

Alba, Javier Alberto

[javieralbertoalba@hotmail.com](mailto:javieralbertoalba@hotmail.com)

Escuela de Ciencias de la Información – UNC

Área: Comunicación y opinión pública

Palabras clave: Democratización Social – Nuevas Tecnologías de Comunicación – Racionalidad Comunicativa

## UNA APROXIMACIÓN AL PENSAMIENTO DE J. HABERMAS, LA DEMOCRACIA Y LA TECNOLOGÍA CONTEMPORÁNEA

En este trabajo nos proponemos revisar críticamente la problemática de la democratización social y política con relación a las tecnologías de comunicación, específicamente a aquellas denominadas nuevas tecnologías de comunicación digital de finales del siglo pasado, como lo constituyen, por ejemplo, las redes de ordenadores.

Postularemos que el último gran ilustrado de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, Jürgen Habermas, proporcionaría, en principio, una teoría comprensiva del régimen democrático que elude las críticas a las posibilidades de democratización sociopolítica en general y, más específicamente, con relación a las nuevas tecnologías de comunicación. En este planteo Habermas aparece como el defensor de los ideales de la modernidad y de las tecnologías modernas, incluidas las redes informáticas y muestra las nuevas posibilidades que presentaría una racionalidad comunicativa a favor de la construcción de regímenes sociales democráticos y, por extensión, las condiciones de apropiación significativa de esas nuevas tecnologías.

El filósofo alemán, a diferencia de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, y de los posmodernistas, elabora una teoría de la acción comunicativa y una ética discursiva que proporcionaría un poderoso marco teórico en apoyo de las reivindicaciones democráticas, y en consecuencia, a la creencia de que las tecnologías digitales tendrían una oportunidad de aportar a una democratización de la sociedad.

Desde esta perspectiva, el concepto de racionalidad comunicativa elaborado por Habermas parece admitir la posibilidad de que las organizaciones modernas evolucionen a mayores niveles de democratización en la medida que incorporen la razón comunicativa y la ética discursiva. De esta forma Habermas construye, a nuestro juicio, un campo reflexivo propicio para una visión moderadamente optimista de las tecnologías modernas. Es precisamente en su obra de finales de los años sesenta “Ciencia y Técnica como Ideología”, donde introduce una primera distinción entre la acción comunicativa y la acción racional-intencionada, asociada a la ciencia empírica y la tecnología y una razón instrumental que procura controlar la realidad (McCarthy, 1995)

Para analizar este aspecto central de presente trabajo que gira en torno a las relaciones entre la política y las tecnologías contemporáneas, proponemos revisar brevemente, en primer lugar el contexto histórico-filosófico de esta discusión, y en segundo lugar, si bien en forma acotada, el debate que en este sentido ha sostenido Habermas con sus colegas frankfurtianos y, posteriormente, con los posmodernistas, en particular con los franceses, haciendo foco en el pensamiento de J. F. Lyotard. , debate que nos permitirá una aproximación para comprender a la tecnología contemporánea como un problema político, y por lo tanto, susceptible de democratización social.

## EL CONTEXTO HISTÓRICO-FILOSÓFICO DE LA DISCUSIÓN

Se podría decir que la Teoría Crítica Social de la Escuela de Frankfurt reivindica cierta herencia del modo de hacer Teoría Crítica inaugurado por el materialismo histórico de Marx, en éste asume la forma de una *crítica de la economía política*. El filósofo alemán del 1800 presentaba su crítica de la economía política como desarrollo teórico guiado por un interés político, es decir, como un análisis teórico de la sociedad económica capitalista bajo el punto de vista – optimista – de su posible transformación – social – política radical. La característica central, la clave de acceso a esta crítica reside en la postulación de la unidad

entre la teoría y la praxis. Precisamente este problema central no resuelto en Marx refleja tempranamente el interés de la Escuela de Frankfurt en intentar dilucidarlo.

En esta tradición, la problemática de *la unidad de la teoría y de la praxis* no se elabora *in abstracto*, sino que se realiza en el horizonte de una categoría filosófica como es la de la Totalidad, concepto fundamental que permite una primera clasificación de todos los entes reales o mentales (Ferrater Mora,1988). La categoría de Totalidad tiene una trayectoria histórica tan extensa como el surgimiento de la conciencia humana, de la razón humana, del *logos*. En esta línea general de pensamiento, esto es así porque al hombre, parecería, le es absolutamente imposible pensar u obrar, teorizar y actuar, sino es en un horizonte de totalidad (Dri, 1983) y, simultáneamente y en sentido hegeliano, es imposible conocerla sino se expresa en un sistema conceptual, en un modelo conceptual que la abarque en cada una de sus partes. Se hablará entonces de la necesidad de totalización en las ciencias naturales, en la física y aún en las ciencias sociales[1].

En *Miseria de la Filosofía*, Marx ilumina la categoría desde el faro del materialismo histórico, sosteniendo que en cada sociedad las relaciones de producción forman un todo (Dri, 1983), desplazando así el enfoque hegeliano, para decir que la Totalidad no es espíritu, idea, concepto, sino *totalidad de lo social*, en la cual esta noción involucra esencialmente la realidad de las relaciones sociales, *la materialidad de las relaciones sociales forjadas por la praxis humana*. Así, la dialéctica hegeliana reformulada por Marx, entraña como categorías fundamentales la Totalidad y la Contradicción: lo social solo puede ponerse en movimiento si entraña contradicciones y solo si se comprende en el horizonte de la totalidad.

Por otra parte, es conveniente decir que la categoría no es exclusiva de Marx y Hegel, sino que pertenecería más bien a la herencia ilustrada: Montesquieu, Herder y también Rousseau la han utilizado al forjar sus reflexiones. En Marx, lo novedoso es que se la intenta presentar sistematizada, es decir estructurada. Adquiere así la dimensión teórica de un modelo conceptual que corresponde fundamentalmente al modo de producción capitalista,

pero simultáneamente no pierde su carácter óptico, y de ahí tal vez que sea portadora del peligro “esencialista”.

De modo general, el problema no resuelto de la unidad de la teoría y la praxis en la totalidad de lo social que caracterizó a las críticas fenomenológicas (Hegel), ideológica (Marx) y psicoanalítica (Freud) presenta un aspecto fundamental, que consiste en la incidencia del autoconocimiento como *autorreflexión* y *autoliberación*. Comentaristas como E. Ureña, sintetizan los aspectos que llevaron al fracaso de estos planteamientos en relación con el problema que nos ocupa al sugerir que las formulaciones de Hegel, Marx y Freud acaban – al menos en algún punto – por desbancar al Sujeto – a los hombres – de la tarea de construir su propia historia para terminar encomendárselas a un Macrosujeto, sea el Espíritu Universal, las Fuerzas Productivas, o los instintos de Eros o Tánatos (Ureña, 1998). Es decir, finalmente y a pesar de todos los recaudos que pudieron haber tomado, sobre todo Marx, finalmente se inclinan hacia un *objetivismo idealista, economicista o biologicista* como una suerte de pecado original – macro determinismo o mecanicismo que vendrá a afectar a estos modelos generales de análisis.

Al retomar el problema clave de *la unidad de la teoría y la praxis*, los frankfurtianos intentarán saldarlo relacionando orientaciones teóricas formales y con otras de bases empíricas. Por ello elaboran un proyecto de teoría crítica como filosofía radical de la historia, la realización de la vida buena, feliz y racional (Ureña, 1998). La historia del género humano seguirá siendo – en sentido ilustrado y darwiniano – como progreso, como emancipación, como evolución humana liberadora. El proyecto social, político, después de todo, seguirá siendo para los frankfurtianos, el proyecto de la modernidad, impulsado desde el poderoso motor de la *racionalidad moderna*. En palabras del propio Horkheimer “para bien o para mal, somos herederos de la ilustración y del progreso técnico”. En definitiva, es *el significado de la Ilustración, y de su proyecto modernizador* lo que está en juego en el debate de sus herederos, pero también el lugar de *la Razón Moderna* y de sus posibilidades de autorreflexión crítica o no.

## HABERMAS Y LA ILUSTRE HERENCIA DE LA ESCUELA DE FRANKFURT

Recordemos, la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt se originó en Alemania, en buena medida, en respuesta a la gran crisis del proyecto de la Modernidad, más específicamente como respuesta teórico-filosófica a la magnitud de las crisis políticas y socioeconómicas europea de los años veinte y treinta, de las cuales emergerá el fascismo de Occidente, y el estalinismo de Europa del este. Estos *fracasos de la democracia ilustrada* replantearon de forma urgente el problema central no resuelto referido a la *relación entre la teoría y la praxis social*. Problemática que en principio se vincularía a otra cuestión no menor: toda filosofía política-social, que se formule en afirmaciones con pretensiones de universalidad, corre el serio peligro de caer en la dimensión de *trascendentalidad*, y ser arrastrada al campo del totalitarismo, del absolutismo filosófico, político y social.

Las motivaciones de la Escuela de Frankfurt son, entonces, aquellas legadas por la tradición filosófica del SXVIII, y de su proyección histórica en las teorías evolutivas de la sociedad del siglo XIX. Las motivaciones son básicamente las mismas: la situación de barbarie e irracionalidad de la sociedad capitalista contemporánea, “un espectáculo de miseria y corrupción física y moral”, en términos del propio Hegel. Sin embargo, el contexto histórico no es el mismo: a diferencia del SXIX – en el cual no existían sociedades plenamente edificadas sobre modelos capitalistas – en el siglo XX, se da el fenómeno de la generalización e imposición de una *Racionalidad Utilitarista* que se hizo *extensiva* – con resultados similares en lo que se refiere a burocratización y alienación – tanto en los países bajo el orden sociopolítico capitalista, como aquellos que vivían bajo el llamado socialismo real... Estos fenómenos históricos – empíricos – concretos influyeron fuertemente a favor de cierto desplazamiento de la filosofía de la historia de Marx, y de *su interpretación positiva del desarrollo de las fuerzas productivas y la tecnología* – y en este sentido Marx aparece como un fiel heredero del Proyecto Ilustrado -, para desplazarse a cierta lectura política weberiana de las sociedades industriales como “jaulas de hierro”. En consecuencia la visión crítica optimista de Marx dio paso a una perspectiva pesimista del progreso

moderno, según la cual el proceso de racionalidad social devenía en una hegemonía de la acción racional teleológica, instrumental y tecnológica.

Es justamente esta perspectiva filosófica y sociopolítica pesimista, dialéctica negativa, la que prevalecerá en el pensamiento de la primera generación de los frankfurtianos. Por ello Habermas, nos parece, intentará alcanzar un momento positivo, optimista, de reflexión crítica, un momento dialéctico positivo en sentido amplio, es decir superador del proyecto reflexivo iniciado por la primera generación de los frankfurtianos, sin dejar de tener en claro que su proceso de reflexión no podía caer nuevamente en el objetivismo esencialista, que “ontologiza”, que había resultado tan caro a la Tradición Crítica dentro de la cual pretende enmarcar su proyecto reflexivo este filósofo alemán contemporáneo.

Así, ya tempranamente, en su obra “Ciencia y Técnica como Ideología”, retoma la crítica de Husserl al objetivismo científico e intenta superarla mediante la tesis de los intereses cuasi-trascendentales que guían al conocimiento, contra una autocomprensión positivista metodológica de las ciencias, incluso y principalmente de las ciencias sociales, en un intento epistemológico de volver a vincular el conocimiento respecto del interés, inscribiéndose como el propio Habermas lo reconoce, en la tradición que va desde Platón a Husserl, la cual reconoce la conexión fundante entre Theoría y Cosmos. Habermas, apoyándose en su teoría de los intereses del conocimiento, intenta superar de esta forma la pretensión positivista de limitar el saber científico a las ciencias nomológico-experimentales y produce una interesante apertura crítica-epistemológica a la problemática que nos ocupa.

Dicho de otro modo, desde una perspectiva sociopolítica, a Habermas y los jóvenes sobrevivientes de su generación de posguerra, se les torna indispensable poder repensar críticamente lo social, después de Auschwitz, en términos de *posibilidad y racionalidad*, sobre el problema de la sociedad democrática moderna, y en la línea más general de la Tradición Crítica.

Ahora bien, tal vez sea pertinente preguntarse en que sentido Habermas rompe con la primera generación de los frankfurtianos y en que sentido es continuador de esta escuela de pensamiento crítico. Al parecer, la paradoja, el dilema principal que la teoría crítica frankfurtiana de primera generación no ha podido resolver, reside en que, a pesar de adoptar una posición pesimista a la realización del mundo contemporáneo, se mantenía fiel a los ideales del iluminismo, a los ideales del proyecto de la Modernidad. Es precisamente este fracaso de los primeros frankfurtianos en sistematizar una Teoría Social Crítica que incluyera un momento afirmativo en su proyecto reflexivo, el que intentará saldar Habermas, proponiendo una reflexión como una suerte de segunda teoría reflexiva de la sociedad, para lo cual y en un esfuerzo de llamativa erudición, trabará un diálogo con otras tradiciones contemporáneas, para incorporar críticamente conceptualizaciones provenientes del funcional-estructuralismo de Parsons, de la teoría de sistemas, de la hermenéutica, entre otras, convirtiéndose en una especie de último ilustrado del SXX, en un intento grandioso que lo ha colocado a la cabeza de la filosofía alemana del SXX (Ureña, 1998)

De todas formas, la continuidad del pensamiento habermasiano con la tradición de Frankfurt queda manifiesta - aunque con matices propios de mayor elaboración - con relación a la cruzada emprendida por sus colegas y maestros, Adorno, Horkheimer y Marcuse contra la tradición epistemológica del positivismo, cuya concepción reduccionista referida a una racionalidad instrumental, funcional productiva de la sociedad industrial, viene a legitimar su propia reproducción acrítica permanente. Específicamente contra el neopositivismo reichenbachiano y el racionalismo falsacionista “a la Popper” principalmente, que hegemonizaban y abonaban el campo de la comunidad científica por una concepción de la ciencia como un tipo de conocimiento autónomo, transhistórico, y asocial que permita pensar a las aplicaciones tecnológicas de la ciencia *fuera del espacio político, al margen de los intereses políticos, sociales, en una situación ideal de neutralidad valorativa.*

Con este doble movimiento de continuidad y ruptura en la tradición de la teoría crítica de la Escuela de Frankfurt, Habermas sitúa, decíamos, su ya famosa obra de la década del 60,

“*Ciencia y Técnica como Ideología*”, en la cual formula la tesis de los intereses rectores del conocimiento científico. Se emprende así, nos parece, una primera epistemología de Habermas, como teoría de los intereses cognitivos y un fuerte intento del filósofo alemán por reposicionar a la filosofía como guardiana de la razón, en tanto que teoría del conocimiento no reductible a teoría de la ciencia, como epistemología no reduccionista que obre a modo de fundamento de una ciencia social crítica.

Podría decirse que Habermas trató, en definitiva, de proporcionar una fundamentación epistemológica a su Teoría Crítica Social sobre la base de los *principios cuasi-transcendentales*, del trabajo ( como fuerzas productivas), el lenguaje (como tradición cultural) y la dominación

( como legitimación social. Posteriormente Habermas reconocerá que las fallas de su primer sistema epistemológico, pueden ser atribuidas al hecho de que en ese período de su producción, todavía está bajo la orientación del enfoque gnoseológico clásico de sujeto – objeto, al cual paulatinamente tratará de eliminar de su filosofía crítica, (recurriendo al famoso “giro lingüístico”, que le permitirá pasar de una filosofía de la conciencia a una filosofía del lenguaje), haciendo justicia de esta forma a la característica clave de la *intersubjetividad de la acción social*. (Ureña, 1998)

De todas formas, es posible pensar que este giro teórico no implicaría abandonar el propósito de *fundamentar el conocimiento social crítico* bajo principios trascendentales, más allá del nuevo enfoque lingüístico-pragmático adoptado por Habermas. Sin embargo, el filósofo alemán parece haber demostrado la *conexión entre conocimiento, interés y acción*, negada sistemáticamente por la mayoría de las teorías objetivistas justificando plenamente una relación diferente entre teoría y praxis, no reduccionista, desde la *autorreflexión y el diálogo* como mecanismos que posibilitan la *autonomía, el consenso y la emancipación social*. Este es sin duda un aporte central del pensamiento habermasiano a la filosofía y epistemología política.



De otro modo, y más allá de las críticas que se le señalan a la teoría de los intereses cognitivos, es decir, la imposibilidad de cualquier teoría con bases hermenéuticas de trascender su propio momento histórico, la del carácter no falsable de la tesis socio-evolutiva que subyace a su epistemología y su teoría social, o la falta de diferenciación entre autorreflexión y autorreflexión emancipadora, es necesario remarca y destacar su defensa de la universalidad y unidad de la razón, de los ideales ilustrados de libertad, autonomía y justicia, y de *la posibilidad de legitimar y justificar filosóficamente la democracia*. Esta teoría del conocimiento sostiene la conexión entre saber científico con la praxis, además de rehabilitar al saber filosófico como guardián de la razón y como pensamiento que critica y anticipa una filosofía que viene a renovar la estrategia de pensar la totalidad social desde un enfoque racional.

Sin duda que Habermas ha recorrido un largo camino, y su odisea entonces ha sido múltiple: heredar y enfrentar la crisis teórica profunda de la tradición iluminista, repensar y apropiarse, ahora sí en un sentido positivo, pero no positivista, de la tradición crítica del pensamiento alemán y en particular de la Escuela de Frankfurt, para lo cual reformulará el concepto de racionalidad, tan caro a la primera generación de los frankfurtianos. De la crítica de la razón instrumental en Horkheimer a la nueva iluminación de la racionalidad comunicativa, *del eclipse de la razón a una nueva ética del discurso*, Habermas se empeña en demostrar que *el proyecto democrático de la modernidad todavía es posible*, más allá de las formidables, lapidarias críticas a la racionalidad de la cultura industrial del siglo XX que realizaron los primeros francfortianos.

Así por ejemplo, en Horkheimer, esta crítica toma la forma de *una crítica de la racionalidad instrumental*, o en Adorno la crítica toma la forma hegeliana de *una crítica de la razón identificante*, pero fundamentalmente es Marcuse quien realiza la crítica de la Razón Unidimensional, como razón alienada de la sociedad industrial que denuncia la falsedad de la neutralidad valorativa de la Economía y de la Técnica que impulsan a la cultura occidental. *La ciencia irracionalmente se ha separado de la ética, y la ética siempre es política*. Es Marcuse entonces el que formula *la tesis del carácter político de la técnica*.

Y esta técnica unidimensional es esencialmente política porque es opresora, y porque ha desterrado de su carácter totalitario toda valoración moral, práctica. Marcuse intentará superar la crítica de Marx y sostendrá en líneas generales que El desarrollo de las fuerzas productivas ya no sirve como ilustración crítica de las relaciones de producción, porque se ha transformado en legitimación de un orden social “estremecedoramente racional”.

¿Cuál es la salida ante estas tres críticas “estremecedoras” de la sociedad industrial de siglo XX?. En Marcuse, aunque también en Adorno será evidente el *giro estético* sobre el final de sus proyectos reflexivos. Adorno postulará que la razón dialéctico-práctica de la racionalidad ilustrada no logra contrarrestar *la dimensión totalitaria de la razón tecnológica-instrumental*, porque su propia categoría de totalidad cancela el requisito de que la libertad se preserve en la no-identidad, es decir en la autonomía del otro. Así Adorno se retraerá *de lo político a lo estético* recuperando el *giro estético* de los idealistas alemanes, que afirman que la imaginación y la estética prometían resolver las grandes oposiciones entre sujeto y objeto, individuo y sociedad, libertad y naturaleza, universal y particular. Es este el último Adorno, aquel de la “Teoría Estética” de finales de los años 60.

Por su parte, para Marcuse la visión de una nueva sociedad – basándose principalmente en sus estudios sobre Freud, el Freud de “Eros y Civilización” – se realizaría en una nueva técnica convergente con el arte, una nueva sensibilidad, una humanidad con nuevas necesidades y valores, un trabajo convergente con el juego, una lógica del Eros por encima de la lógica del logos. En definitiva de una razón práctica, moral que prime sobre una razón técnica. Marcuse también se volverá hacia la estética, con la esperanza de que transforme lo que hemos visto que identificaba como *la tendencia de otro modo totalitaria de la razón, la ciencia y la tecnología moderna*. Marcuse dicho sea de paso, ya no cree en una revolución proletaria que desembocaría en el surgimiento de una nueva sociedad. La tarea del filósofo pues desmitologizar a la Técnica mostrándola como Ideología. (Ureña, 1998)

J.HABERMAS FRENTE A LOS POSMODERNISTAS: LA PROBLEMÁTICA DEL REGIMEN DEMOCRATICO Y LA TECNOLOGIA CONTEMPORÁNEA

Entre finales de los sesenta y principio de los 70 se producen el mayo francés, el movimiento hippie anti-Vietnam, la crisis del petróleo, la cultura de la psicodelia, el surgimiento de las nuevas tecnologías de información y comunicación, los movimientos ecologistas, el feminismo, el auge de la cultura pop, las dictaduras latinoamericanas, entre otras manifestaciones sociales y culturales de relevancia mundial. Habermas luego, durante la década del 70 y principios de los 80, no será ajeno al desarrollo de estas manifestaciones, muy por el contrario, será reconocido como uno de los ideólogos junto a C. Offe del Partido Verde alemán. Por esos años también acontece el declive pronunciado y ya anunciado por Adorno, del Estado de Bienestar, a través de las políticas de Tacher y Reagan, y la propuesta del nuevo Estado Neoconservador. En este nuevo contexto histórico-político aparece y toma fuerza el llamado Posmodernismo como nueva pensamiento filosófico, político y social. Habermas establecerá una notable discusión con ellos, en particular con uno de sus más conspicuos representantes, el francés Lyotard.

¿Que es lo que se debate?. Lo que discuten Habermas en “Problemas de Legitimación del Capitalismo Tardío” y Lyotard, en “La Condición Posmoderna” es, a grandes rasgos, una crisis de legitimación, cierta *crisis de identidad social que experimenta el Estado de Bienestar*, cuando se advierte que los valores o creencias primarios que legitiman o sostienen la autoridad del Estado y, por extensión, otras identidades como las instituciones políticas, las ciencias naturales como modelo de reivindicación del saber, etc., son *inconsistentes* o tal vez *infundadas*. Este descubrimiento será problemático para las sociedades modernas ya que, desde su fundación en el Racionalismo de la Ilustración, reivindican que la legitimidad de sus instituciones no se basa ya en tradición, ola religión, sino en la razón. Dicho “descubrimiento” no solo cuestiona la legitimidad de las instituciones modernas, sino que produce además una *sensación de pérdida de libertad, de sentido y de identidad*. En el caso de Lyotard se amplía esta noción de crisis para aplicarla de forma más general a lo que llama “la metanarrativa del período moderno, que incluye como tal la metanarrativa de los metarrelatos ilustrados”. Esta preocupación por la legitimación ocasiona una disputa clave entre Habermas y los posmodernistas como

Lyotard: *El problema de fondo sigue siendo el fracaso de la Democracia Ilustrada en términos de praxis política y social, y la tendencia totalitaria de la razón tecnológica.*

De todas formas es necesario advertir que las teorías basadas específicamente en enfoques estructuralistas, posestructuralistas y posmodernos y la Escuela de Francfort comparten numerosos orígenes e intereses comunes. Ambas recurren, por ejemplo, a las obras de Nietzsche, ambas se vuelven a menudo hacia los campos de la estética y la literatura en busca de nuevas nociones teóricas, ambas critican varios aspectos de la modernidad – y en particular lo que perciben como las estructuras represivas de la burocracia y de la vida social moderna-, en concreto ambas sienten una fuerte *antipatía por la cultura moderna dominada por la racionalidad tecnológica.*

Sin embargo, Habermas y estas teorías posmodernistas empiezan a diferir precisamente en *la cuestión de la viabilidad de la política democrática.* En particular Habermas argumenta que las teorías posestructuralistas pueden tener consecuencias antidemocráticas, es decir, vendrían a socavar la posibilidad de oponerse al totalitarismo al rechazar o cuestionar las nociones de la Ilustración de libertad, autonomía individual, solidaridad comunitaria y autodeterminación democrática.

En principio, posestructuralistas y posmodernistas criticarán estos conceptos de la Ilustración porque en sus análisis demuestran que conducen al totalitarismo. Habermas aborda estas críticas, en principio ya anticipadas por la crítica de la Escuela de Francfort, respondiendo que este tipo de análisis da por supuesto un concepto de razón en términos de racionalidad instrumental o tecnológica que no logra justificar toda la racionalidad. Así, para Habermas los posestructuralistas y los posmodernistas repiten en sus esquemas de análisis el error de los primeros teóricos de la Escuela de Francfort.

Es decir, estas teorías traen como consecuencias la disolución posestructuralista del sujeto que actúa en una pluralidad de juegos de lenguaje (Lyotard), en un campo de fuerzas de relaciones de poder (Foucault) o en un sistema abierto de significantes lingüísticos

(Derrida) relativizando todas las distinciones e identidades racionales hasta el punto en que pierde todo sentido la resistencia política. ¿ Para que politizarse si no hay ideal por el que luchar ni sujeto al que emancipar? (Ingram, 1990). Las consecuencias de semejantes posturas no son menores, ya que semejante relativismo ético-político sitúa al régimen democrático como una preferencia ideológica más y no reflejaría un valor que tenga mayor validez. Es decir, es un rechazo de forma más general al proyecto modernista ilustrado de intentar fundar un sistema universalmente válido de creencias y valores. Habermas procurará defender la legitimidad del régimen democrático frente a este tipo de críticas mediante la elaboración de su ya reconocida Teoría de la Acción Comunicativa.

En efecto, consecuente con la tradición de la Escuela de Francfort, Habermas se centrará precisamente en las cuestiones filosóficas asociadas a *la posibilidad y la deseabilidad del régimen democrático*, de manera que la propuesta de la *razón comunicativa* permita rebatir las imputaciones relativistas conferidas al régimen democrático de “ideológico y utópico”.

Una de las preguntas centrales será entonces: ¿La preferencia por el régimen democrático es solo, o fundamentalmente, ideológica / utópica, como parecen entenderlo los posmodernistas, o necesita de una razón o argumentación “fuerte?”. ¿ La democratización social y política es deseable, es posible?, *es válida racionalmente?* Para responder de modo afirmativo, sólido y *racional* a este último interrogante es que Habermas intentará construir un amplio marco teórico conocido como “Teoría de la Acción Comunicativa”, teoría que intente cumplir con el compromiso ineludible de responder a las particularidades de la praxis humana, y siempre política.

Al mismo tiempo la otra cuestión filosófica y política fundamental, siguiendo con la tradición de la escuela de Francfort, y con la problemática de nuestro trabajo, es *el problema de la tecnología moderna*. Al respecto nos parece que la propuesta de Habermas brindaría a los teóricos de las nuevas tecnologías de comunicación una posibilidad de reivindicación de democratización de estas tecnologías. Es decir que las tecnologías de comunicación no son intrínseca, esencial y fatalmente antidemocráticas.

Recordemos que este tema, aunque si bien no referido a las nuevas tecnologías de comunicación e información, porque todavía no se habían desarrollado, pero sí en relación con las tecnologías masivas de comunicación fue ampliamente debatido por la Escuela de Francfort. El paradigma de racionalidad humana de la modernidad temprana puede decirse que fue diseñado, entre otros, por Descartes, cuya búsqueda de la certeza absoluta sometida a la duda radical condujo al *yo aislado*, cuya propia existencia era su único conocimiento cierto. Así la razón cartesiana se manifestó radicalmente divorciada de los sentidos y de la naturaleza, y por supuesto, superior o trascendente a ellos. Es precisamente este divorcio de la razón humana y el orden natural el que proporcionaría la *justificación ideológica* de la dominación de la naturaleza por el hombre mediante la tecnología. Los primeros francfortianos, basándose en la crítica weberiana, argumentaron que esta *concepción dualista del yo y la naturaleza* condujo a reformular los problemas centrales de la modernidad, es decir al planteo crítico del fracaso de la democracia ilustrada y la tendencia totalitaria de la tecnología moderna.

Los francfortianos visualizaron críticamente que el proyecto –político- de la tecnología moderna como expresión de una razón cartesiana se transforma en *un proyecto de dominación y opresión* tanto de la naturaleza como de la humanidad. Recordemos que para Hegel y para Marx la dominación progresiva de la naturaleza objetivada por una humanidad soberana era esencial para la emancipación (Ingram, 1990). Es claro que aquí se evidencia *la ruptura* de los francfurtianos con esta tradición. Para Adorno, por ejemplo, este proyecto de la modernidad resultaba implícitamente totalitario. La dominación de la naturaleza se extendía así a la humanidad misma en forma de represión psicológica o planificación social centralizada. *El debate gira así en torno a sí la racionalidad en Occidente es intrínsecamente un instrumento de dominación*. Si es así, entonces el proyecto inspirado por la racionalidad ilustrada llevaría lógicamente y fatalmente a los totalitarismos modernos. También Marcuse postula que el aparato tecnológico de la sociedad moderna tiende a convertirse en totalitario al punto de determinar los comportamientos sociales y las necesidades individuales. La tecnología serviría para instituir nuevas formas eficientes y

posibles de control y cohesión social. Marcuse en su “hombre unidimensional” llega al extremo de identificar las tendencias totalitarias de la tecnología moderna con la racionalidad moderna en sí. *Se realiza la racionalidad científica o la racionalidad ética-política, pero no ambas a la vez.* Aquí queda plenamente de manifiesto el pesimismo de los frankfurtianos sobre la posibilidad de que la racionalidad ilustrada lleve al régimen democrático y a la democratización de la tecnología moderna. De allí sus “giros estéticos” al final de sus trayectorias reflexivas.

Vistas en perspectivas, la extensión y profundidad de estas críticas de los frankfurtianos a la racionalidad y la tecnología moderna nos dan la pauta sobre las dimensiones de los problemas a los que se enfrentará Habermas en una suerte de *proyecto doble*: por un lado defender los postulados de la Ilustración sobre la libertad individual y el régimen democrático, de las críticas del relativismo posmodernista y posestructuralista, en el sentido de que son solo preferencias ideológicas o utópicas, o al modo de un relativismo ético. Para ello tendrá que desarrollar su teoría de la acción comunicativa que pueda conferirles cierta validez universal, pero simultáneamente debe cuidarse de que sus postulados teóricos no se vuelvan “demasiado” trascendentales, y por lo tanto inviables y divorciados de las particularidades de la praxis humana. Asimismo tiene que elaborar una defensa sobre las posibilidades del régimen democrático que basado en una razón humana que pueda soslayar las dimensiones totalitarias de la razón y la tecnología moderna. Así, al elaborar su propuesta de la *racionalidad comunicativa*, al enfocar las estructuras de la comunicación, brinda una precisa articulación de cómo la comunicación en determinadas condiciones ideales - la ética del discurso – está teóricamente vinculada con el régimen democrático. *Este tipo de vinculaciones que establece Habermas, podría resultar útil, al menos teóricamente, para respaldar a las tecnologías de comunicación, más específicamente a cómo se deberían concebir e implementar - en referencias a normas de razón comunicativa - las redes tecnológicas de comunicación para que contribuyan a incrementar el grado de democratización social y política deseable.*

Y decimos que podría ser pertinente para una teoría de las nuevas tecnologías de comunicación, porque lo que Habermas intenta elaborar es *una teoría de compromiso, un término medio* que reconozca por una parte las críticas formuladas contra la modernidad y el racionalismo moderno por los frankfurtianos y los críticos posmodernistas y, que simultáneamente, preserve los compromisos modernos de libertad individual autónoma y de régimen democrático. Así su teoría de la acción comunicativa establece una noción de racionalidad comunicativa como alternativa a la razón tecnológica de fuentes cartesianas. En términos de Habermas, la racionalidad comunicativa puede diferenciarse en las experiencias cotidianas de comunicación, y en particular en los esfuerzos para resolver los conflictos mediante el diálogo para el consenso, en lugar de la fuerza y la represión. Solo aquellas normas a la que los individuos asienten libremente mediante semejante discurso pueden gozar de validez universal. De esta manera, Habermas conserva el argumento de legitimación central de Rousseau, filósofo de la Ilustración con mayúscula, que señala que no deberíamos reconocer la legitimidad de los acuerdos hechos bajo coacción. Según Rousseau, la fuerza – la capacidad de imponer un acuerdo por la coacción, no confiere la razón moral, es decir un acuerdo legítimo. Así Habermas preserva el proyecto ilustrado, pero reformulando la noción de libertad como noción que toma un sentido determinado – ético-político- en la comunidad de racionalidades comunicativas.

La *ética de discurso* articula las condiciones de comunicación del régimen democrático de manera que se alcance un término medio teórico que mantenga a la vez unas formas universalmente válidas y un pluralismo de diversidad de comunidades. Es decir, considerando el foro primario para la ética del discurso- la democracia básica - se podría decir que la ética del discurso de Habermas se ve mejor como una *recomendación* de instituir discursos democráticos abiertos a la participación en el ámbito básico, por muy imperfecto que éste sea. (Ingram, 1990. Solo bajo estas *condiciones – necesarias pero no suficientes* – puede la gente definir racionalmente sus necesidades, desarrollar colectivamente sus competencias de reflexión, regular libremente sus relaciones de propiedad y escoger conscientemente aquellos derechos y deberes específicos que conforman su sentido de justicia, en función de sus particulares circunstancias históricas.



La racionalidad comunicativa como ética del discurso, representa no solo las *condiciones de legitimación* para el régimen democrático, sino también una *forma específica de racionalidad*, que a diferencia de la noción paradigmática de la razón cartesiana, de razón *aislada*, incluye lo emocional y la expresión de necesidades individuales entre otros aspectos del sujeto. En contraste con la lógica dualista que define al sujeto cartesiano solamente en una relación jerárquica de dominación y subordinación, la racionalidad comunicativa empieza en la relación con los otros, permitiendo la posibilidad de igualdad y conservando al mismo tiempo la compleja diferencia entre personalidades libres. Así la noción de Habermas de racionalidad comunicativa admite la posibilidad de que instituciones modernas – la ciencia y la tecnología incluidas – puedan volverse auténticamente democráticas en la medida que incorporen la razón comunicativa y la ética del discurso. En consecuencia, las tecnologías modernas, y en particular las nuevas tecnologías de comunicación podrían soslayar las críticas de los primeros frankfurtianos y de los posmodernistas, siempre que dichas tecnologías permitan el discurso sin coacción de la razón comunicativa.

De todas formas, la reivindicación de validez universal por parte de la razón comunicativa debería ser sometida a pruebas empíricas, y por lo tanto verificada en la praxis. La afirmación de que el concepto de racionalidad comunicativa tiene significación universal solo podrá ser establecida por los frutos de los programas de investigación basadas en ella, en los distintos campos del saber social.

#### A MODO DE BREVE CONCLUSION PROVISORIA

En síntesis, *la teoría de la acción comunicativa de Habermas*, su propuesta de una ética del discurso, podría en principio proporcionar un fundamentado marco teórico para una justificación racional, y no solo ideológica, del régimen democrático y, simultáneamente, brindaría un contexto teórico adecuado para una argumentación a favor de las posibilidades de democratización social y política en torno a la tecnología moderna, y más

específicamente con relación a las nuevas tecnologías de comunicación. De todas formas, esta ética del discurso sería conveniente que dejara en claro que tal pretensión de reivindicación de democratización de dichas tecnologías *dependería no solo del diseño tecnológico de las redes de comunicación, sino también del más amplio contexto social de uso*. Este tipo de consideraciones ameritaría por supuesto futuros trabajos de investigación empírica en esta línea de argumentación.

La teoría de la acción comunicativa de J. Habermas reforzaría entonces la argumentación de que las características de los contextos sociales en que se utiliza un sistema tecnológico resulta igualmente decisivo para sus logros en la democratización social y política. Sin embargo sus normas de razón serían *condición necesaria, no suficiente*, aunque gozan de cierta validez universal, y por lo tanto contribuirían a definir con mayor precisión estos contextos ya que iluminarían la relación teórica entre estos contextos de comunicación así estructurados y la democratización buscada en los mismos, en este caso mediante el uso de nuevas tecnologías de la comunicación.

La promesa sería entonces *la incorporación de esta ética del discurso, de esta racionalidad comunicativa a la comprensión e implementación de los nuevos sistemas de comunicación tecnológica, como aporte a la democratización de las redes tecnológicas de comunicación, ya que proporcionarán un marco teórico fundamentado que respalde la comunicación democrática*. Como hemos visto estas normas de razón se ubican, en el esquema habermasiano, en término “medio”, como *normas casi trascendentales*, sin caer en un exceso de trascendentalismo ( al universalizar la forma pero no el contenido de las mismas que dependería de cada comunidad de hablantes, es decir de las particularidades de la praxis social concreta), pero evitando al mismo tiempo el relativismo ético de los posestructuralistas y los posmodernistas, concepciones que en principio podrían socavar la posibilidad de oponerse afirmativamente a los totalitarismos y neoconservadurismos modernos.

## BIBLIOGRAFIA

- DRI, R. “Los modos de saber y su periodización”, Ed. El Caballito, México D. F. 1983
- FERRATER MORA, J. “Diccionario de Filosofía Abreviado”, Ed. Sudamericana, Bs. As. 1988
- HABERMAS, J. “Teoría de la acción comunicativa” (2T), Ed. Taurus, Madrid. 1999
- HABERMAS, J. “Legitimation crisis”, Beacon Press, Boston. .1975
- HABERMAS, J. “ Conocimiento e interés”, Ed. Taurus, Madrid. 1982
- HABERMAS, J. “ Ciencia y técnica como ideología”, Ed. Tecnos, Madrid. 1986
- INGRAM, D. “Critical Theory and Philosophy”, Ed. Parangon House, Nueva York. 1986.
- LYOTARD, J-F. “The postmodern condition: a report on knowledge”, University of Minnesota Press, Minneapolis. 1984.
- Mc. CARTHY, T. “La teoría crítica de J. Habermas”, Ed. Tecnos, Madrid. 1995.
- UREÑA, E. “La teoría crítica de la sociedad de Habermas. La crisis de la sociedad industrializada”. Ed. Tecnos, Madrid. 1998.

---

[1] Esta línea de pensamiento parece “jugar” al límite con la categoría de Totalidad, la cual viene a transgredir el límite gnoseológico, por así decirlo, y sé “ontologiza”. No entraremos en este tipo de discusiones por razones obvias de recorte del presente trabajo