



Elementos para una Crítica de la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas (*)

José ■ Luis ■ Molina ■ H.

¿E s Habermas el último hombre de la Ilustración? esta fue una de las preguntas de apertura de un seminario la teoría de la acción comunicativa, coordinada magistralmente por Alejandro Cervantes, Sí. respondemos ahora, pensando en ese optimismo básico -aunque con reservas- y

José Luis Molina Hernández. Sociólogo, Estudiante del Doctorado en Ciencias Sociales de El Colegio de la Frontera Norte, y Profesor-Investigador de la Universidad Pedagógica Nacional-Unidad Mexicali.

(*) En la redacción final de este artículo se han incorporado algunas de las valiosas observaciones de Alejandro Cervantes Carson (Universidad de Texas en Austin), y Miguel Moctezuma Longoria (COLEF-Tijuana) las cuales aparecen entrecomilladas en el texto. A ambos se les agradece ampliamente su generosidad y buena disposición.

paradójicamente sin fundamento sociológico que muestra a lo largo de la obra; es decir, es un hombre en busca del consenso y por ello no toma en serio la tesis de Hobbes y sí la de Rousseau. De ahí que su discurso se inscriba parcialmente en el terreno metateórico: se alimenta directamente del campo de la ciencia (teoría alimentada de teoría) desdiciendo el análisis directo de la realidad.

Pero en otro sentido es también uno de los postmodernos: si bien postula la racionalidad universal, ésta no es absoluta, sino acotada en el tiempo y el espacio y con un grado de arbitrariedad social e histórica inevitable; razón universal, pues, pero discutible, debatible, como en equilibrio inestable. Por ello mismo, por que postula al mismo tiempo los binomios entendimiento consenso y falibilidad - debate, es una razón para grupos pequeños, acordada o equilibrada en los espacios pequeños. La razón universal no sería entonces -nunca más- razón única, inequívoca, sino razón compartida con múltiples y disímiles expresiones.

En este sentido, Jürgen Habermas es un hombre de la ilustración postmoderno.

UNA HIPÓTESIS COMO GUÍA DE DISCUSIÓN

La ambivalencia planteada en el apartado anterior da pie a la hipótesis de trabajo: la concepción de racionalidad que Habermas elabora a partir de Weber es teóricamente estrecha, y aun cuando la amplía en un sentido -incorporando otras dimensiones de racionalidad, no lo hace en otros, como la variación espacio-temporal y cultural de los

referentes empíricos de la ética protestante y el espíritu del capitalismo. Esto afecta su diagnóstico, por un lado, y por otro -y éste es fundamental- pone en tela de juicio la factibilidad de su proyecto de sociedad.

OBJETIVO REAL

En este caso el fin y el medio son lo mismo, pues de lo que se trata es de articular una breve reflexión sobre la teoría de la acción comunicativa, es decir, avanzar en la comprensión de la propuesta habermasiana, así sea por caminos irreverentes, ya que el medio a través del cual nos acercaremos es el de la revisión crítica, pero esto -y si hacemos abstracción del diferencial de estatura teórica- no hace sino ponernos justo en la línea de acción propuesta por Habermas.

PROCEDIMIENTO ANALÍTICO

Para la elaboración de este ensayo se parte de una visión de conjunto de la obra en cuestión, a fin de ubicar con precisión el punto problemático que interesa en particular, que es el del diagnóstico que hace Weber de la racionalidad occidental (y el diagnóstico del diagnóstico que hace Habermas), y determinar en lo posible el papel que juega este último en la propuesta global habermasiana.

Luego de ello se concentra en dicho punto problemático escudriñando con detenimiento sus alcances y límites, así como sus implicaciones más evidentes en la perspectiva de la obra completa; con esto pretendemos centrarnos en la crítica "desde adentro" esto

es, siguiendo la lógica del propio autor, y desde ahí establecer qué es lo que resulta inconsistente o poco claro.

Hacia el final se establecen algunas críticas «externas» al análisis habermasiano, en particular considerando que elementos centrales podrían complejizar su propuesta y sobre todo introducir factores explicativos básicos en la perspectiva de la reconstrucción; con ello se esbozan algunas consideraciones generales en torno a la «promesa incumplida» del proyecto habermasiano.

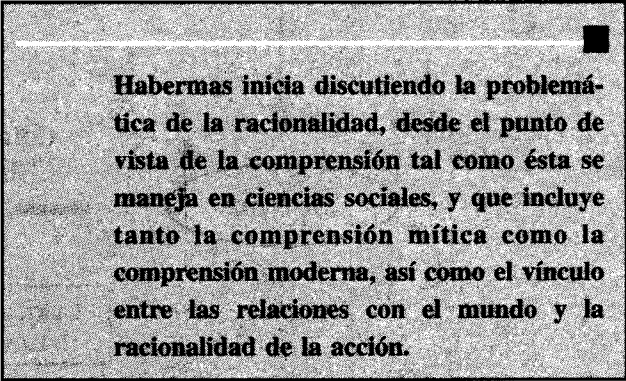
1. UNA VISIÓN GENERAL

Un análisis detallado de la Teoría de la Acción Comunicativa considerándola en toda su extensión amerita por supuesto un ensayo más largo, complejo y ambicioso que el que se intenta aquí. Lo que interesa revisar en este apartado es, en realidad, no tanto la argumentación de Habermas con respecto a su análisis de la racionalidad moderna, sino la estrategia expositiva que utiliza, y que de antemano anuncia que será siguiendo los caminos de la sociología; es decir, centrarse en lo que “tematiza” el autor, para de ese modo acercarse, a partir de los elementos componentes de su discurso, a su planteamiento general (Gráfica 1).

Habermas inicia discutiendo la problemática de la racionalidad, desde el punto de vista de la comprensión tal como ésta se maneja en ciencias sociales, y que incluye tanto la comprensión mítica como la comprensión moderna, así como el vínculo entre las relaciones con el mundo y la racionalidad de

la acción. La diferenciación entre la dimensión objetiva, la social y la subjetiva -dramatúrgica le abrirá caminos para el desarrollo posterior de su propuesta, en particular la disociación, fundamental en su argumentación, entre racionalidad instrumental, racionalidad cognitiva y racionalidad expresiva.

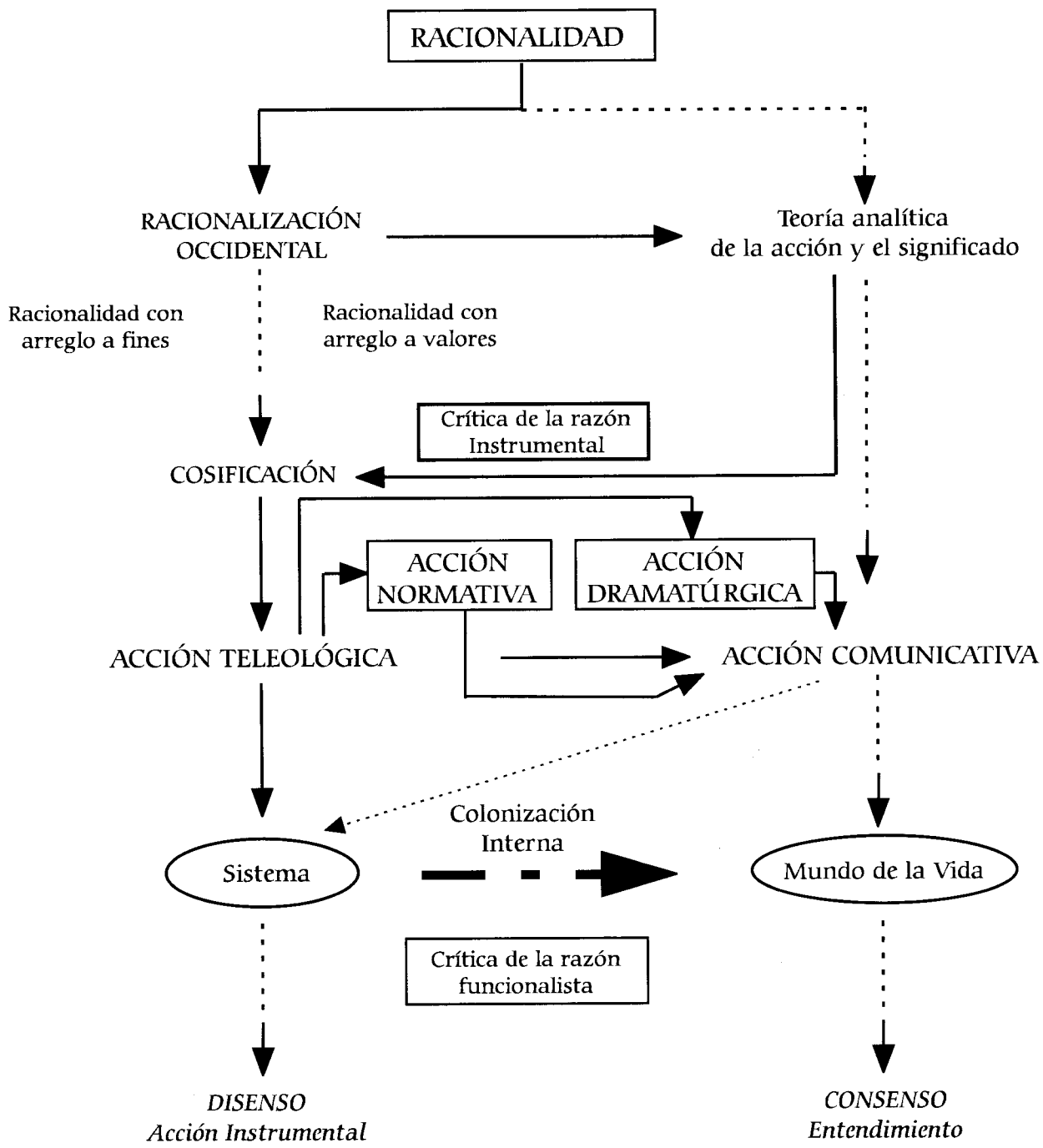
Acto seguido, se aboca a desmenuzar la teoría de la racionalización de Max Weber, poniendo especial énfasis en el proceso de desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo y el correlativo surgimiento de las estructuras de la conciencia moderna, por un lado, y el papel de la ética protestante en la modernización (en tanto racionalización social), y la importancia de la racionalización del derecho en el diagnóstico de nuestro tiempo, por el otro. La concepción que formula en torno al papel de la ética protestante es el punto sobre el que se vuelve más adelante.



Habermas inicia discutiendo la problemática de la racionalidad, desde el punto de vista de la comprensión tal como ésta se maneja en ciencias sociales, y que incluye tanto la comprensión mítica como la comprensión moderna, así como el vínculo entre las relaciones con el mundo y la racionalidad de la acción.

Luego de ello rompe en apariencia la línea expositiva con su primer interludio, en el que se da a la tarea de analizar los conceptos de acción social, actividad teleológica y comunicación. Con ésto abre la posibilidad de desarrollar un esquema con dos líneas separadas, sobre el que descansa su idea de la enajenación del mundo de la vida por el

GRÁFICA 1



Incluye aportes de Alejandro Cervantes C.

sistema; esto es fundamental ya que si bien el desarrollo de la obra sigue moviéndose entre ambas líneas, reconstruyendo las causas -teóricas- y consecuencias de la separación y su posible reconciliación, el énfasis habermasiano en esta disociación como la fuente de la patología de la racionalidad contemporánea permite la reconstrucción en ese sentido ⁽¹⁾.

Las causas profundas de esta separación las indaga en los trabajos de Lukács y Adorno -principalmente-, y en general en el diagnóstico de los frankfurtianos: la crítica de la razón instrumental demuestra que la racionalización hegemónica en la sociedad moderna viene impuesta como cosificación (la lógica de la mercancía, promovida por el sistema económico, invade todos los ámbitos, incluyendo la vida psíquica de los individuos, su conciencia, y de ahí la deformación en el concepto de racionalización) (Luckas, 1954). La creciente complejidad de los sistemas de acción entra entonces en contradicción con la racionalización del mundo de la vida.

Esta apreciación lleva a Habermas a la idea del cambio de paradigma como un momento indispensable del análisis social. Basado en

(1) La gráfica referida adelanta algo de nuestro propio diagnóstico: Habermas es muy claro al demostrar la separación del sistema y el mundo de vida, pero está lejos de serlo cuando cree estar encaminado a demostrar su posibilidad de conciliación; lo que la gráfica sugiere es que esas dos líneas quedan separadas al final del análisis. De acuerdo con Alejandro Cervantes, "ésta sería la función de la crítica a la razón funcionalista. La aparición construcción del concepto "colonización interna" problematiza y propone una manera en como leer la relación contemporánea entre sistema y mundo de la vida".

Mead y Durkheim, postulará el paso de la actividad teleológica a la acción comunicativa, teniendo como base la Teoría de la Comunicación; puede verse en este caso un paso adelante de Habermas en el diagnóstico, que rebasa ahora la constatación para entrar en terrenos de lo normativo. Aparentemente la estructura valorativa -lo sacro, en algún sentido- mediada por el lenguaje se convierte en el transfondo normativo de la acción comunicativa (a este proceso de lingüistización de lo sacro seguirá luego, en la línea de la racionalidad instrumental, la deslingüistización de los medios).

El interludio segundo está dedicado precisamente al análisis detenido de la relación entre sistema y mundo de la vida; trabaja en especial el concepto de mundo de la vida vinculándolo con el idealismo hermenéutico de la sociología comprensiva (ya desde la introducción había avanzado elementos en este sentido al recuperar el análisis de Berger y Luckman, de Schutz y de Goffman). Aquí llega a un punto central: la idea del desacoplamiento de sistema y mundo de la vida, un desfase producido por el predominio de una orientación particular de racionalidad sobre otra.

El autor se vuelve entonces hacia la obra de Talcott Parsons y sus problemas de construcción de la teoría de la sociedad, en particular porque en ella encuentra una clara tensión- entre la teoría normativista de la acción, con la que Parsons inició la construcción de su propuesta teórica, y la teoría sistémica de la sociedad, que desarrolla en una segunda etapa y que se convertirá en la piedra angular de su visión, terminando

por ver al sujeto como un sistema (Alexander). De hecho esta visión es la que será recogida por los sociólogos posteriores, oscureciendo - algo semejante a lo que le sucedió a Durkheim, pero a la inversa- la otra parte presente en su trabajo. La recurrencia a Parsons tiene que ver, por supuesto, con la dimensión sistémica del enfoque de Habermas, pero sobre todo con la búsqueda de los aspectos consensuales de la vida social (aunque sólo su acepción de acción coordinada, no necesariamente de entendimiento de voluntades libres).

Pero si Parsons se concentró tanto en el sistema y la formación de la acción social consensual, su olvido del agente y su capacidad volitiva pone de relieve de nueva cuenta la necesidad de analizar la formación de consensos a nivel del mundo de la vida, no restringida al ámbito de los imperativos sistémicos ⁽²⁾, y que ya se adelantó en el primer interludio y en el capítulo V. Contrario a la visión armónica de Parsons, el sistema tiene efectos patológicos, y ellos pueden ser analizados desde la perspectiva marxista. Ya la escuela de Frankfurt había avanzado en este sentido (y, al igual que lo propone Habermas, yendo hacia Marx a través de Weber) sólo que restringieron su análisis a la *filosofía de la conciencia*, dándole un giro voluntarista y reduciendo el fenómeno. En un sentido más amplio, lo que ocurre es una *colonización interna* del mundo de la vida por el sistema, esto es, los parámetros de racionalidad

teleológica -ligados a la eficiencia, el tiempo lineal, etc.- se convierten en los parámetros universales para cualquier tipo de racionalidad, soslayando el hecho de que tanto la sociedad como sus agentes manejan otros criterios de validez de los que ya hemos hablado antes.

En este punto se sitúan las tareas de una teoría crítica de la sociedad, que retoman buena parte de los planteamientos de los frankfurtianos, y que llevarían hacia la liberación del ser humano, por la vía del entendimiento y el consenso.

La revisión apresurada -casi sacrílega- que se ha hecho aquí permite regresar ahora sobre nuestro centro de interés.

2. ACERCA DEL DIAGNÓSTICO WEBERIANO DE LA RACIONALIDAD OCCIDENTAL

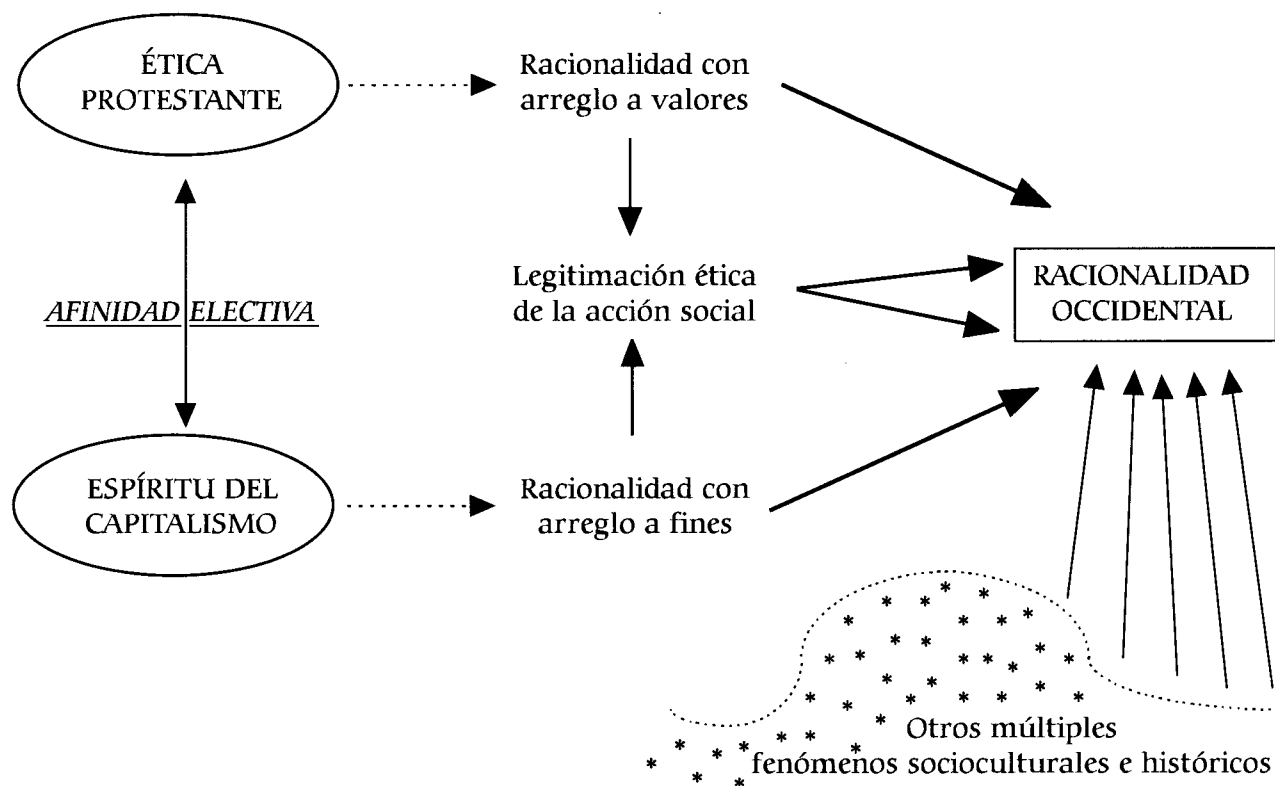
Es claro que la noción de racionalidad es central en Habermas, de ahí que abra su trabajo conceptualizándolo; además de ello, le interesa la visión sociológica, y en particular arranca del diagnóstico weberiano. Luego entonces este punto es una de las bases en las que se fundamenta su obra y por lo tanto su cuestionamiento resulta relevante para el análisis de la propuesta global.

Visto de manera esquemática, el planteamiento de Weber puede resumirse tal como lo hacemos en la **Gráfica 2**, es decir, que dentro del cúmulo de factores que intervienen en la conformación de la racionalidad occidental, tal y como nosotros la conocemos, escoge aquellos elementos que

(2) Aunque -como ha observado Miguel Moctesuma- lo sistémico forma parte también del mundo de la vida, en la medida en que está conformada por la personalidad, lo social y lo cultural.

GRÁFICA 2

LA ÉTICA PROTESTANTE Y EL ESPÍRITU DEL CAPITALISMO
El Diagnóstico Weberiano



le parecen imprescindibles -aunque no los únicos-, y la clave la encuentra en la afinidad electiva entre la ética protestante (Weber, 1984) y el espíritu del capitalismo.

Ya en otro trabajo (Molina, 1994) nos hemos ocupado -aunque en forma en extremo superficial- de esta relación y de las críticas (fundadas e infundadas) que se le han hecho; enseguida se recuperan algunas de las críticas fundadas, así como la que hace el propio Habermas, además de un problema derivado del procedimiento metodológico weberiano, esto es, de los tipos ideales.

En la **Gráfica 3** se ilustran algunos de los múltiples elementos que conforman la llamada ética protestante, considerando algunos referentes empíricos; aunque el esquema es sumamente limitado, sirve para darse una idea de la complejidad del fenómeno, y por tanto de la arbitrariedad -en términos de legitimidad per se- que supone su representación en tipos ideales, El mismo Weber estaba consciente de estas limitaciones, de modo que no hacemos sino traer a colación su propia perspectiva como uno de los elementos de nuestra crítica. Para mayor abundancia: la atribución de sentido que se hace en esta tipificación es tan

GRÁFICA 3

ALGUNOS REFERENTES DE LA ÉTICA PROTESTANTE
Hasta principios del Siglo XX

amplia que si bien podemos aceptarlo en lo general, el análisis detallado da lugar a grandes reservas y matices.

Hay que establecer en este punto una consideración elemental: Habermas procede explícitamente de forma contraintuitiva, y sin embargo la noción de ética protestante en la que se basa -y que da pie a la racionalidad occidental, según su propia lógica- sólo puede captarse de manera intuitiva, ya que por sentido común es posible asociar determinadas formas de comportamiento prescritas por la ética protestante con prácticas sociales características del capitalismo y en general de la llamada vida moderna.

Hay que establecer en este punto una consideración elemental: Habermas procede

explícitamente de forma contraintuitiva, y sin embargo la noción de ética protestante en la que se basa -y que da pie a la racionalidad occidental, según su propia lógica- sólo puede captarse de manera intuitiva, ya que por sentido común es posible asociar determinadas formas de comportamiento prescritas por la ética protestante con prácticas sociales características del capitalismo y en general de la llamada vida moderna. Pero, como decíamos antes, en un análisis más fino los márgenes de incertidumbre que deja una atribución de sentido tan general, ponen en tela de juicio esta percepción intuitiva obtenida en un primer momento.

Una segunda línea de crítica tiene que ver que los referentes empíricos en los que

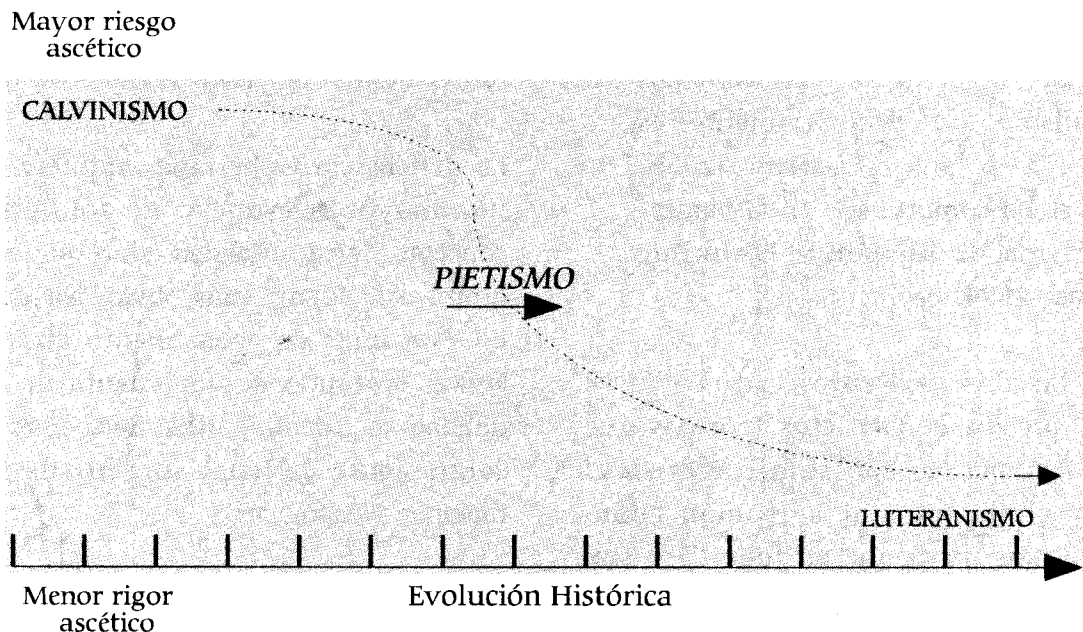
se basa «la tipificación de Weber, es decir, la ética protestante y el espíritu del capitalismo»⁽³⁾ (Gráfica 4). En torno al primero se ha observado que:

“... no se basa en el pensamiento y valores de los fundadores (como Calvino, Lutero⁽⁴⁾, Zwinglio o Menno Simmons, por ejemplo o en la ética puritana más estrictamente representada, sino básicamente las formula-

ciones de Baxter, representante de una secta pietista que se alejó del rigor ascético calvinista original y se afilió al luteranismo, de normas más relajadas; esta transición hizo más compatible la observancia religiosa como la vida capitalista -que no hubiese sido posible en ese mundo gris, inclemente y angustiante del mensaje calvinista original, pero se trata de una manifestación localizada,

GRÁFICA 4

LA MOVILIDAD ÉTICO-PRÁCTICA DEL PIETISMO Desarrollo de su "acomodación al mundo"



(3) Véase: SAMUELSSON, Kurt, Religion and Economic Action, Estocolmo, Scandinavian University Books, 1957. Citado en: ZEITLIN, Irving, Ideología y teoría sociológica, Buenos Aires, Amorrortu Editores, 1968, pp. 150-153; y KOLKO, Gabriel, Maz Weber on América: Theory and Evidences, en: Studies in the Philosophy of History George H. Nadel, comp., Nueva York: Harper and Roy, 1965; citado en: ZEITLIN, Irving, op. cit., pp. 154-156.

(4) Aun cuando en este caso sigue siendo muy relativa la referencia, puesto que hay en Lutero un desarrollo teológico-filosófico constante, y sus posiciones políticas y religiosas varían de una época a otra. Como en el caso de Mari -y de cualquier otro pensador-, es posible hablar de varios Luteros y no de uno solo.

restringida, y que por tanto es difícil generalizar a todo el protestantismo.

‘En relación al capitalismo se toma como representativo un documento que ciertamente coincide con las formas de orientación valorativa de los empresarios capitalistas, e incluso el hecho de analizarlo en su manifestación americana es un acierto, pues aquí se presenta con una pureza ideológica que difícilmente se alcanzaría en Europa, cargada con el lastre ideológico feudal y su actitud hacia el mundo, el trabajo y el dinero. Pero este espíritu ni es general a los que dan lugar a la aparición del capitalismo, ni necesariamente es extensiva a sus prácticas reales, como se ha comprobado en la biografía misma de Benjamín Franklin» (Molina, 1994; op.cit: 2).

Uniendo las dos vertientes críticas se ve entonces que los constructos teóricos que desarrolla Weber no son sino cortes en el espacio y el tiempo que se toman como representativos, pero que en todo caso son elaboraciones teóricas -y elecciones racionales siempre discutibles.

Estas y otras críticas no hacen sino relativizar la percepción de Weber, pero hay que notar, en todo caso, como las piezas del rompecabezas que él arma encajan en lo general, y es eso precisamente lo que abre la posibilidad de la duda, y nos permite preguntarnos si realmente hay tal afinidad electiva sólo porque las partes embonaron con tanta precisión.

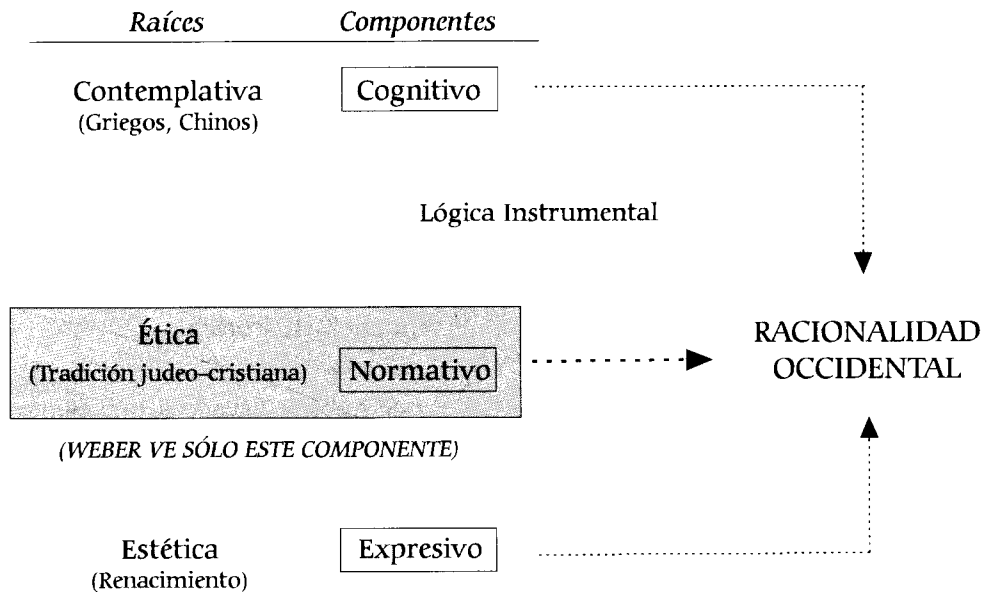
Finalmente, una tercera posibilidad crítica es la que desarrolla el propio Habermas (**Gráfica 5**), cuando afirma que Weber actuó correctamente en su diagnóstico, pero se quedó corto, dado que no vió el horizonte de posibilidades, y en particular no consideró sino una forma de racionalidad (la instrumental), con lo cual opera un estrechamiento de la misma, soslayando los otros componentes (el cognitivo-moral y el expresivo); estos son importantes para explicar la conformación de la moral laica burguesa. El problema, piensa Habermas, crece en sus dimensiones si pensamos que el predominio de la razón instrumental está asociada con los procesos de cosificación -objetivación-, mientras que los otros componentes son los que permiten el desarrollo de la acción comunicativa.

La deficiencia weberiana adquiere entonces una mayor relevancia: no sólo estrechó el concepto de racionalidad, sino que además se limitó a la forma más obvia, *por dominante*. En esta línea de pensamiento diríamos que Weber tratando de dar cuenta de la racionalidad occidental, describió más bien el componente del cual surgen sus manifestaciones patológicas.

Ahora bien, si le añadimos un elemento más, aportado también por Habermas, llegamos al punto extremo de esta crítica (**Gráfica 6**). De acuerdo con la interpretación que de Weber hace Habermas, la ética de la responsabilidad (racionalidad valorativa) que subyacía a la ética de la intención, se pierde en algún momento en el proceso de conformación de la racionalidad occidental, siendo «triturada», «barrida» y «sustituida» (Tomo I, PP. 314-315) por la orientación instrumental,

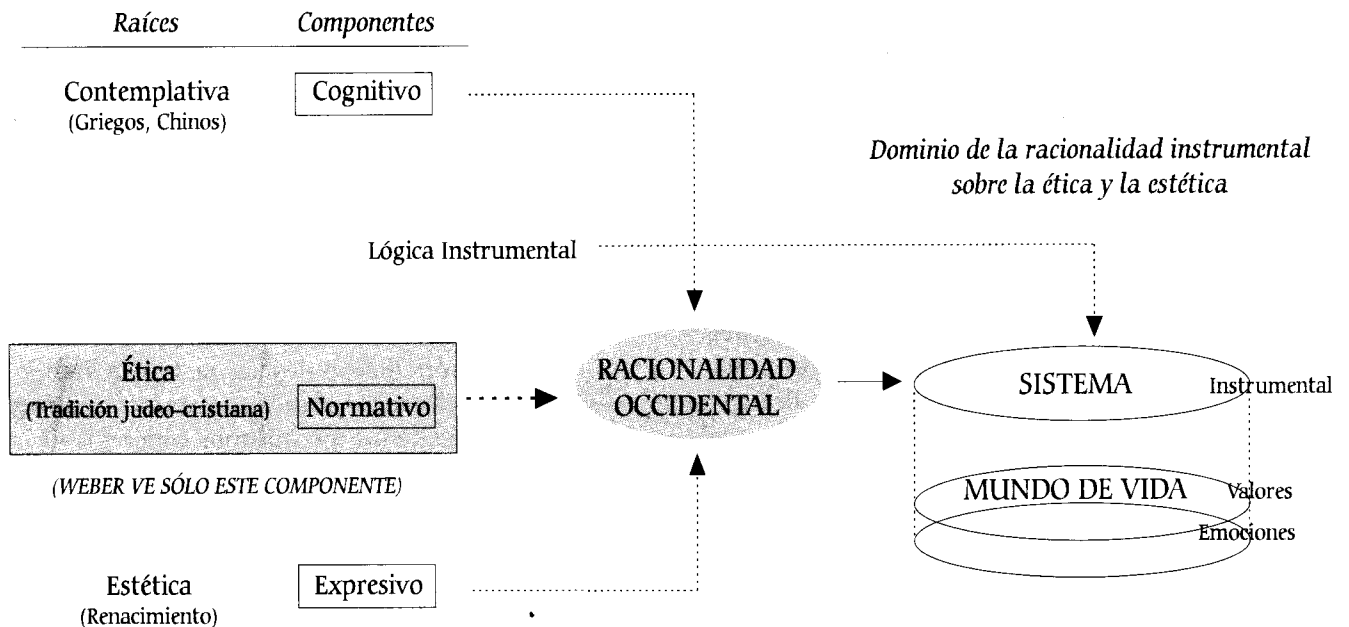
GRÁFICA 5

ESTRECHAMIENTO DE LA RACIONALIDAD EN WEBER
Según Habermas



GRÁFICA 6

EL DELGADO HILO DE LA RACIONALIDAD ÉTICA EN WEBER



que es expresión del pragmatismo libre presupuestos ético- religiosos en una palabra, se desvanece ⁽⁵⁾.

En síntesis, si se piensa en la fase previa a la conformación de esta multicitada racionalidad, vemos que hay tres perspectivas desde las cuales es posible poner en cuestión la tesis weberiana; y si se ve en la etapa posterior, se encuentra una rápida e implacable supresión. Cabe entonces preguntarse: ¿qué fue lo que entró de dicha ética, y ¿qué fue lo que quedó?, y por tanto, ¿en qué medida realmente influyó en la conformación de la sociedad moderna?; luego de analizar las cosas de esta manera, la respuesta dista de ser clara.

3. CRÍTICAS INTERNAS ⁽⁶⁾

Para Habermas no hay duda de que la razón cognitiva, que es la que lleva al entendimiento, y la razón expresiva, que

(5) A lo cual cabe aludir la crítica de Daniel Bell, para el cual la ética puritana fue tempranamente substituida por una orientación hedonista y con rasgo central de la sociedad capitalista contemporánea; cfr, BELL, Daniel las contradicciones culturales consumista del capitalismo. México, Alianza Editorial, 1994.

(6) Por salud académica, es conveniente anexar a la crítica por lo menos un esbozo autocrítico:
- Es claro que muchos de los interrogantes planteados previamente tienen que ver no tanto con las limitaciones de la propuesta habermasiana, sino con las propias limitaciones de asimilación y comprensión de dicha propuesta.
- Por lo demás, en este análisis hemos privilegiado la discusión directa con los presupuestos generales de la obra sobre el 'escaneado' (¡perdón por el barbarismo!) o trabajo directo con el texto (lo

orienta hacia la identificación y el afecto, fueron derrotadas por la razón instrumental, que promueve el uso y la manipulación estratégica. No obstante, en la medida en que **no hay una explicación** causal en Habermas, no sabemos **por qué sucedió esto ni** cómo ⁽⁷⁾. De ahí que la demanda de dar la primacía a la acción comunicativa y a la búsqueda de consenso como solución a las patologías de la modernidad quede sin fundamento: no queda claro en particular cómo habrá de lograrse esto, ya que implica revertir una tendencia histórica.

que hubiese llevado a una mayor abundancia de referencias); hemos optado, pues, como ejercicio preliminar, por confrontar ideas contra ideas a la manera del propio Habermas.

- Lo mismo puede decirse de la dimensión crítica: en parte por las circunstancias concretas en que tiene lugar este trabajo, también aquí optamos por las críticas que emanan directamente del diálogo con esas grandes ideas, antes que apoyarse en los duros embates de Lyotard, o en las menos ásperas aunque no menos firmes críticas de Giddens, por ejemplo.

(7) Alejandro Cervantes difiere de esta postura, ya que considera que "sí hay en la T.A.C. (teoría de la acción comunicativa) una explicación de cómo y por qué ocurrió esto: racionalización social → desacoplamiento entre Sistema y Mundo de la Vida → Colonización Interna del Mundo de la Vida por el Sistema. Este es el esquema causal planteado por la T.A.C. «Por el contrario, la idea de que Habermas no desarrolla la explicación de cómo es colonizado el mundo de vida, llevó a Michael Buraboy a proponer su método de caso extendido como la expresión metodológica la teoría habermasiana, es decir, como la manera de analizar empíricamente los mecanismos concretos de la dominación, y no sólo los supuestos teóricos y epistemológicos; cfr, BURABOY, Michael (ed) (1991). Etnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis, University of California Press, Berkeley.

Por lo demás, si las cosas son así de inasibles, ¿hasta dónde llega el fundamento habermasiano cuando su diagnóstico parte precisamente de este punto?; Hemos dicho ya que Habermas amplía la concepción de racionalidad de Weber, pero si como vimos, dicha concepción es estrecha y volátil en varios sentidos, ¿hasta qué punto la propia concepción habermasiana se ve afectada por tal estrechez?; en otros términos, si lo que Weber fundamentó ¿con respecto a la ética protestante (lo normativo) y el espíritu del capitalismo (lo instrumental) con un esfuerzo enciclopédico, resulta tan difuso ¿no podrá aplicarse lo mismo a los componentes cognitivo y expresivo, que además Habermas fundamenta sólo de manera parcial a través del lenguaje?.

Para Habermas no hay duda de que la razón cognitiva, que es la que lleva al entendimiento, y la razón expresiva, que orienta hacia la identificación y el afecto, fueron derrotadas por la razón instrumental, que promueve el uso y la manipulación estratégica.

En este último aspecto cabe un comentario adicional. Habermas parece extrapolar arbitrariamente la idea básica del interaccionismo simbólico de Mead, el acuerdo comunicativo, confundiendo el consenso lingüístico, que implica un acuerdo en el significado -incluyendo el estar de acuerdo en que no se está de acuerdo en nada más- con el consenso social, que implica una acción concertada, y por lo tanto está mediada por categorías políticas, y no sólo semánticas. En la teoría de la acción comunicativa se da por sentado que si el hombre es un ser capaz de comunicarse, es capaz, por lo menos en potencia, de alcanzar acuerdos sobre el desarrollo y conformación de la sociedad. Este, sin embargo, es un aserto que ha sido

atacado desde diversos frentes -y de manera particular por el postmodernismo: Foucault, Lyotard, Derridá, entre otros- de modo que la estructura general de su argumentación, y sus convicciones ideológicas descansan sobre un fundamento discutible y discutido.

Pero sin duda un punto más relevante es que Habermas habiendo constatado el triunfo de la razón instrumental y la instauración de la razón funcional, no saca las consecuencias sociológicas de ello; en la medida en que no se pregunta por qué sucede ésto -es decir, en tanto no da lugar en su esquema a la irracionalidad- se tiene que limitar a describirlo, al estilo frankfutiano, como una patología. Estas omisiones parecen constituir puntos oscuros en la propuesta general de Habermas ⁽⁸⁾.

4. CRÍTICAS EXTERNAS

Dicho con toda la temeridad del caso, a Habermas le faltó hacer una aplicación sociológica más radical, y -como suele suceder- en el momento de definir su postura hacia la reconstrucción deriva hacia el romanticismo filosófico.

(8) Cabe recordar aquí las intervenciones de Susana y Rocío en la última sesión del curso, en la que la primera expresaba su decepción ante la «promesa incumplida» (como diría WrigthMills) de Habermas, mientras que la segunda cuestionaba la factibilidad de su propuesta cuando, decía, «en espacios tan pequeños como éste no podemos llegar al consenso».

Llama la atención en este sentido la total ausencia de Bourdieu (como si jamás hubiese existido), y la escasa recuperación de Foucault⁽⁹⁾. El primero hubiera acotado mediante el diferencial de capital cultural y la estructura y dinámica de los campos culturales la desbordada amplitud de posibilidades que se da a la acción comunicativa, y, por otra parte, le hubiese aportado elementos para la discusión de la ruptura entre sistema y mundo de la vida y los mecanismos de mediación. El segundo habría permitido introducir el análisis de las relaciones de poder al interior de la acción comunicativa y ver como esas mismas relaciones que tienden a conformar estructuras de poder temporales entre los sujetos, llegan a obstruir la capacidad de decentración, antes que promoverla, aun cuando se tenga clara conciencia de la necesidad social de esta decentración. De Giddens recupera la idea de la reflexividad y la doble hermenéutica, pero no indaga centralmente en el proceso de estructuración, básico en la articulación Sistema Mundo de la vida (tarea de la que se ocupan ahora otros investigadores como Buraboy).

(9) Aunque Foucault es fugazmente mencionado en los dos tomos de la T.A.C., en ningún momento se desarrollan sus aportes centrales que constituyen una suerte de contra argumento de la visión habermasiana. Este hecho ha merecido dos interpretaciones opuestas: que por tratarse de un proyecto académico constructivo la selección de autores es la adecuada; y por otro lado que hay una suerte de inclusión 'ad hoc', ya que Habermas evita así convocar a aquellos autores que cuestionan o debilitan sus posiciones (así lo plantea Giddens en ¿Razón sin revolución?).

En Habermas convergen, pues, la esperanza de los ilustrados, que como el vientre de Prometeo se regenera cada vez que es devorado, y el escepticismo de los post-modernos, que ven la piedra de Sísifo rodar colina abajo con cada nuevo paradigma derrumbado.

BIBLIOGRAFÍA

- Alexander, Jeffrey C. y Benhard Giesen. De la reducción a la vinculación: la visión a largo plazo del debate micro-macro. En: El vínculo micro-macro, Jeffrey C. Alexander et al., (compiladores). Universidad de Guadalajara, Gama.
- Buraboy, Michael (ed). (1991). *Etnography Unbound. Power and Resistance in the Modern Metropolis*. Berkeley: University of California Press.
- Bell, Daniel. (1994). *Las contradicciones culturales del capitalismo*. México: Alianza Editorial.
- Foucault, Michel. (1975). Entusiasmo y revolución. Una clase inédita. En: Michel Foucault: poder y ética. Revista Etcétera, 1975, pp. 23-25.
- _____ (1989). *La Microfísica del Poder*. Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- _____ (1984). Practices and knowledge, en RABINOW, Paul, ed. *Foucault's Reader*. New York: Pantheon Books.
- _____ (1990). *La vida de los hombres infames* (edición y traducción de Julia Varela y Fernando Alvarez Uría). Madrid: Ediciones de la Piqueta.
- Giddens, Anthony. (1982). Reason without revolution? Habermas' Theory des Kommunikativen Handelns. *Praxis International* 2(3):318-388.

- Habermas, Jürgen. (1987). Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1987). Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista. Buenos Aires: Taurus.
- _____ (1993). The entry into Postmodernity: Nietzsche as a turning point. In: Postmodernism. A Reader. Edited by Thomas Docherty. New York, N.Y.: Columbia University Press. pp. 51-61.
- _____ (1993). Modernity- An incomplete project. In: Postmodernism. A Reader. Edited by Thomas Docherty. New York, N.Y.: Columbia University Press. pp. 98-109.
- Lukács, George (1954). Die Zerstörung der Vernunft, Aufbau-Verlag, Berlin.
- Lyotard, Jean Francois. (1993). Answering the question: what is postmodernism. In: Postmodernism. A reader. Edited by Thomas Docherty. New York, N.Y.: Columbia University Press. Pp. 38-46.
- Lyotard, Jean Francois. (1993). Note on the meaning of Post-. In: Answering the question: what is postmodernism. In Postmodernism. A reader. Edited by Thomas Docherty, New York, N.Y.: Columbia University Press. Pp. 47-50.
- Molina H., José Luis. La Ética Protestante, el Espíritu del Capitalismo y la Escuela Nueva. (Nuevas variaciones sobre la afinidad electiva). Inédito. Doctorado en Ciencias Sociales, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, B.C., diciembre de 1994.
- Rorty, Richard. (1985). Habermas and Lyotard on postmodernity. In: Habermas and modernity. Edited by Richard J. Bernstein. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press. pp. 161-175.
- Weber, Max (1984). La ética protestante y el espíritu del capitalismo, 5ta. edición (traducción de José Chávez Martínez). México: Premiá Editora.
- Zeitlin, Irving (1968). Ideología y teoría sociológica. Buenos Aires: Amorrortu.