trascienden el contexto, suponer que los destinatarios son igualmente capaces de responder a sus actos frente a sí, como frente a los demás; todo esto porque “quien actúa comunicativamente no tiene más remedio que sumir

---

<sup>158</sup> *Ibidem*, p. 157.

presupuestos pragmáticos de tipo contrafáctico”<sup>159</sup>. Por lo tanto, la racionalidad comunicativa tiene un contenido normativo, pues no le queda otra opción que asumir presupuestos. Nadie puede realizar una acción comunicativa racionalmente ni llegar a un acuerdo si no asume estos presupuestos, ya que todo participante en un discurso supone que las expresiones usadas tienen un significado idéntico.

Por lo ya expuesto, podemos concluir este apartado mencionando que la ética discursiva propuesta por Jürgen Habermas es cognitivista, deontológica universalista y formalista. Las normas y mandatos de acción se entienden con la verdad de una oración acertórica, es decir, hay una relación entre las normas y la pretensión de alguien que eleva una oración frente a los demás para afirmar algo. Así, la ética discursiva tiene carácter cognitivista, pues la oración acertórica se empata con las normas.

Si se funda una norma respecto a la sanción, se olvida la intuición moral que actúa sin violencia, que actúa sin coerción alguna, que es válida deónticamente sin obligación. Para una ética discursiva la norma es deontica porque la validez no obliga sino liga sin violentar, se actúa por propia convicción moral, no bajo amenaza de sanción porque son los integrantes de un discurso quienes han otorgado sus propias normas. La ética del discurso es deontológica en la medida en que se sirve de normas válidas que, a su vez, dependen de principios dignos de reconocerse; el deber ser no sólo se considera de manera particular o individual, sino recíproca con los demás integrantes en el discurso. Mediante

---

<sup>159</sup> Jürgen Habermas, *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid, 1998, p. 66.

relaciones interpersonales es que se llega a un interés general que contempla intereses personales. Así, la ética no se queda en el plano de la conciencia, ni en el de la vida buena ni, mucho menos, en el de la individualidad, sino en el de la intersubjetividad, en el de la reunión de lo social en lo individual y viceversa.

Entonces, la ética es una proyección que se realiza bajo una praxis de entendimiento mutuo, por ello, no puede resultar de una práctica subjetiva de reflexión ni de una copia de la idea absoluta de un acto, más bien, de lo que es posible que suceda bajo la lupa del entendimiento intersubjetivo. Tal práctica es una estructura que se corrige a sí misma en el proceso de realización. Por ende, idealizar formas de comunicación nos apoya en tanto que es un supuesto alcanzable o, por lo menos, en tanto nos podemos acercar a esas condiciones ideales.

Bajo la óptica de una situación ideal de habla se presuponen condiciones que de alguna forma son idealizantes. Por ejemplo, el acceso ilimitado a todo aquél que quiera participar en el discurso es ideal en el sentido en que hay condiciones espacio-temporales que no favorecen el paso; sin embargo, no se puede dejar de suponer que se cumplen. Otro ejemplo es la veracidad de los participantes, de la que ya hemos hablado, la cual nos lleva a una situación de confianza ideal en que todo integrante no tiene otra intención que decir la verdad. Estas situaciones hipotéticas muestran la cuestión ideal de la ética discursiva. Quien quiera participar seriamente en un diálogo argumentativo tiene que suponer que tales condiciones se cumplieron. No obstante, el punto de vista moral va más

allá de estas condiciones, resguarda los puntos de vista de todos para mantener como norma uno que sea del interés de todos.

Bajo la condición del actuar comunicativo, los integrantes se reconocen como personas susceptibles y competentes de participación activa en la pretensión de ponerse de acuerdo sobre algo. Esta condición semejante o Interés universalizable no sólo involucra a los dialogantes presentes sino a todo aquél que se asuma competente, sin obligar a los que no lo sientan así. La justificación de una norma moral es que se quiera para todos los seres racionales, por lo que el carácter universal implica una idealización que consiste en contemplar a todos los seres racionales, no una cuestión absolutista de las normas. Por lo tanto, la ética del discurso es formalista en el sentido en que busca el asentimiento de todos los participantes y afectados en el discurso práctico. En este tenor, la racionalidad está contemplada como facilitadora y asistente en la solución de problemas; es menos racional una forma de vida que no presenta elementos para solucionar los problemas que se manifiestan, y es más racional aquella forma de vida que junto a otras da solución a diversos problemas.

### **III.II. La discursividad como fundamentación de la ética**

La ética del discurso aborda la noción de autonomía desde una perspectiva diferente a la concebida por la filosofía de la conciencia, lo hace desde la intersubjetividad. En la medida en que los demás realizan su libertad y su personalidad también un sujeto puede desarrollar lo propio. Mediante la socialización se llega a la personificación. ¿Cómo sería posible, entonces, la afirmación de la identidad de un sujeto por sí mismo? El reconocimiento recíproco a través de las relaciones interpersonales conserva la integridad de la vida compartida, de tal manera que la moral asegura la entereza de los individuos asegurando, primero, la identidad del grupo.

“El sujeto que juzga moralmente no puede examinar por sí solo en cada caso si un modo de actuar controvertido iría en común interés como praxis universal, sino que solamente puede hacerlo junto con todos los demás afectados”<sup>160</sup>. El carácter sociológico en la ética discursiva es de capital importancia en la formación intersubjetiva de juicios moralmente válidos y en la crítica de los mismos. Un individuo no puede reconocer por sí solo si el comportamiento de otro es moralmente válido, por lo que tiene que actuar de manera social, sólo puede llevarlo a cabo junto con los demás afectados. El aspecto social nos apoya a ubicarnos en el lugar del otro y asumir su perspectiva otorgándole el mismo peso que a la nuestra, puesto que para que una postura sea aceptada no sólo debe nacer en sociedad sino que debe desarrollarse y ser examinada en sociedad.

---

<sup>160</sup> Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 66.

La simple relación entre *alter* y *ego* ya asume la perspectiva del otro para que el modo de actuar sea problematizado y percibido de manera semejante, es decir, para que, de forma empática, un individuo se identifique con el otro recíprocamente y no unilateralmente o monológicamente. En este marco intersubjetivo y cognitivo se consideran los intereses de los afectados, de tal suerte que los intereses puedan llevarse a situaciones que implican a más de dos individuos, es decir, a diversas perspectivas entre los miembros de un grupo social numeroso.

Sólo desde esta perspectiva social-cognitiva es posible otorgar el mismo peso a los intereses de los demás y a los propios; sólo desde esta reflexión, actuar sin coaccionar y sin ser coaccionados.

Se espera de *alter* que asuma la perspectiva de *ego* de la misma manera, a fin de que el modo de actuar en cuestión pueda ser percibido y tematizado de modo concordante teniendo en cuenta los intereses afectados de los dos lados. En situaciones más complejas, esta relación diádica tiene que ser ampliada hasta la imbricación de perspectivas entre los miembros de un grupo particular<sup>161</sup>.

El discurso práctico que surge, en un primer momento de modo particular y privado, cuando un individuo intenta asumir el rol del otro, se transforma en una asunción de roles de manera pública. Esto es, un individuo se asume, idealmente, como los demás, se traslada a su rol, los otros hacen lo mismo pero no de manera

---

<sup>161</sup> *Ibidem*, pp. 64-65.

obligada sino como un proceso natural del entendimiento mutuo. Así, este discurso práctico conduce de manera natural a que todos los integrantes o afectados en la comunicación asuman un ideal de roles no forzado.

El acercamiento a la moralidad no depende de algún elemento externo a la socialización; por el contrario, “no adquirimos nuestras intuiciones morales mediante doctrinas filosóficas u otros mensajes explícitos, sino de modo explícito, mediante la socialización”<sup>162</sup>. La moral actúa a manera de compensación de la parte vulnerable del individuo y, por ello recurre a la sociabilidad. Caso contrario, si el sujeto permaneciera en un estado monologante, seguiría siendo vulnerable. Por lo anterior se comprende, entonces, que la estrategia a seguir es la relación dialogante que si bien tiende a una individuación, es posible gracias a las relaciones interpersonales.

Para el ser humano, la moral se dirige, como un dispositivo protector, a compensar su vulnerabilidad en sociedad. En la estructura humana no puede darse protección, moralmente hablando, si no es por vía de la socialización; en otras palabras, los sujetos sólo se constituyen como individuos cuando se integran en un mundo de vida compartido intersubjetivamente. “Quisiera denominar morales a todas las intuiciones que nos informan acerca de cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la extrema vulnerabilidad de las personas”<sup>163</sup>. Es decir, la moralidad es el dispositivo que nos permite relacionarnos con los demás puesto que se sustenta en las condiciones dialógicas de igualdad entre los sujetos.

---

<sup>162</sup> *Ibidem*, p. 104.

<sup>163</sup> *Ibidem*, p. 18.

El carácter social de la ética del discurso no restringe al individuo de forma que no permita la formación de su voluntad, sin embargo, ésta debe estar inserta, de antemano, en un ambiente intersubjetivo. El desarrollo de los intereses de todos los individuos puede suscitarse sin que se rompa el vínculo social que nos mantiene anclados a este mundo intersubjetivamente compartido. La individuación por socialización no es favorable para el sujeto ni para la sociedad en todos los casos, ya que los acuerdos no siempre están diseñados para el beneficio de toda la sociedad, es decir, no tienen pretensión universal, en el sentido en que cada individuo puede caer en acciones no necesarias para él ni para la sociedad debido a la dependencia y coacción que entre sí crean los sujetos en su socialización.

Las interacciones sociales con las que se va formando el yo también lo ponen en peligro a causa de las dependencias en que cae y de las contingencias a que está expuesto. La moral sirve de contra peso a esta vulnerabilidad que radica en el modo mismo de la socialización<sup>164</sup>.

Para evitar el peligro de las dependencias y las contingencias, es decir, para evadir la relatividad, la subjetividad y la manipulación en la socialización, la moral sirve como núcleo de la intersubjetividad. De tal manera, la moral es el hilo conductor en las relaciones interpersonales.

Ahora, el carácter argumentativo de la moral depende, en primera instancia, de la tarea de las fundamentaciones, las cuales equivalen a la superación de los

---

<sup>164</sup> *Ibidem*, p. 103.

disensos; de alcanzar un consenso sin coacción o en el que la única coacción sea la del mejor argumento. En segunda instancia, debe realizarse un procedimiento de reconocimiento de las posibles consecuencias y los posibles efectos. “Una norma solo puede encontrar la aquiescencia<sup>165</sup> moralmente motivada de todos cuando cada implicado o cada afectado potencial ha tenido en cuenta las consecuencias directas y los efectos secundarios para sí y para los demás”<sup>166</sup>. Así, para encontrar la aquiescencia de una norma, cada implicado ha de tener presentes las consecuencias evidentes y los efectos posibles que puede tener la praxis de una norma; incluso, no sólo debe estar implicado el presente de la acción sino el futuro posible para todos los involucrados, de tal suerte que ningún afectado tenga razones para no hacer otra cosa que lo que la norma dicta, lo que los implicados, sin haber sido coaccionados, han aceptado como mejor argumento.

Si el deseo es resolver los problemas morales, la solución es que el integrante que crea saber la salida no pueda tener otra razón que actuar de esa manera, como los principios morales lo motiven a hacerlo, es decir, que las razones en las que se basa para actuar tengan una fuerza motivante. “Quien piense que conoce la solución correcta sabe que no tiene buenas razones para actuar de otra manera”<sup>167</sup>, y estas razones se abrirán en la medida en que los involucrados estén interesados en la resolución de problemas y conscientes de las

---

<sup>165</sup> “Consentimiento o autorización”, según el *Diccionario de la Lengua Española*, Real Academia Española, 2001, p. 129.

<sup>166</sup> Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 102.

<sup>167</sup> *Ibidem*, p. 100.

circunstancias en que han de actuar, asimismo, se debe sentir el interés por parte de las instituciones.

Para que una norma sea válida tiene que cumplir un requisito ineludible: cada individuo afectado deberá aceptar la norma sin coacción alguna, o sea, no debe ser violentado, forzado u obligado; por el contrario, se insta a que el sujeto, al igual que los otros afectados, proporcione consentimiento o autorización con la condición de que las consecuencias y efectos secundarios que resulten de este seguimiento de la norma sean aceptados con responsabilidad.

Para que una norma sea fundamentada tiene que hacer valer el hecho de que los involucrados tengan el mismo interés y ser aceptada por todos de la misma manera, además de que no debe haber coacción alguna en su aceptación. Una norma debe hacer que una voluntad universal, sin represión, se asuma a sí misma como representante de la voluntad de todos: “las normas fundamentales discursivamente hacen valer simultáneamente estas dos cosas: la captación intelectual de lo que va en interés de todos por igual y una voluntad universal que ha asumido en sí sin represión la voluntad de todos”<sup>168</sup>.

Sólo pueden tener validez las normas aceptadas por los afectados que participan en un discurso práctico, pero para que esto ocurra se necesita que esa participación surja en la argumentación; de esta forma, se involucran y aceptan presupuestos implicados en un sistema discursivo práctico pero, a la vez, universal debido al contenido normativo de un presupuesto pragmático universal. Esto es, “todo el que emprenda sanamente el intento de participar en una

---

<sup>168</sup> *Ibidem*, p. 122.

argumentación acepta implícitamente presupuestos pragmáticos universales que poseen un contenido normativo”<sup>169</sup>. El que participa está de antemano dispuesto a seguir el procedimiento y a aceptar los presupuestos de la ética del discurso, aun sin dar cuenta de ellos.

En las argumentaciones, los afectados participan en tanto seres libres e iguales en la búsqueda cooperativa de la verdad. Este principio es eminentemente pragmático, pues al ser afectados, los sujetos están participando en el discurso y porque la condición de libertad e igualdad se sustenta en la relación de *alter* y *ego*: colocarse en la perspectiva del otro (reconocimiento) para dar el mismo peso a todos los participantes. En esta igualdad y libertad de condición de *alter* frente al *ego* se suscita la única coacción no relacionada con el carácter individual del sujeto, sino con el del mejor argumento. Es decir, el principio de la ética del discurso es que sólo es lícito reclamar la validez de aquellas normas que encuentran el consentimiento de todos los afectados, siempre y cuando se basen en la coacción del mejor argumento.

Por lo tanto, la coacción siempre estará presente por mínima que sea, aunque no parta de *ego* o de *alter* sino del mejor argumento, y, en este caso, será emitida desde y para la sociedad. Para que se dé un acuerdo sin coacción es necesario que en la relación de *alter* con *ego* crezca, simultáneamente, la discursividad sin coacción, sin una fuerza que obligue a uno a tomar por cierto lo que el otro dijo. Como hemos declarado, en la acción comunicativa debe suscitarse el acuerdo al interior del discurso libre de coacción entre *alter* y *ego*.

---

<sup>169</sup> *Ibidem*, p. 16.

La ética del discurso puede tener éxito justamente porque el discurso es una forma de comunicación exigente que va más allá de formas de vida concretas, en que sus presupuestos, orientados por el entendimiento mutuo, se universalizan y se liberan extendiéndose a la comunidad ideal de comunicación. El discurso rompe barreras para incluir a todos los sujetos capaces de acción y habla.

La estrategia que sigue la ética del discurso [...] ofrece perspectivas de éxito precisamente porque el discurso constituye una forma de comunicación más exigente, que va más allá de formas de vida concretas y en las que las presuposiciones del actuar orientado por el entendimiento mutuo se universalizan, se abstraen y se liberan de barreras extendiéndose a una comunidad ideal de comunicación que incluye a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar<sup>170</sup>.

La ética ha hecho del discurso el objeto de su proyecto, debido a que en él no sólo se encuentran enunciaciones de signos lingüísticos<sup>171</sup>, sino que su significación<sup>172</sup> es un devenir en la intersubjetividad. En este marco, no es tan relevante el signo o lo que arroja la combinación automática entre varios signos, sino lo que de esto resulta cuando se enuncia y se capta el proceso discursivo por una presencia que se expresa en el diálogo intersubjetivo; en otras palabras, “el discurso es un conjunto en el que la significación no resulta de la sola adición o

---

<sup>170</sup> *Ibidem*, p. 21.

<sup>171</sup> “Para F. Saussure, que instauró la problemática del signo lingüístico, este resulta de la reunión del significante y significado (a los que identifica, en una primera aproximación, con la imagen acústica y el concepto)”. A. J. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, p. 377. Para ahondar en el particular, sugerimos remitirse al *Curso de lingüística general*, de Ferdinand de Saussure.

<sup>172</sup> “producción del sentido o como sentido producido”, según A. J. Greimas y J. Courtés, *op. cit.*, p. 373.

combinación de la significación de sus partes”<sup>173</sup>, sino del discurso como acto de enunciación.

En el discurso no se rompe con el carácter social del sujeto, por el contrario, se fortalece el lazo social que tiene con los demás participantes, pues cada uno de ellos debe valerse por sí mismo en la argumentación, y aquí es cuando cobra importancia la individuación, previa socialización porque sólo a través suyo el hombre se individualiza. Que el sujeto se individualice no equivale al abandono del carácter social, “Pues, no en vano, en tanto que participante en la argumentación cada uno tiene que valerse por sí mismo, y sin embargo sigue inserto en un contexto universal”<sup>174</sup>. Por lo tanto, individuación y socialización no se contraponen ni se niegan en la perspectiva de Habermas, quien no deshecha la individuación pero sí la concibe como resultado de la socialización porque los sujetos no pueden desprenderse de su socialización por más individuales que parezcan; por eso, la individuación no rompe con el carácter discursivo ni social.

La comprensión de sentido del discurso abandona la actitud objetivante que toman los observadores frente a los sucesos que se pueden medir físicamente, pues la realidad simbólica constituye un mundo cerrado para ellos que encuentran garantía sólo en las coincidencias de sus propias observaciones. La realidad social del discurso se abre sólo en la medida en que un sujeto hace uso competitivo de su lenguaje intersubjetivamente. “La comprensión de sentido no es practicable monológicamente, porque es una experiencia comunicativa. La

---

<sup>173</sup> Jacques Fontanille, *Semiótica del discurso*, Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica, Lima, 2001, p. 75.

<sup>174</sup> Jürgen Habermas, *Aclaraciones a la ética del discurso*, *op. cit.*, p. 22.

comprensión de una manifestación simbólica exige en principio la participación en un proceso de entendimiento”<sup>175</sup>.

El punto de relevancia del discurso y, en general, de la acción comunicativa radica en que su objetivo primordial no está en el contenido del consenso, sino en las condiciones bajo las cuales éste es obtenido, el peso recae en la acción, no en la comunicación. A pesar de ello, es menester no descartar el contenido, pues sobre él es alcanzado el objetivo de la acción comunicativa; un sujeto no podrá argumentar su intención sin el contenido, de tal suerte que éste y las condiciones formales se concatenan indisolublemente, sin embargo, el interés se dirige a estas últimas. Así pues, “No interesa tanto el contenido de un consenso, como las condiciones formales de la obtención de este discurso”<sup>176</sup>.

La caracterización que Habermas hace de la expresión “acción comunicativa” evidencia una manifestación con la cual el hombre puede relacionarse con sus semejantes con la intención de coordinar actividades y entenderse sobre algo en el mundo de tal manera que esa relación culmine en un consenso intersubjetivo o social. Así, la acción comunicativa más que estar enfocada en la verdad del contenido de la comunicación, o verdad epistémica, se dirige a las formas bajo las que los sujetos se dan a entender con otros teniendo como elemento el mundo en el que se incluyen ellos mismos y los objetos.

“El concepto de acción comunicativa ofrece más bien la ventaja de que con su ayuda podemos introducir el entendimiento como mecanismo de socialización

---

<sup>175</sup> Jürgen Habermas, *La lógica de las ciencias sociales*, rei, México, 1993, p. 460.

<sup>176</sup> *Ibidem*, p. 454.

que complementa la integración social”<sup>177</sup>. Entonces, la noción de acción comunicativa resulta un mecanismo de socialización porque, a diferencia de una integración sistémica, como las acciones que sólo se orientan a su propio éxito debido a sus estrategias, la acción comunicativa se efectúa en función de normas y valores de naturaleza social, puesto que dan razón de la reflexión de los sujetos sociales.

Conocer la lengua en sus aspectos gramaticales, semánticos, sintácticos, fonéticos, etc. es favorable para la convivencia humana porque nuestro actuar social depende del uso que le demos al lenguaje. Por ello, Habermas propone, siguiendo a Peirce y a Wittgenstein principalmente, que debemos hacer uso del lenguaje bajo sus propios principios, y en esa medida el actuar moral surgirá en el propio decir, pero queda un cuestionamiento: ¿es la única forma de ser moral?

No cabe duda de que la moralidad es una forma de ser social y de que se enfatiza y problematiza en el discurso, sin embargo, ¿será el único espacio donde se gesta?, ¿cabe pensar una moralidad que no sea social? La moralidad no tiene forma de ser más que en lo social, pero que surja en el discurso no está determinado ni es determinante. El discursar lingüístico, empero, no es la única forma de encontrar una base moral para el actuar; estamos convencidos de que la moralidad, forma social, encuentra su origen en el lenguaje, y a esto cabe cuestionar: ¿será que lo moral está netamente vinculado a lo social?, es decir, ¿un sujeto no es moral sin su relación con el otro? Para Habermas, no hay posibilidad de que un sujeto se reconozca como moral si no es a través de la

---

<sup>177</sup> *Ibidem*, p. 456.

intersubjetividad, es decir, no existe subjetividad sino intersubjetividad. Por lo tanto, su propuesta gira en torno a lo social, no a lo individual, lo que no implica que el carácter personal o individual de un sujeto se deseche, mas para llegar a la individualidad como autonomía es preciso transitar por el amplio, pero a la vez limitante, camino del lenguaje, es decir, de lo social. Hemos dicho “amplio” camino del lenguaje porque se constituye con infinitas combinaciones de palabras, de sentidos, de significantes, de significados, etc., y, paralelamente, “limitante” no en el sentido definitivo de la palabra en que el lindero es siempre el mismo y definitivo, en que no podemos ir más allá de los límites, sino, más bien, en la dirección de las normas que subyacen a todo discurso, a todo diálogo o comunicación. Así, el sendero está marcado por una serie de señales que ubicamos en el propio discurso para podernos entender con los demás (las pretensiones de validez).

La aspiración de llegar a la moralidad mediante el diálogo no involucra alguna contradicción, sin embargo ¿quiénes estamos dispuestos a cumplir con los requisitos que demandan la moralidad o la sociabilidad? Si la moralidad exige ciertos criterios comunicativos y, por lo tanto, sociales, quien quiera ser moral tendrá que ser social y quien quiera ser social tendrá que ser discursivo. Pero, ¿qué pasa con el “mundo de la vida” que Habermas propone siguiendo a Husserl?, ¿será moral o amoral? Siguiendo el pensamiento de dichos autores, aunque más del primero que del segundo, “el mundo de la vida” es la base en la cual se desarrolla toda forma social, cultural, lingüística, etc., y no obstante, no es social, cultural ni lingüística, por tanto, no es moral, lo que da cabida a la

afirmación de que no todo lo que tenemos a la mano es lingüístico, puesto que en el momento en que interpretamos, decimos, hacemos, pensamos, entre otras acciones, iniciamos, pues, un proceso de moralización o de socialización de tal manera que no podemos escapar de nuestro destino moral. Ser moral, entonces, no está reservado para algunos sujetos en determinados momentos, sino a todos en cualquier instante, y ello implica ya tanto un compromiso como un ejercicio vital y vitalicio, socialmente hablando.

Referir lo moral es referir lo social y hablar de lo social es hablar de lenguaje: al emitir un enunciado o comunicarnos estamos siendo morales, estamos construyendo nuestro *ethos*. Sin embargo, ¿tomar esta ruta (social-discursiva) nos llevará a su propio seguimiento?, es decir, ¿por dónde nos lleva?, ¿acaso nos lleva siempre de la mano?, ¿lo social conduce siempre a lo social? o ¿mediante lo social podemos ser individual?, ¿recurrimos a lo social-discursivo para intentar comunicarnos?, ¿en verdad, podemos comunicarnos?, ¿podemos, incluso, comunicar todo o sólo aquello que compartimos?

Estos cuestionamientos parecen un callejón sin salida, pero hay ciertos indicios que nos llevan a pensar que existe un mundo que compartimos y otro u otros que no. Al primero, Habermas lo nombra “mundo objetivo”, refiriéndose a aquello que se encuentra delante de dos o más sujetos y sobre lo que intentan hablar y comunicarse. Así, la evidencia del mundo que compartimos es, justamente, que dichos sujetos apuntan a un mismo objeto, lo cual no quiere decir que esos individuos tengan la misma impresión del objeto; nos encontramos ante algo que no compartimos (el impacto personal que causa el mundo), que

intentamos sea de forma opuesta y que, sin embargo, proviene de algo que compartimos (el objeto); en otras palabras, tratamos de darle forma a aquellas impresiones mediante las coincidencias del mundo objetivo.

Podemos, ahora, argumentar que toda acción comunicativa tiene como objeto el lenguaje en virtud de que es su referencia real del mundo práctico, sobre el que se puede decir algo a alguien más. Lo ético, como resultado, se encuentra en la comunicación y la posibilidad de la ética, en la impresión personal. Finalmente, diremos que para Habermas toda ética es socialmente comunicativa porque se comparte, pero personalmente impactante. Si sólo nos impresionáramos personalmente y no socializáramos, no habría forma de saber sobre nuestras impresiones. De aquí que la autonomía se logre mediante la socialización cuya objetivación del mundo le es inherente.

## Conclusiones

Podemos decir que la intención que motivó este trabajo de tesis se ha cumplido, pero haber recorrido lo prometido no significa propiamente que hemos concluido. Cada uno de los tres capítulos aquí presentados tiene posibilidades de extenderse a investigaciones precisas y, si acaso, mucho más profundas. Por otro lado, es justo decir que este trabajo cumplió su cometido por cuanto contribuyó a abrir las posibilidades del pensamiento y, específicamente, las de acción: expandir el horizonte de la construcción de conocimiento y de la acción. Las disyuntivas presentadas al principio y durante el proceso de trabajo se vuelven a presentar ahora, al final, pero esto no implica que no se hayan logrado resultados favorables, los cuales serán presentados de forma global y lo más escueta posible, atendiendo al orden de su aparición.

Respecto al primer capítulo, **“Implicaciones del lenguaje en la ética discursiva”**, podemos ultimar que el carácter social al interior de la esfera ética resulta imprescindible; en otras palabras, la ética no puede ser concebida sin la intersubjetividad, pues el acto de habla es la fuente de donde emana lo ético. Por ende, un acto de habla contiene acciones, incluyendo las físicas, de pensamiento y discurso, mediante él el ser humano se involucra en una relación con otro, siempre bajo ciertas condiciones. Por lo tanto, un sujeto de acción se encuentra involucrado con otro (s) todo el tiempo, porque todo acto conlleva una interacción.

Toda acción implica una intención que debe llevarse a cabo por alguna vía que, para Habermas, es el lenguaje. En este tenor, el surgimiento de la ética ya no

reposa en un sujeto sino en la relación de ese sujeto con otro. Por ende, las bases para erigir una ética continúan siendo filosóficas, sólo que vistas desde un ángulo intersubjetivo, en virtud de que la ética que propone Habermas tiene al discurso como punto de anclaje, ya que en el diálogo los seres humanos alcanzamos una condición éticamente relevante: la igualdad de condiciones y, con ello, la justicia de construir el mundo que se comparte. A partir de lo anterior, y desde la perspectiva habermasiana, se rompe la tradición epistémica de encargar el conocimiento a un solo sujeto, quien representa los objetos para dar paso al conocimiento erguido entre sujetos que se refieren a los objetos del mundo. Como consecuencia, el ser humano no accede al mundo de manera subjetiva, sino intersubjetiva, de tal suerte que el eje del que emanan todo conocimiento y acción es la sociabilidad, por ello, reiteramos que, al menos para este autor, la ética no surge de otro dominio que no sea el interpersonal.

El lenguaje, aspecto inherente al individuo por el que éste se relaciona con otros, no sólo implica un carácter formal sino práctico del discurso. En la misma sintonía, y como pudo apreciarse, se rescató la dimensión pragmática del lenguaje y no sólo valorativa de sus aspectos sintácticos, gramáticos y semánticos. Ahora, para que una persona pueda comunicarse con otra debe atender también a ciertos requisitos de acción: el acto de decir algo (acto locucionario), el acto de hacer diciendo algo (ilocucionario) y el acto de causar algo mediante lo que se hace diciendo algo (perlocucionario). En síntesis, todo acto de habla lleva implícitas estas condiciones. Entonces, podemos afirmar que los alcances de la ética son los mismos que los del discurso, no obstante sigue en pie la interrogante sobre si hay

algo en el ser humano que el discurso y, por tanto, la ética no alcancen. Por supuesto, las posibles respuestas tendrían que migrar fuera del marco de la teoría habermasiana.

Quienes se relacionan comunicativamente mediante actos de habla deben asumir que existen condiciones formales y prácticas, sin embargo, para que un diálogo se realice, también se deben considerar las pretensiones ideales que los participantes buscan: la inteligibilidad que consiste en que un sujeto debe darse a entender ante otro; la rectitud, lo que se dice debe corresponder a un contexto; la verdad, lo que se dice debe ser objetivo; y, la veracidad, debe existir correspondencia entre la intención y lo que se exterioriza. Así, cuando se ejecuta la acción de estas condiciones se transforman en condiciones reales. Nadie que quiera entablar un diálogo debe omitir estas condiciones, ya que sin ellas el discurso se torna monólogo; por ejemplo, esto es lo que sucede, generalmente, en los discursos políticos. Entonces, pese a lo que se pueda decir sobre la existencia o inexistencia de reglas, existen condiciones para la comunicación dialógica sin las cuales no sería posible.

Del segundo capítulo, “**Intersubjetividad: condición para una ética del discurso**”, podemos concluir que además de las condiciones ideales propias del lenguaje existen otros elementos que los sujetos de interacción en el diálogo deben tomar en cuenta para generar mejores argumentos, a saber: el mundo objetivo, el mundo subjetivo y el mundo intersubjetivo. Esto es, un individuo debe dirigirse a otro comunicativamente, para darse a entender transforma algo que hay en el mundo en el contenido de su emisión: su propia vivencia y las relaciones que

guarda con sus semejantes. Los elementos o requisitos mencionados (los formales, los pragmáticos, los ideales y los que corresponden a las realidades del sujeto, del objeto y de la relación de sujetos) posibilitan la construcción de argumentaciones, mejor dicho, de mejores argumentaciones para llegar a acuerdos, motivo por el cual se inicia todo diálogo.

Las argumentaciones, pues, no se valen del convencimiento que pueda ejercer un sujeto frente a otro (s), sino de la construcción del mejor argumento en el mismo diálogo; si hay una coacción o convencimiento debe ser la del mejor argumento. Evidentemente, en principio no se sabe cuál es el mejor argumento, es en el acto intersubjetivo donde se determina. No se puede saber sobre el mejor argumento o elección de una acción hasta que se presenta con intención de llegar a un acuerdo. Desde luego, este ejercicio de determinar mejores argumentos tiene que erigirse bajo el esquema de las condiciones dialógicas. En este sentido se puede afirmar que toda persona dispuesta a cumplir y respetar dichas condiciones tendrá un resultado satisfactorio en sus acuerdos. Esto no equivale a pensar que siempre el diálogo culmina en acuerdos, pero, por lo menos, se está más cerca del objetivo. Por el contrario, todo sujeto que esté sólo enfocado en un interés personal tiene altas probabilidades de estar en desacuerdo con los demás. Tal situación es una posibilidad real, pues también un diálogo implica desacuerdos que, precisamente, propician nuevos diálogos.

De la misma manera que nuevos diálogos surgen de los desacuerdos, del “mundo de la vida” emergen problematizaciones. Esto es, cuando a nuestro paso por el mundo de cosas, sujetos, hechos, circunstancias, etc., que, en un primer

momento, nos pasan desapercibidas, que se encuentran como telón de fondo en nuestro andar, se levanta un elemento que no era problema, este se tematiza y pone a discusión como objeto de diálogo, causando que, por lo menos dos sujetos, dialoguen para que, conjuntamente, mediante el mejor argumento formulen un conocimiento o, mejor aún, un acuerdo sobre el objeto a discusión. Así, podemos afirmar que en el diálogo no se llega a un conocimiento o acuerdo absoluto, pues ¿de dónde más tomaríamos elementos que generen diálogo si éste se reaviva a partir de una problematización o desacuerdo?

Cuando intentamos acceder al “mundo de la vida”, lo hacemos por la ruta del lenguaje, es entonces cuando éste, el “mundo de la vida” (desde luego, no todo), sale al encuentro pero ya no como “mundo de la vida” sino como mundo tematizado o mundo objetivo, del que podemos decir algo a alguien por medio del lenguaje. Sin lugar a dudas, la vía de acceso al mundo que era, primero, mundo de la vida, luego tematizado o problematizado es el lenguaje y, particularmente, el diálogo.

El acercamiento que hacemos al “mundo de la vida” a través del lenguaje puede tomar dos cauces: el primero, el de las ciencias empírico-analíticas proclives a la manipulación tanto del objeto de estudio como del sujeto y, el segundo, el de las ciencias histórico-hermenéuticas cuyo fin es la intersubjetividad. Cada una tiene un horizonte, tal vez paralelo pero diferente. Las primeras se dirigen por el interés técnico; las segundas, por dos tipos de intereses: uno práctico y uno emancipatorio. Este último se manifiesta sólo en las ciencias histórico-hermenéuticas dirigidas a la emancipación, en las que se centra la ética

discursiva. Así, cada tipo de ciencia posee su propia racionalidad, es decir, busca argumentos propios para sostener sus proposiciones. Desde luego, la racionalidad comunicativa se encamina a tener éxito en la comprensión entre sujetos mediante la identificación de los mejores argumentos con la intención de llegar a acuerdos; en oposición, la racionalidad instrumental, propia de las ciencias empírico-analíticas, se dedica a buscar el éxito desde el control.

Finalmente, en el tercer capítulo, “**Ética discursiva**”, se hizo notar que la ética discursiva pretende la emancipación o autonomía de los sujetos desde su carácter intersubjetivo, puesto que no es posible una individuación, concebida como formación del individuo ético, que no surja por la socialización. Así, el principio moral se encuentra en las relaciones interpersonales, en el dialogismo, pero no se piense que este principio es un objeto o una idea, sino una práctica, una acción discursiva. En todo inicio de acción con intenciones comunicativas hay un principio moral.

El hombre no es más que su vida, fuera de ella, nada; su destino está en su actuar. Lo mismo sucede con la moral que está en la acción, en la responsabilidad y en el compromiso de nuestros actos, no en las teorías de verdades extra mundanas o *a priori* que se remiten a las probabilidades sin un fundamento real, que se hundan en la nada. Aquí se plasma el nuevo rostro de la ética, en hacerse mientras se dirige al otro respecto de lo otro; es el movimiento de autocreación de comunicación. No se puede hablar de persona o de esencia humana si no es a través de la implicación del lenguaje con el ser humano, la cual, forzosamente, debe abordarse en el marco de la acción que coloca a la ética en el habla.

## Bibliografía fuente

- Habermas, Jürgen. *Acción comunicativa y razón sin trascendencia*. Paidós. Barcelona. 2002.
- , *Aclaraciones a la Ética del discurso*. Trotta. Madrid. 2000.
- , *Conciencia moral y acción comunicativa*. Trotta. Madrid. 2008.
- , *Conocimiento e interés*. Taurus. Madrid. 1992.
- , *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?* Paidós. Barcelona. 2001.
- , *Escritos sobre moralidad y eticidad*. Paidós. Barcelona. 1998.
- , *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*. Trotta. Madrid. 1998.
- , *Fragmentos filosófico-teológicos de la impresión sensible a la expresión simbólica*. Trotta. Madrid. 1999.
- , *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*. Paidós. Barcelona. 2003.
- , *La lógica de las ciencias sociales*. rei. México. 1993.
- , *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. México. 2008.
- , *Teoría de la acción comunicativa, II. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Taurus. México. 2008.
- , *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Cátedra. 5ª. ed. Madrid. 2001.

----- . *Textos y contextos*. Ariel. Barcelona. 2001.

----- . *Verdad y Justificación*. Trotta. Madrid. 2007.

## Bibliografía complementaria

Apel, Karl-Otto, Dussel, Enrique. *Ética del discurso y ética de la liberación*. Trotta. Madrid. 2004.

Bengoa, Javier. *De Heidegger a Habermas. Hermenéutica y fundamentación última de la filosofía contemporánea*. Herder. Barcelona. 1997.

Beristáin, Helena. *Diccionario de retórica y poética*. Porrúa. 8ª. ed. México. 2001.

Bobes, María del Carmen. *El diálogo. Estudio pragmático, lingüístico y literario*. Gredos. Madrid. 1992.

Cassirer, Ernst. *Antropología Filosófica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1997.

----- . *Filosofía de las formas simbólicas I. El lenguaje*. Fondo de Cultura Económica. México. 1971.

Ducrot, Oswald, Todorov, Tzvetan. *Diccionario enciclopédico de las ciencias del lenguaje*. Siglo XXI. México. 2009.

De Saussure, Ferdinand. *Curso de lingüística General*. Fontamara. 12ª. ed. México. 1998.

*Diccionario de la lengua española*. Real Academia Española. 21ª. ed. España, 2001.

Dilthey, Wilhem. *El mundo histórico*. Fondo de Cultura Económica. México. 1944.

Eco, Umberto. *Tratado de semiótica general*. Debolsillo. México. 2005.

- Esquivel, Noé H. *Racionalidad de la ciencia y de la ética en torno al pensamiento de Jürgen Habermas*. Universidad Autónoma del Estado de México. México. 1995.
- . *Viabilidad de la ética en los inicios del siglo XXI. Enfoque desde la hermenéutica*. Torres asociados. México. 2008.
- Fontanille, Jacques. *Semiótica del discurso*. Universidad de Lima-Fondo de Cultura Económica. Perú. 2001.
- García Berrio, Antonio, Hernández Fernández, Teresa. *Crítica literaria. Iniciación al estudio de la literatura*. Cátedra. 3ª. ed. Madrid. 2008.
- Giddens, Anthony, Habermas, Jürgen, et. al. *Habermas y la modernidad*. Cátedra. Madrid. 2001.
- Gimbernat, José A. *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*. Biblioteca Nueva. Madrid. 1997.
- Gómez-Heras, José María G. *El a priori del mundo de la vida: fundamentación fenomenológica de una ética de la ciencia y de la técnica*. Anthropos. Barcelona. 1989.
- Greimas, A. J., Courtés, J. *Semiótica. Diccionario razonado de la teoría del lenguaje*. Gredos. Madrid. 1982.
- Haber, Stephane. *Habermas y la sociología*. Nueva Visión. Buenos Aires. 1999.
- Humboldt, Wilhelm Freiherr von. *Sobre la diversidad de la estructura del lenguaje humano y su influencia sobre el desarrollo espiritual de la humanidad*. Anthropos. Barcelona. 1990.
- Husserl Edmund. *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*. Crítica. Barcelona. 1991.

- Instituto Tecnológico Autónomo de México. *Ideas e Instituciones Políticas y Sociales III. Wittgenstein*. Departamento Académico de Estudios Generales. México. 1990.
- Issa, Jorge (Comp.). *Aproximación a la metodología de las ciencias*. Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa. México. 1994.
- Marcuse, Herbert. *Razón y evolución. Hegel y el surgimiento de la teoría social*. Altaya. Madrid. 1998.
- Kant, Immanuel. *Crítica de la razón pura*. Alfaguara. España. 1995.
- . *Crítica de la razón práctica*. Fondo de Cultura Económica, Universidad Autónoma Metropolitana, Universidad Nacional Autónoma de México. México. 2005.
- . *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Espasa-Calpe. Buenos Aires. 1946.
- Platón. *Diálogos. La república*. Gredos. Madrid. 1992.
- Putnam, Hilary, Habermas, Jürgen. *Normas y valores*. Trotta. Madrid. 2008.
- Riffaterre, Michael. "Semiótica Intertextual: el interpretante", en *Intertextualité. Francia en el origen de un término y el desarrollo de un concepto*. Desiderio Navarro (Comp.). UNEAC, Casa de Las Américas, Embajada de Francia en Cuba. La Habana. 1997.
- Rodríguez Bello, Luisa Isabel. "El Modelo argumentativo de Toulmin en la escritura de artículos de investigación educativa" en *Revista digital universitaria*, 31 de enero de 2004, <http://www.revista.unam.mx/vol.5/num1/art2/art2.htm>, [consultada el 27 de marzo de 2013].

Sahuí, Alejandro. *Razón y espacio público. Arendt, Habermas y Rawls*. Coyoacán. México. 2002.

Schaff, Adam. *Introducción a la semántica*. Fondo de Cultura Económica. México. 1969.

Searle, John. *Actos de Habla*. Cátedra. 6ª ed. Madrid. 2007.

Van Dijk, Teun A. (Comp.). *El discurso como interacción social*. Gedisa. Barcelona. 2000.

----- . *Estructuras y funciones del discurso*. Siglo XXI. 3ª ed. México. 2005.

Velasco, Juan C. *Para leer a Habermas*. Alianza. Madrid. 2003.

Wellmer, Albrecht. *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*. Anthropos. Barcelona. 1994.