

XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires, 2009.

# **El supuesto de irracionalidad en otras culturas y la universalidad de las pretensiones de validez.**

Raúl A. Rodríguez.

Cita:

Raúl A. Rodríguez (2009). *El supuesto de irracionalidad en otras culturas y la universalidad de las pretensiones de validez*. XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires. Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-062/1173>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/evbW/kOw>

*Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.*

# El supuesto de irracionalidad en otras culturas y la universalidad de las pretensiones de validez

**Dr. Raúl A. Rodríguez**

*Universidad Nacional de Villa María*

*Universidad Nacional de Córdoba*

Para Habermas, las rupturas y diferenciaciones entre las imágenes del mundo nos permiten comprender los rasgos particulares de la cultura moderna, pero no son suficientes para justificar sus pretensiones de universalidad<sup>1</sup>. El problema de la validez universal de los parámetros de evaluación de la racionalidad está estrechamente ligado a otro problema: cómo inciden las determinaciones culturales en dicha evaluación. Una de las preguntas que nos formulamos es sobre la certeza de las afirmaciones de otros actores respecto a la racionalidad contenida en tales aseveraciones. Esto nos preguntamos dado el hecho de que las significaciones culturales atraviesan toda evaluación, como así también, constituyen el horizonte desde el cual opera la racionalidad. Esas significaciones, por cierto, no permanecen indemnes al paso del tiempo, se reconfiguran en cada acción; las “recreamos” permanentemente al enfrentar los problemas y buscar sus soluciones. Los resultados que alcancemos son, siempre, sobre un trasfondo que sedimenta nuestro particular punto de vista. Aquí encontramos a la cultura, que se perfila como manifestación materializada de las imágenes del mundo, pero también como substrato, en tanto estructura simbólica del mundo de la vida. La cultura se manifiesta como trama de relaciones simbólicas en cuya red se recortan y ubican las objetivaciones. Estas delimitaciones conformadas a través de las mencionadas objetivaciones no

---

<sup>1</sup> J. Habermas (1999), *Teoría de la Acción Comunicativa*, Madrid, Taurus, t. 1, 82.

escapan a determinaciones temporales y espaciales que dicta la cultura correspondiente a una formación social específica.

El problema en torno a la cultura y a la pretensión de alcanzar afirmaciones universales justificadas, ha atravesado las preocupaciones metodológicas del historicismo y de la antropología. En esta última disciplina, la discusión se desarrolla cuando se pone en entredicho el supuesto de la racionalidad universal con las observaciones empíricas. El complejo de problemas que se plantea, abre interrogantes que orientan las indagaciones hacia la búsqueda de una perspectiva teórica que supere el relativismo racional y cultural. Tal teoría debería aprehender e interpretar la variedad de ámbitos objetuales posibles, y postular esquemas cognitivos e interpretativos que se sustraigan a las condiciones impuestas por la posición cultural de los actores condicionados.

A nuestro entender, uno de los problemas que representa de modo elocuente las dificultades para postular la universalidad de la racionalidad, es cuando nos proponemos interpretar el pasado. A media que transcurre el tiempo podemos mencionar un mismo acontecimiento. Entonces, se originan dos dificultades: cómo se delimita un acontecimiento que alude a hechos del pasado y cómo lo enunciamos. Los acontecimientos son recortes de sentido que no están desligados de nuestro lenguaje<sup>2</sup>. Detrás de los términos con los que describimos tales experiencias, los conceptos que ellos implican poseen una historicidad. Cuando interpretamos los términos, lo hacemos desde nuestra posición actual y, con ello, implicamos nuestro mundo de vida. La historicidad de los conceptos es la historicidad de las significaciones y de los modos históricos y sociales por medios de los cuales se construye y enuncia la realidad: sus problemas y sus soluciones. Podemos retornar incansablemente sobre acontecimientos del pasado, pero ellos, en cada regresión, no son recuperados con un significado cristalizado en aquel entonces. Por el contrario, nominalmente serán los mismos acontecimientos, pero ahora, reconstruidos en cada corte del presente de una manera específica y novedosa. Al redimir el pasado en cada momento del presente, se *actualiza* el pasado. El presente es, así, la idea de una permanente actualización que se nutre del pasado y éste es revisado desde nuestras necesidades del presente. Son *transposiciones del presente en el pasado*. Como dice Veyne: “Pero lo que se opone también al tiempo y a la eternidad es nuestra actividad valorativa; el pasado no es presente en el pasado, el pasado no vivió nuestras interpretaciones ni nuestros valores. La actualidad ya no se opone a lo erróneo, se opone a lo caduco”<sup>3</sup>. Cada acontecimiento encierra lo que de suyo tuvo en sus orígenes y consigo arrastró la plenitud de sus originales significaciones, pero éstas, ya, desde el presente, son inefables. No obstante, en cada indagación retroactiva queremos arrancar ese potencial secreto guardado en el tiempo para erigirlo

---

<sup>2</sup> P. Veyne (1984), *Cómo se escribe la historia. Foucault revoluciona la historia*, Alianza, Madrid, 13 – ss.

<sup>3</sup> P. Veyne: “Foucault y la superación (o remate) del nihilismo”, en E. Balbier *et al.* (1990), *Michel Foucault, filósofo*, Gedisa, Barcelona, 336.

como definitivas verdades. Es esto lo que, a veces, intenta la historia. “Los hombres nacen, comen y mueren, pero solamente la historia puede hablarnos de sus imperios y sus guerras. [...] No nos explicará si los romanos tenían dos ojos o si el cielo les parecía azul, pero nos enseñará que, mientras nosotros recurrimos a los colores para hablar del cielo cuando hace buen tiempo, ellos utilizaban una categoría distinta y hablaban de *caelum serenum* en lugar de cielo azul; estamos ante un acontecimiento semántico. En cuanto al cielo nocturno, lo veían, con los ojos del sentido común, como una bóveda sólida y no demasiado lejana; a nosotros, por el contrario, y a partir de los descubrimientos astronómicos de los Médicis, que provocó el famoso terror en el ateo Pascal, ese mismo cielo nos parece un abismo infinito. Se trata de un acontecimiento del pensamiento y de la sensibilidad”<sup>4</sup>. Cada época proporciona así, imágenes del mundo donde los sujetos engarzan sus interpretaciones y donde los conceptos reflejan determinaciones culturales. Entonces, cabe preguntarse: ¿Cómo es posible la comunicación, el entendimiento entre sujetos de diversos contextos? Las respuestas que Winch da al respecto son escépticas. No ve la posibilidad de universalizar paradigmas de racionalidad porque no podemos contar con estándares transculturales y transhistóricos de racionalidad. Su desconfianza está abonada por la concepción del lenguaje que él asume y según la cual, éste está vinculado de modo inseparable con las imágenes del mundo. Por tal medio se objetivan los hechos sociales y expresan sus conceptualizaciones. “Por ello, en cualquier intento de comprender la vida de otra sociedad ocupará siempre un lugar central una investigación de las formas que tales conceptos adoptan – su rol en la vida de la sociedad –; tal investigación proporcionará una base sobre la cual edificar nuestra comprensión”<sup>5</sup>. Este es un punto de vista que, como bien subraya McCarthy, acerca Winch a la hermenéutica filosófica de Gadamer<sup>6</sup>. Tales conclusiones abrieron una polémica en torno al problema de los estándares de universalidad de la racionalidad y el relativismo cultural. Evans-Pritchard y MacIntyre fueron protagonistas de tal polémica y Habermas la retoma porque ve que los planteos de Winch son significativos para poder sostener un contra-argumento en torno a la pretensión de universalidad de la razón.

Cualquier afirmación sobre la universalidad de la racionalidad debe resolver cómo se relaciona con el supuesto de las imágenes del mundo. Por ejemplo, tomar en cuenta que el pensamiento científico “cuenta con elementos básicos – tales como los principios fundamentales de la lógica, algunos conceptos elementales de matemáticas, algunos procedimientos inductivos, ciertas estructuras generales de la experiencia sensorial – que son históricas y culturalmente universales”<sup>7</sup>. Pero

---

<sup>4</sup> P. Veyne (1984), 15.

<sup>5</sup> P. Winch (1994), *Comprender una sociedad primitiva*, Barcelona, Paidós, 85 – 86.

<sup>6</sup> Th. McCarthy (1995), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Madrid, Tecnos, 368.

<sup>7</sup> Th. McCarthy (1995), 368 – 369.

afirmar la universalidad de la razón tiene implicaciones prácticas ya que explica cómo el actor afronta los problemas del conocimiento del mundo externo, de las interacciones sociales y del autoconocimiento. El dilema está entre un concepto de racionalidad ligado a la transformación de las imágenes de mundo y justificar cómo se amplía tal imagen, hasta abarcar la racionalidad teórica y práctica, donde las pretensiones de universalidad van aparejadas a las interacciones. En suma, se debería lograr, entonces, una idea de racionalidad de las imágenes del mundo que aluda, simultáneamente, a la inteligibilidad, la verdad y la rectitud.<sup>8</sup>

Los problemas que generan las hipótesis de Winch pasan de la filosofía del lenguaje a la antropología y allí se actualiza la discusión sobre la inconmensurabilidad de las culturas. La antropología etnográfica de fines del siglo XIX y comienzos del siglo XX, con el impulso de la antropología cultural, plantea qué posibilidad hay de detectar estándares de racionalidad alternativos en las diversas culturas. Este interrogante emerge cuando, desde nuestra racionalidad y en un horizonte de significaciones propio, evaluamos como irracionales acontecimientos culturales que se nos presentan incomprensibles. Frente a esto hay dos respuestas alternativas: suponer la diversidad de formas de racionalidad en la orientación de las acciones humanas o bien, una única forma de racionalidad, pero que se reflejan en las distintas culturas como niveles de madurez. Esta última diría que hay que partir de una supuesta evolución de las estructuras mentales y sostener que el desarrollo de la inteligencia humana sucede a través de etapas. En consecuencia, cada configuración cultural debería ser comparada para ver cómo en ella se expresan los grados de la evolución que se han alcanzado. En el marco de la filosofía, el desafío para la teoría de la racionalidad es reconocer una vía de acceso reflexivo que ayude a la interpretación de lo que en principio se manifiesta como incomprensible para el observador externo. Pero esta teoría de la racionalidad, no puede basar su exposición en fundamentos propios que permitan la evaluación de la coherencia del sistema que ella expone. Más bien, debe buscar su interrelación con las ciencias en una suerte de división del trabajo<sup>9</sup>. Por ello, no obstante la diversidad de parámetros de racionalidad aplicados por los actores en sus acciones, corresponde desentrañar una forma de universalidad vinculada con reflexiones que compaginan la antropología<sup>10</sup> con la psicología y la lingüística.

Con Evans-Pritchard<sup>11</sup> la antropología toma las expresiones simbólicas enigmáticas, ajenas y distantes, y ante la incomprensibilidad de esas manifestaciones culturales, describe empíricamente las posibles razones que pueden haber orientado a los actores. En esas acciones, cuando se reconocen de modo causal y sin atender a la urdimbre semántica de las mismas, se exponen las

---

<sup>8</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 90; 96 – 97.

<sup>9</sup> J. Habermas (1999), t. 2, 566 – 567.

<sup>10</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 84.

<sup>11</sup> E. E. Evans-Pritchard (1976). *Brujería, magia, oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama.

condiciones psicológicas y sociológicas como razones que las provocaron como sus efectos<sup>12</sup>. La explicación logra este objetivo subsumiendo las singulares manifestaciones de las culturas observadas bajo parámetros conductuales universales. Explicar de este modo las expresiones culturales, como ininteligibles racionalmente, supone que terminemos por concederles algún tipo de racionalidad a los actores, más allá de las razones psicológicas y sociológicas a las que ellos obedezcan. El problema filosófico que se genera, y esto, con implicaciones para la teoría social, es poder deslindar entre las variaciones del contexto que influyen en la formación de los criterios de los sujetos en sus culturas y el fundamento que justifica cómo establecen estos actores sus nociones de verdad, rectitud y veracidad articuladas con las manifestaciones culturales. Para Habermas las variaciones culturales están en los criterios normativos que instauran y, por medio de los cuales, evalúan las condiciones que responden a tales pretensiones de validez. Esas pretensiones no están ausentes; se instituyen a partir de la praxis vital cuando el actor interactúa con el mundo. Sostener, como lo hace Habermas, que las condiciones de validez que sustenten la verdad, la rectitud y la veracidad se conforman a partir de cada una de estas relaciones formales, no se ha logrado desde las observaciones empíricas de las culturas, como tampoco, desde las interpretaciones de los contenidos de los respectivos ámbitos objetuales definidos en las acciones. La presencia de pretensiones de validez en toda cultura se desprende de consideraciones formales y no empíricas. De las experiencias se obtiene el material que se interpreta como relevante para avalar y dar contenido a la verdad, rectitud y veracidad de las que hacen uso las culturas. Lo que los actores contextualizan son las interpretaciones de los contenidos que se toman como verdaderos, rectos y veraces y, también, la evaluación de las circunstancias como experiencias pertinentes a esos contenidos.

“En este asunto [lo que podríamos llamar el sentido común] los brillantes e inteligentes azande no sienten ninguna necesidad ni deseo de aplicar lo que nosotros denominamos lógica, y conforme avancemos en el libro veremos que el sistema de la magia pronosticadora, que consiste en la apelación a la ordalía del veneno es, por lo menos, igual de ilógica [...]”<sup>13</sup>. La perspectiva antropológica de Evans-Pritchard supone que el observador externo, el antropólogo y los participantes, aquí, los azande, parten de una misma percepción del mundo y de interpretaciones análogas. Pero, además, que todos los sujetos comparten un sistema de reglas lógicas comunes según estándares de validez universal, pero reconocible desde nuestra cultura. Este esquema de comprensión de Evans-Pritchard es puesto en duda por Winch. Los azande o los antropólogos se valen por igual de interacciones lingüísticas que implican tales relaciones. Además, toda cultura es

---

<sup>12</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 84.

<sup>13</sup> E. Evans-Pritchard (1976), 15.

un modo de ser en la realidad lingüísticamente mediada, de modo tal que las diferenciaciones ontológicas y gnoseológicas correspondientes a las imágenes del mundo dependen del propio sistema de lenguaje. La universalidad de la visión del mundo que Evans-Pritchard postula, queda desarticulada por imágenes del mundo inconmensurables. Lo real y lo irreal, no son exterioridades allende al lenguaje, sino sentidos construidos dentro de un lenguaje. La expresión de Wittgenstein que dice “los límites de mi lenguaje significa los límites de mi mundo”<sup>14</sup> es rescatada para una teoría de la racionalidad, y Winch la traduce en una hipótesis para la teoría de la acción comunicativa: El lenguaje expresa los horizontes del *mundo de la vida* (*Lebenswelt*) como totalidades en las que se articulan las *formas de vida* (*Lebensform*) y las *imágenes del mundo*<sup>15</sup>. Las imágenes del mundo, como afirmamos, establecen las condiciones para la comprensión del mundo y, también, las condiciones de posibilidad de la interpretación. En este marco conceptual debemos pensar que toda interpretación es un proceso de asimilación según estructuras semánticas conformadas como imágenes del mundo. La posibilidad de que éstas sean susceptibles o no a la crítica y corrección, a reconocer y enjuiciar su racionalidad interna, permite que las califiquemos con la distinción de Horton<sup>16</sup> que había diferenciado entre mundos cerrados y mundos abiertos. La relevancia de ésta contraposición de imágenes está en la noción de entendimiento que se supone posible entre los sujetos cuando ponen en cuestión sus respectivas imágenes. Las condiciones de transformación y reestructuración de ellas radican en la vulnerabilidad que ofrezcan a la crítica. Esto es así cuando los partícipes reconocen a sus propias imágenes del mundo y a la práctica de la crítica, como aspecto de la interacción dialogada. De este modo, el proceso de socialización asegura la identidad. La relación entre las imágenes del mundo articuladas en el lenguaje y la cultura, permite recordar, como afirma Habermas, que la cultura es un complejo de emisiones o manifestaciones generadas por reglas que derivan de contextos sociales de acción y lenguaje, y que “reposa sobre la facticidad de pretensiones de validez”<sup>17</sup>. Estas pretensiones, para la teoría de la acción comunicativa, son siempre universales<sup>18</sup>. Así también, para Winch, no obstante la aparente inconmensurabilidad de los mundos estructurados por los sistemas de lenguaje, se supone que todas las imágenes del mundo abrigan la posibilidad de sostener enunciados validados como verdaderos en sus respectivos sistemas de lenguaje.

---

<sup>14</sup> L. Wittgenstein (1984), *Werkausgabe Band 1: Tractatus logio-philosophicus, Tagebücher 1914-1916. Philosophische Untersuchungen*. Suhrkamp, Frankfurt am M., 5. 6, 67.

<sup>15</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 70; 90.

<sup>16</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 93.

<sup>17</sup> J. Habermas (1984), *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1994, 128).

<sup>18</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 89 – 90.

“El sentido de la verdad - dice Habermas - puede, por tanto, aclararse por referencia a la pragmática de una determinada clase de actos de habla”<sup>19</sup>. Independientemente de los sistemas de lenguaje y de cultura, se puede reconstruir un tipo de universalidad que, para la teoría de la acción comunicativa, debe estar anclada en las prácticas vitales. Así, las condiciones de validez que acompañan a toda cultura aluden a formulaciones verdaderas que enuncian algo de un mundo objetivado y, al mismo tiempo, se refieren a la veracidad y rectitud que quedan implicadas en las interacciones sociales. Mientras la veracidad refleja la autocomprensión de los sujetos desde su subjetividad y frente a los demás, involucrando los valores de la sinceridad y la autenticidad. La rectitud, por su parte, es un valor que hace referencia al mundo social constituido por un entramado de normas y pautas que regulan las interacciones. La relación entre filosofía y antropología que puede fundamentar estas pretensiones de universalidad esgrimidas por Habermas, se pueden reconstruir tomando en cuenta entre otras consideraciones, la afirmación de Winch, por la cual se opone a un universalismo racional interpretado como emergente desde el centralismo cultural. Tales argumentos, en el caso de Winch, tienen la intención de fundamentar la no-universalidad. No obstante, refrendan la distinción que hace Habermas entre pretensiones de validez que orientan las acciones y las referencias concretas a los mundos vividos. Es que para Habermas, estas consideraciones relativas a las pretensiones de validez inscriptas en las imágenes del mundo, referenciadas en mundos de la vida y puestas de manifiesto a través de sujetos de acción y habla, las que conducen a su teoría discursiva de la verdad.

Las imágenes del mundo de una formación cultural las encontramos no sólo a través de las culturas exóticas sino, también, en segmentos culturales que se solapan en nuestras mismas sociedades urbanas. Ellas están articuladas con las formas de vida o estilos de vida; con las prácticas sociales, abarcando todos los aspectos de la vida de los actores. Las interpretaciones que hacen los sujetos de sí mismos constituye la armazón de las imágenes que les dan sentido e identidad y, al mismo tiempo, los ubican frente al mundo externo. Desde este punto de vista, si observamos las formas culturales como una sucesión de capas que se interceptan y superponen, reconocemos, entonces, cómo se constituyen un fragmento social articulado. La trama de las acciones sociales es, así, un reticulado de formas de vida coherentes con las imágenes del mundo afincadas en el mundo de la vida y en una estructura simbólica que representa la heterogeneidad de cultura. Por ello se puede sostener que en tales estructuras está la fuente del sentido de las acciones que despliegan los sujetos; sentido que procede de vivencias asimiladas por medio de las interacciones con los demás. El sentido de la vida, pues, se construye como totalidad e involucra la subjetividad más el contexto que es plexo de las interacciones con otros agentes. Es un *ethos* donde la intersubjetividad comparte

---

<sup>19</sup> J. Habermas (1984), 115.



las imágenes del mundo que contienen valores y normas. En ese espacio de mutuo reconocimiento se constituye la subjetividad, se estructura la identidad y, sobre todo, se nutren los sentidos de las acciones y valores. “La capacidad para ver esa clase de sentido en la vida depende del individuo en cuestión, aunque esto no quiere decir que no dependa de él en absoluto; depende también de las posibilidades que le proporciona la cultura en la que vive de hallar tal sentido”<sup>20</sup>.

Este aparente relativismo cultural parece cuestionar la posibilidad de la universalidad de la racionalidad, no obstante ello, aparecen estándares de racionalidad atravesando todas las acciones, tanto de aquellas que se orientan al conocimiento como las que se llevan a cabo en la vida práctica. La racionalidad de una vida práctica implica eticidad y moralidad que se proyecta como universal en tanto los actores puedan sostener pretensiones de validez de la autenticidad y la rectitud. “Los valores culturales, encarnados en las prácticas de la vida cotidiana, o los ideales que determinan la autocomprensión de una persona, comportan, ciertamente, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están a tal punto entretreídos con la totalidad de una forma de vida particular, sea colectiva o individual, que de por sí no pueden pretender una validez normativa en sentido estricto, a lo sumo son *candidatos* para quedar encarnados en normas, que tienen por objeto hacer valer un interés general”<sup>21</sup>. Los sujetos, entonces, a través de las interacciones lingüísticamente mediadas, estructuran relaciones intersubjetivas y discursivas por medio de las cuales y en aras del mutuo entendimiento, se pone de manifiesto el mundo vivido. Este último se ha constituido como una totalidad y a través de la reflexión, encontramos diferenciaciones que corresponden a esferas de valor. Sólo la reflexión compartida entre sujetos interactuantes es lo que permite fisuras a la totalidad y desgarrar su validez natural. Es por este medio, cómo la imagen del mundo se *craquela* y disuelve la unidad del mundo de la vida que se presenta como validez normativa confundida con la validez social. La pregunta por el sentido de la vida en términos éticos de la “vida buena” es un emergente desde la identidad de los agentes y, por consiguiente, de la cultura. Es el punto por el cual se establece la comprensión de la racionalidad de una forma de vida y la posibilidad de una fundamentación racional de la ética. La racionalidad de la ética se ubica en estos cauces del lenguaje en función comunicativa.

El problema es cómo caracterizar la posible universalidad de la racionalidad frente al hecho histórico y social de la diversidad de culturas o de imágenes de mundo, por ejemplo, entre las imágenes primitivas y modernas. Desde los aspectos pragmático-formales que sostiene Habermas<sup>22</sup>, la distinción entre tipos de imagen del mundo se establece por la calidad y la diferenciación entre las actitudes orientadas hacia la subjetividad, la valoración de las estructuras normativas o las

---

<sup>20</sup> P. Winch (1994), 77.

<sup>21</sup> J. Habermas (1991), 73.

<sup>22</sup> J. Habermas (1999), t. 1, 96.

posibles objetivaciones del mundo exterior. Otra diferencia, se establece según los niveles de reflexividad que permiten, a los actores, reconocer a las imágenes como producto de la tradición cultural y no directamente como estructura simbólica natural. Estas reflexiones no pueden explicar por qué Habermas toma distancia de aquellas concepciones que sostienen, como en el caso paradigmático de Evans–Pritchard, que el parámetro que calibra la racionalidad es la disponibilidad estructural de éstas para el surgimiento de un pensamiento científico, o sea, de un pensamiento racional cognoscitivo-instrumental. Según este sentido, las imágenes míticas serían asimilables a una mentalidad primitiva que correspondería a las imágenes del mundo premoderno. Así vista, la universalidad de la racionalidad equivale a la racionalidad científica y se erige a la racionalidad teórica como universal válido que trasciende los contextos culturales. En la perspectiva de Habermas, la universalidad de la razón no es una consecuencia de la dialéctica de la *Ilustración*; más bien, la universalidad es una condición pragmática de los usos de la razón. La universalidad que aparece en la modernidad es producto de un proceso de aprendizaje que se explica empíricamente si tomamos en cuenta cómo se han transformado las imágenes de mundo. La transición de formas de imágenes del mundo míticas a las modernas serían desde la perspectiva habermasiana un cambio estructural, funcional y de aprendizaje, y no la manifestación de una filosofía de la historia o idealismo objetivista.-