UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
IZTAPALAPA

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

TITULO

LA TEORIA DE LA RACIONALIDAD EN JÜRGEN HABERMAS Y SUS IMPLICACIONES EN LA ACCIÓN COMUNICATIVA

TESINA

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

EDGAR FERNANDO RODRÍGUEZ AGUILAR

MATRICULA: 96224067

DIRECTOR:

DR. ADOLFO MIR ARAUJO

Tesina aprobada
Adolfo
6-7-2000

Tenemos sobre todo necesidad de vivir y de creer en lo que nos hace vivir, y que algo nos hace vivir; y lo que brota de nuestro propio interior misterioso no debe aparecérsenos siempre como preocupación groseramente digestiva

Antonin Artaud

AGRADECIMIENTOS

I

Este trabajo está dedicado a dos personas muy importantes en mi vida y gracias a las cuales he llegado hasta aquí y sin las cuales no hubiera logrado nada. I e doy las gracias a Rosa, mi madre, y a Alfredo, mi padre, por su apoyo incondicional, y su cariño que hicieron que esto se lograra y que siempre me han ayudado y motivado a seguir adelante a pesar de las adversidades. Gracias por su interés en mí y gracias por todo, los quiero mucho.

II

Esta tesis la hice inspirado en una mujer que me ha comprendido, me ha dado todo su cariño, me ha ayudado cuando la he necesitado y me ha hecho sonreír, pero sobre todo me ha impulsado a seguir adelante interesándose en lo mío. Por esto y mil cosas más te amo. Gracias Paulina.

III

Agradezco el apoyo del Dr. Mir, quien aceptó asesorar mi trabajo terminal y me permitió hacerlo a mi manera; al Mtro. Juan Mora Heredia por ser un magnífico ejemplo a seguir, por los ánimos que me dio para seguir adelante y por las pláticas, regaños y consejos que me ha ofrecido; al Dr. Leñero por enseñarme a investigar con toda su paciencia; al Dr. Santibañez por las largas pláticas que tuvo conmigo y por su apoyo; al Lic. Erik Antonio por las pláticas y discusiones que tuvimos regularmente así como por sus consejos; Al Lic. Roberto Garnica por las largas y profundas discusiones enriquecedoras que entablamos a diario, al Lic. Jaime Saenz por sus pláticas y discusiones; al Lic. Gerardo Rodríguez por las pláticas y las experiencias que tuve con él y a aquellos que estuvieron a mi alrededor cuando los necesité.

ÍNDICE

AGRADECIMIENTOS

INTRODUCCIÓN 7

CAPÍTULO I

SOBRE LA RACIONALIDAD 11

1. ANTECEDENTES DE LA RACIONALIDAD 11

A) ¿Por qué la racionalidad? 11

2. RECONSTRUCCIÓN Y CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. CONDORCET Y EL PENSAMIENTO DE LA ILUSTRACIÓN 12

3. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD EN MAX WEBER 16

4. LA TEORÍA CRÍTICA: SU PERSPECTIVA DE LA RACIONALIDAD Y LA CRÍTICA A LA COSIFICACIÓN 22

A) La Escuela de Francfort 22

B) Teoría crítica 23

C) El desencantamiento del mundo y la tesis d la pérdida de sentido 23

D) Tesis de la pérdida de libertad 25

E) Lukács y la teoría de la cosificación 27

CAPÍTULO II

RACIONALIDAD Y ACCIÓN COMUNICATIVA 31

1. LO TRASCENDENTAL: KANT, NIETZSCHE Y HABERMAS 31

2. *EL PROBLEMA DEL ENTENDIMIENTO: TRASCENDENTALISMO O UNIVERSALISMO* 34

A) Incompatibilidad discursiva 34

B) Compatibilidad discursiva 35

a) Primer problema 35

b) Segundo problema 37

c) La comunicación dentro del mismo mundo de la vida 38

C) Algunos niveles de racionalidad 39

D) Mundos, actitudes y racionalidades 41

3. *UNIVERSALIDAD DE LA PRÁCTICA COMUNICATIVA* 43

A) Habla comunicativa 44

a) Formas del habla argumentativa 45

b) Validez intersubjetiva 46

B) Pragmática universal 48

a) Pretensiones de validez 48

b) Los procesos de racionalidad y las imágenes del Mundo 50

CAPÍTULO III

IRRACIONALIDAD Y COMPRENSIÓN MÍTICA DEL MUNDO 52

1. *LA COMPRENSIÓN MÍTICA DEL MUNDO VISTA DESDE LA EFICACIA SIMBÓLICA* 56
2. *INTERPRETACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES DESDE UNA PERSPECTIVA MÁS CERCANA A LA HERMENÉUTICA ANTROPOLÓGICA* 59

A) Comentarios acerca de la caza de brujas en la Edad Media 59

B) Comentarios acerca de la sociedad francesa presentada en la obra del Marqués de Sade 61

CAPÍTULO IV

¿CON LA MODERNIDAD O CONTRA LA MODERNIDAD? ____ 66

1. HABERMAS, LA MODERNIDAD INACABADA Y SUS PATOLOGÍAS ____ 66

2. CRÍTICA AL PROYECTO DE LA RAZÓN ____ 70

A) Foucault: racionalidad específica vs racionalidad General ____ 71

B) Lyotard y la caída de los metarrelatos ____ 73

C) Los conservadores y el regreso al tradicionalismo ____ 79

D) Neoconservadurismo y postestructuralismo: el olvido de la razón ____ 80

CONCLUSIONES ____ 84

BIBLIOGRAFIA ____ 89

INTRODUCCIÓN

I

¿Dónde estamos parados ahora, en la sociedad contemporánea, de dónde venimos y hacia dónde nos dirigimos?

Estas preguntas son de difícil respuesta dada la complejidad de cómo se ha ido construyendo la historia de Occidente.

El presente trabajo pretende antes que nada ser crítico y podría serlo empezando por preguntarse ¿por qué Occidente? Sin embargo se toma la "civilización" occidental como punto de partida y de manera axiomática dado a que lo que se pretende es una revisión de la manera en que han sido analizados los cambios surgidos en cierto periodo de la historia. Periodo que se ha tomado como "un gran paso en la historia de la humanidad", pues se ha salido de la oscuridad de los dogmas para establecer la lógica de la vida y sus formas a partir de la *razón*.

Este periodo llamado *Ilustración* es el primer rompimiento importante con una episteme que estuvo presente durante varios siglos, y ha instaurado el periodo, y la episteme, de la *Modernidad*. El segundo rompimiento importante para explicar las condiciones de la realidad social contemporánea es la llamada y polémica *Postmodernidad*.

El primer rompimiento es de suma importancia dado a que es la antítesis de la lógica tradicional que se gestó durante toda la Edad Media, donde las imágenes del mundo legitimadoras tanto del aparato cultural como de los aparatos jurídico-económicos estaban basadas en el dogma religioso. Pero dicha antítesis -que sin duda fue una revolución basada en el rescate de la razón heredada de la tradición grecorromana-, como lógica dialéctica, se convirtió en una tesis, la cual más tarde sería criticada y juzgada por parte de su antítesis. Ésta última forma parte de un proyecto que ante los desastrosos resultados de la tesis de la modernidad pretende negar tanto sus aportaciones como el universalismo buscado por ella para proponer o un regreso a los órdenes tradicionales, vía neoconservadora, o una relatividad de racionalidades específicas, vía postestructuralista.

II

Como el nombre de la tesina lo indica, se trata de un tratamiento algo sistemático de la Teoría de la Racionalidad de Jürgen Habermas. No es un tratamiento ni completamente

sistemático ni extensivo por varias razones. La más importante es que temporalmente el plazo para la elaboración de este trabajo es muy corto como para revisar si no completamente al menos de manera amplia el trabajo teórico tanto del autor que aquí interesa como de una serie de autores que han criticado y contribuido a la comprensión de su obra. Es por esto que aquí no se han podido incluir una serie de hipótesis que me han surgido a partir de la parte de la obra de Habermas que he tenido oportunidad de leer. Una de mis conclusiones había sido hasta hace algunos meses que a pesar de las aseveraciones de Habermas de que su proyecto de racionalidad dista bastante de tener un contenido trascendental, su trabajo me parece que no es más que un complemento de la *Paz perpetua* de Kant. Sin embargo, dentro del trabajo aquí presentado no pude establecer esta conclusión dado a la reciente publicación de *La inclusión del otro*, trabajo del autor en el que se incluyen planteamientos referentes a dicho texto de Kant y que no pudo ser manejado de manera sistemática. Asimismo no hubo tiempo de manejar adecuadamente textos como *Facticidad y validez* y *Pensamiento postmetafísico*, entre otros.

La parte de la obra del autor leída es, según mi perspectiva, quizá la más importante dado a que en ella se encuentran sintetizados o, más bien, concretizados los planteamientos centrales de su pensamiento, de los cuales había ya dado algunos antecedentes en sus obras previas a la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

En primer lugar, lo que se presenta a lo largo de este escrito es un recorrido de la modernidad leída por Habermas. Esto forma parte del primer apartado, en el que se trata de rastrear, de la manera más fiel posible, cómo está Habermas interpretando los análisis de la modernidad anteriores a él, de los cuales el más importante es el de Weber y, a partir de este, el de la primera generación de los francfortianos pasando por Lukács.

En segundo lugar se trata de rescatar los planteamientos centrales del proyecto habermasiano de la racionalidad, que nos indican cómo está formada su propuesta de reconciliación con la modernidad. Con esto se pretende entender cómo es que está armado, grosso modo, el *proyecto general de racionalidad* expuesto por el autor.

En el tercer apartado se intenta demostrar la lógica de los planteamientos habermasianos al interior de sus argumentaciones y se pretende dar una visión de cómo se podrían interpretar algunos fenómenos sacados tanto de la realidad concreta como de la imaginativa, siguiendo los planteamientos de nuestro autor. Para esto partí de tres ejemplos básicamente. El primero, de los planteamientos antropológicos de Lévi-Strauss incluidos en su argumentación de la *Eficacia simbólica*; el segundo, de una

interpretación de la caza de brujas en la Edad Media hecha tanto desde el ámbito antropológico por Marvin Harris como desde el histórico, por Norman Cohn; y el tercero, de un fragmento de la obra literaria del Marqués de Sade.

Finalmente, en el cuarto apartado se muestran las críticas que mi modo de ver han sido las más importantes dirigidas a la modernidad y una de ellas también al modelo habermasiano, estas son la de los neoconservadores norteamericanos y la de los postestructuralistas franceses.

También se presenta un apartado de conclusiones en el que se hacen algunos apuntes en torno a una comparación entre los diferentes modelos, el de Habermas y los de sus críticos, y se evalúa la pertinencia de ellos como parte del análisis de la realidad social.

III

El rompimiento de la modernidad con la tradición, que es el punto medular del proyecto de racionalidad impulsado por la Ilustración, ha sido analizado por un sinnúmero de autores desde diferentes puntos de vista: desde la desacralización y secularización estética del arte hasta el desarrollo de los sistemas económicos, la cultura de masas, la burocratización, etc. Pero uno de los análisis más interesantes es el weberiano, el cual parte del *desencantamiento del mundo* para dar interpretaciones de corte ético ,y por tanto ideológico, al desarrollo de los sistemas económicos modernos. Este análisis clásico de la modernidad ha sido retomado por varias generaciones de autores, de las cuales una de las más importantes en el campo de la sociología es la llamada Escuela de Francfort, cuyas aportaciones e innovaciones dentro del marxismo occidental han formado también líneas específicas de pensamiento, éstas de corte estrictamente crítico.

En los diferentes tratamientos de la modernidad y las posteriores críticas a él hay algo que podemos encontrar de común a pesar de las diferencias en las propuestas: un reduccionismo de la cultura de la modernidad a lógica *instrumental*, basada en la relación medios-fines.

Sin embargo, uno de los únicos aventureros a negar esto es Habermas, aunque muy cercano a sus planteamientos está Otto-Apel, pues plantea no un olvido de la modernidad y su base la razón, sino una recuperación de ambas a partir de un juego de argumentaciones y contrargumentaciones racionales que lleven a los individuos no sólo a compartir el mundo, sino a entenderse dentro de él. Éste es un punto muy interesante pero que no será tratado en este trabajo: ¿Cómo es que Habermas ha formado una

alternativa "optimista" de la modernidad cuando la corriente teórica de la que parte, la Escuela de Francfort tiene una perspectiva si no totalmente al menos en muy buena parte contraria?

En términos generales lo que tenemos es que mientras que por un lado se ha dado una vía de crítica "negativa" respecto del proyecto de la modernidad, en la cual se pretende olvidar a la razón por sus consecuencias nefastas, por el otro tenemos una crítica "positiva", en la que se parte de que la crítica negativa no se ha dado cuenta de que el objeto de su crítica no es un resultado del fenómeno total al que se critica, sino tan sólo un aspecto de él, el cual no es más que una patología; mientras que los neoconservadores han optado por un regreso al tradicionalismo como forma de estabilizar y darle la lógica que se ha perdido a la sociedad y los postestructuralistas han pretendido relativizar la racionalización del mundo que data de la Ilustración y aceptar una pluralidad de lenguajes y formas de vida, Habermas propone aprender de los errores de la modernidad para reformar el proyecto racional de occidente.

CAPITULO I

SOBRE LA RACIONALIDAD

> *Pues si Dios creo verdad y naturaleza, es el hombre quien gracias al conocimiento de las verdades habrá de reinar en la era técnica sobre una naturaleza privada de fines y de formas propias que habrá de plegarse a los fines del hombre, y tomar su rostro.*
>
> Ferdinand Alquié

En este primer capítulo abordaré, de manera general, las perspectivas de la racionalidad previas al proyecto habermasiano de la acción comunicativa. Aquellas que el propio Habermas enuncia como importantes de tomar en cuenta para un análisis pertinente de la racionalidad del mundo moderno. Así, trataré, siguiendo los planteamientos del autor alemán en interés, la manera en que el tema de la racionalidad es desarrollado, primero, por la filosofía de la historia, concretamente ubicada en el pensamiento de Condorcet; segundo, por Max Weber, y, tercero, por la primer escuela de Frankfort, específicamente en la obra de Max Horkheimer, aunque apoyado, para el análisis de este último, en la perspectiva de la cosificación de Lukács.

1. ANTECEDENTES DE LA RACIONALIDAD

¿Por qué la racionalidad?

Habermas pone un interés específico en el concepto de racionalidad, pues éste es central para entender y explicar a la modernidad y, por tanto, es de importancia sociológica. Para el autor alemán:

> "La sociología se convierte *par excellence* en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos"[1].

Sin embargo, es obvio que el interés en el tema de la razón no es exclusivo de esta ciencia, sino que es anterior a ella, ya que

> "El tema fundamental de la filosofía es la razón. La filosofía se viene esforzando desde sus orígenes por explicar el mundo en su conjunto, la unidad en la diversidad de los fenómenos, con principios que hay que buscar en la razón y no en la comunicación con una diversidad situada allende el mundo"[2].

---

[1] Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa*. Tomo I. Buenos Aires, Taurus,1998, p. 19.
[2] *Ibidem*, p. 15.

Con esto podemos ver que ya la filosofía moderna, como un gran sistema de saber, se ocupaba de las explicaciones del mundo moderno divorsiándose de las perspectivas teológicas. En términos de Touraine:

> "Es imposible llamar moderna a una sociedad que busca ante todo organizarse y obrar de conformidad con una revelación divina o con una esencia nacional (...) La idea de modernidad reemplaza, en el centro de la sociedad, a Dios por la ciencia (...) De manera que el Occidente vivió y concibió la modernidad como una revolución. La razón no conoce ninguna adquisición, por el contrario, hace tabla raza de las creencias y formas de organización sociales y políticas que no descansen en una demostración de tipo científico"[3].

Con esto parece claro que la noción de modernidad no puede ser separada de una cierta perspectiva de la racionalización, ya que, en términos generales, puede ser definida a partir de que la forma de conocer el mundo, o aún más, de aprehenderlo, está basada en la razón humana rompiendo con los órdenes sagrados tradicionales de explicación del mismo.

Al ser la razón el punto medular a partir del cual se puede explicar la modernidad, cuyo génesis y lógica es de interés para la explicación sociológica, Habermas plantea una inconsistencia compartida en los planteamientos de la racionalización de Marx, Weber y Horkheimer y Adorno, para, a partir de este rastreo, plantear una interpretación de racionalidad que, aunada a la teoría de la argumentación, apunte a la comprensión de por qué no se ha logrado completar el proyecto de la modernidad.

Dicha inconsistencia que Habermas encuentra, a nivel interpretativo, en los autores mencionados, está en el hecho de que, por un lado, tienen una noción estrecha de racionalidad reduciéndola a la instrumentalidad y, por otro lado, tienen una noción más amplia a partir de la cual, dice Habermas "enjuician el puesto y alcance relativos de los procesos de racionalización que empíricamente describen"[4]. De esta manera, para nuestro autor los teóricos que critica ponen en un mismo nivel a la racionalización: el marxismo lo hace al nivel de las fuerzas productivas, la teoría weberiana al de la acción racional y la teoría crítica al de la acción instrumental.

2. RECONSTRUCCIÓN Y CRÍTICA DE LA RACIONALIDAD DE LA FILOSOFÍA DE LA HISTORIA. CONDORCET Y EL PENSAMIENTO DE LA ILUSTRACIÓN

[3] Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad*. Buenos Aires. FCE, 1998, pp. 17-19.
[4] Habermas, *Op. Cit.* tomo I, p. 195.

Como ya se mencionó, es importante tener en cuenta el concepto de modernidad para la explicación habermasiana de la racionalización, pues a partir de su noción de sociología le interesa explicar cómo se ha desarrollado este concepto en occidente, el cual surge como una forma de conocimiento en contra de la de los órdenes sagrados tradicionales. Así, Touraine afirma que:

> "Esa resistencia fue bastante fuerte y duradera para que, sobre todo en Francia, donde la monarquía absoluta se consideraba de derecho divino, la gran tarea de la filosofía de la Ilustración, desde Bayle, fuera la lucha contra la religión o mejor dicho contra las Iglesias en nombre de la religión natural o a veces del escepticismo y hasta de un teísmo militante. Cassirer recuerda con razón que esta posición es sobre todo francesa y que la *Aufklärung* de Alemania o el *Enlightenment* de Inglaterra se entendieron mejor con la religión; pero en todas partes la nueva filosofía rechaza la autoridad de la tradición y sólo confía en la razón. Este pensamiento crítico y esta confianza en la ciencia continúa siendo la fuerza principal de una concepción de la modernidad que relaciona la idea de progreso con la de tolerancia, especialmente en el pensamiento de Condorcet"[5].

Al parecer en la figura de Condorcet están sintetizados los planteamientos básicos de la Ilustración con relación directa al concepto de racionalización. Esto es claro en los planteamientos no sólo de Touraine, para quien "Condorcet contaba con los progresos del espíritu humano para asegurar la felicidad de todos"[6], sino para el propio Habermas, quien considera que es a partir del pensamiento de la Ilustración, sintetizado en Condorcet, donde se gesta una concepción de la racionalización que afectaría a la sociología, pues "ésta se encuentra con el tema de la racionalización ya elaborado: había sido articulado en el siglo XVIII por la filosofía de la historia y recogido transformado en el siglo XIX por las teorías evolucionistas de la sociedad"[7]; y es a partir de la crisis de esto que para Habermas surgieron los planteamientos weberianos en torno al tema.

Dado lo anterior, los planteamientos generales de la Ilustración, contenidos en la perspectiva de Condorcet, los reduce Habermas a cuatro puntos que argumenta fueron presuposiciones problemáticas que "impulsarían a una transformación de la interpretación que la filosofía de la historia había hecho de la modernidad"[8].

- El primer punto en la concepción de la racionalización de Condorcet es que asociaba a la perfección con el progreso científico y le daba un gran crédito a aprendizaje como un mecanismo de la inteligencia que llevaría al hombre a dicha perfección.

---

[5] Touraine, *Op. Cit.*, p. 38.
[6] *Ibidem*, p. 65.
[7] Habermas, *Op. Cit.* tomo I, p. 200.
[8] *Ibidem*, p. 204.

- El segundo punto es el hecho de que las ideas religiosas, políticas y morales tradicionales fueron desechadas a partir del desarrollo de las ciencias de la naturaleza, ya que a finales del siglo se pensaba que "Frente al poder de esa tradición, a las ciencias les compete una función ilustradora"[9].
- El tercer punto se refiere a que gracias al progreso científico el hombre se desliga del poder de la iglesia y el Estado, pues al ser un hombre *ilustrado,* tiene la capacidad de llegar a un perfeccionamiento moral.
- El cuarto punto habla de algo así como una traducción del progreso científico no sólo al ámbito de la moralidad, sino a las formas de convivencia civilizada", pues para Habermas:

> "El progreso de la civilización lo ve Condorcet, lo mismo que Kant, en la línea de una república que garantice las libertades civiles, de una organización internacional que asegure la paz perpetua, de una sociedad que acelere el crecimiento económico y el progreso técnico y acabe con las desigualdades sociales, o al menos las compense"[10].

Lo importante respecto a estos puntos, y que estaría formando parte de la crítica habermasiana, es que a partir de otros cuatro se dio una transformación en la interpretación de la modernidad. Estos puntos son los siguientes.

- El primero está dividido en dos. Por un lado tenemos que está presente la idea evolutiva de la ciencia, cuando en realidad para Habermas se trataría más bien de la construcción del mundo a partir de paradigmas (parece que el autor lo menciona en un sentido kuhniano). Por otro lado, menciona que Condorcet trata de hacer una sustitución mecánica de la religión por la ciencia en el sentido de que los problemas religiosos podrían ser resueltos de manera racional
- El segundo punto estriba en el etnocentrismo de Condorcet, ya que su pretensión universalista de la racionalidad humana lo llevo a concebir las leyes de la civilización occidental como inherentes al "espíritu humano general".
- En el tercer punto habla Habermas de que Condorcet pretendía la liberación del hombre de toda autoridad o dogmatismo irracional al asociar el progreso científico a los aspectos práctico-morales de la emancipación.

---

[9] *Ibídem*, p. 201.
[10] *Ibídem*, p. 203.

- Finalmente en el cuarto punto, el cual está íntimamente ligado a los anteriores, Habermas comenta que Condorcet tiene una mirada evolucionista y acumulativa de perfección, ya que considera que se hace necesario un conocimiento teórico más perfecto para enlazar los progresos de la civilización al espíritu humano. Ante esto, Habermas argumenta su crítica a Condorcet diciendo:

> "Pero Condorcet no investiga los mecanismos de aprendizaje ni las condiciones bajo las que se producen mecanismos de aprendizaje, ni explica cómo los conocimientos se traducen en progreso técnico, en crecimiento económico y en organización racional de la sociedad; ni toma en consideración la posibilidad de que los conocimientos se tornen empíricamente eficaces por la vía de *efectos laterales no buscados*. Cuenta con una eficacia automática del espíritu, es decir, con que la inteligencia humana tiende de suyo a una acumulación de saber y con que a través de la difusión de ese saber causa per se progresos en la civilización"[11].

Con estas críticas parece que Habermas no está de acuerdo con la perspectiva idealista de Condorcet, en la cual se tiene una gran esperanza en que la civilización humana, que se ubica en la cultura occidental europea, será cada vez más perfecta gracias a los avances en la racionalidad científica que tiene la capacidad de liberar al hombre de los dogmas, las creencias y todo tipo de atadura que no esté basada en la razón.

Cabe señalar que esta crítica a la reducción científica del mundo no es nueva, ya había sido ubicada anteriormente por Weber y retomada por autores que van desde la primer escuela de Francfort y Foucault hasta Habermas, Giddens y otros. Y parece que dicha crítica es importante para Habermas, ya que la suya va en el sentido de que el progreso de la humanidad no se logra de manera mecánica por la acumulación científica de teorías que luego se trasladan a los ámbitos sociales; más bien, para Habermas se trataría de llegar a un conocimiento del "avance humano" mirando hacia la forma en que se produce y difunde el conocimiento, por un lado, y, por el otro, hacia los efectos causados por él, sean predeterminados o no.

Entonces, la crítica a la concepción evolucionista de la Ilustración, de la cual, según Habermas, se desprende el pensamiento weberiano en torno a la racionalización, la caracteriza muy bien McCarthy con las siguientes palabras:

> "Max Weber consideraba que el proceso de racionalización social es como una hegemonía en aumento de la *Zweckrationalität*, de la técnica y el cálculo, de la organización y la administración. El triunfo de la Razón trajo consigo no un Reino de Libertad, sino el dominio de las fuerzas económicas impersonales y las administraciones burocráticamente organizadas; no un Reino de Dios sobre la

[11] *Ibidem*, p.206.

> Tierra, sino una <jaula de hierro> en la que de ahora en adelante estamos condenados a vivir"[12].

Ahora bien, tras haber caracterizado el pensamiento de la Ilustración, concentrado en Condorcet, a partir de cuatro puntos, Habermas caracteriza el pensamiento del siglo XIX con otros cuatro planteamientos y relaciona la aparición del pensamiento weberiano y su tratamiento sociológico de la temática de la racionalización con las críticas existentes a las teorías decimonónicas de la evolución.

En el siglo XIX los progresos de la civilización son tomados ya no como un proceso teórico acumulativo, sino, en términos darwinistas, como evolución de sistemas orgánicos y, por tanto, como evolución natural de las especies. Sin embargo, a pesar del cambio a) no se criticaba o cuestionaba ni el racionalismo ni las pretensiones de universalidad del pensamiento de la Ilustración; b) aún no se percataban de los peligros del evolucionismo; c) caían en el mismo error de la filosofía de la historia al establecer una relación de los pasos evolutivos con algunos juicios valorativos morales. Pero si bien cayeron en estos errores, sí hubo novedades, pues dieron una orientación sociológica basada en buena medida en la biología y con esto se desligaron de las concepciones idealistas basadas en las leyes de la historia propuestas por la Ilustración.

Finalmente, la problemática de la racionalización propuesta por Weber surge dentro de ciertos presupuestos que la teoría evolucionista comparte con la filosofía de la historia, los cuales se pueden sintetizar en: determinismo en la evolución, naturalismo ético y racionalismo y universalismo de la teoría de la evolución.

3. EL PROBLEMA DE LA RACIONALIDAD EN MAX WEBER

Como lo muestra la mayoría de los escritos filosóficos de todas las épocas, ha habido un constante tratamiento epistemológico de lo universal y lo particular. Siendo esto así, lo que a Habermas le interesa acerca de Weber es determinar si para éste el racionalismo es sólo un rasgo característico de la cultura occidental o un fenómeno universal.

Para esto, y en torno a la pregunta weberiana de por qué fuera de Europa no se dio la racionalidad propia de occidente, Habermas enumera una serie de fenómenos que para Weber son característicos de las aportaciones del racionalismo occidental. La lista puede puntualizarse de la siguiente manera: desarrollo de las matemáticas, especialización científica, arte destinado al mercado, construcción de grandes

---

[12] McCarthy, Thomas. "Reflexiones sobre la racionalización en *La teoría de la acción comunicativa*," en Bernstein, R., Giddens, A., Wellmer, A. y otros. *Habermas y la modernidad*. México, ed. 1997, p.277.

monumentos, teoría del derecho con sus respectivos funcionarios y su base positiva, desarrollo de empresas que a través del conocimiento científico buscan la eficacia de la producción con fines de lucro y una economía ética como parte de la vida[13].

La importancia del tratamiento que hace Habermas acerca del concepto de racionalidad de Weber estriba en determinar cómo a pesar de las diferentes concepciones que éste pueda adoptar en torno al concepto, se puede analizar un modelo estructural del mismo para occidente, aunque con sus debidas fragmentaciones, las cuales Habermas hace basándose en el esquema parsoniano de sociedad, cultura y personalidad[14]. Esto es explicado, asimismo, por Yolanda Ruano de la Fuente, quien a partir de la lista de los fenómenos característicos de occidente antes mencionada, dice:

> "A propósito de la pregunta por la especificidad del racionalismo occidental, Weber elabora en la *Vorbemerkung*, como ya vimos, una extensa lista desordenada de manifestaciones, frutos o rendimientos originales de ese racionalismo que abarca todos los ámbitos de la actividad humana (científica, artística, económica, política...). Aunque esta enumeración sirva, en parte, al fin inmediato de subrayar la multiplicidad de posibles procesos de racionalización en las distintas esferas de acción, con la consiguiente renuncia a la idea de un proceso de racionalización único y simple en todas ellas, esto no impide rastrear ciertas similitudes estructurales y llegar a calificar el proceso de racionalización occidental como un proceso global de formalización de la razón (...) de la mano de Habermas (...) se intenta sistematizar esa compleja teoría de la racionalización weberiana, distinguiendo tres ámbitos que constituyen la realidad toda y en los que el proceso de racionalización deja su peculiar impronta: el ámbito cultural, social y subjetivo-vital"[15].

Así, dentro del ámbito de la sociedad se encuentra, por un lado, el nacimiento de la empresa capitalista, que basada en el conocimiento científico y separada de la hacienda doméstica, orienta la acción eficiente de la fuerza de trabajo hacia el mercado. Por otro lado, está el aparato racional del Estado moderno, el cual, organizado burocráticamente, tiene un sistema de control centralizado y contiene una base militar para el empleo legítimo de la fuerza. Respecto a esta primer esfera, Habermas dice:

> "Lo mismo que Marx, Max Weber entiende la *modernización de la sociedad* como el proceso por el que emergen la empresa capitalista y el Estado moderno"[16]

y según Habermas, Weber encuentra tres puntos principales para la explicación del racionalismo occidental. Estos puntos son: a) el medio organizativo, b) el cual está

---

[13] Habermas, *Op. Cit.*, tomo I, pp. 213-214.
[14] *Ibidem*, p. 214.
[15] De la Fuente Ruano, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica*. Madrid, TROTTA 1996, pp. 123-124.
[16] Habermas, *Op. Cit.* tomo I, p. 214.

constituido en un derecho formal, c) que a su vez está basado en un principio de positivización.

Si bien para Weber el desarrollo y la escisión de la racionalidad es la expresión de la cultura occidental, se debe tener en cuenta que aquella parte de un proceso de desencantamiento del mundo, pues

> "el proceso de desencantamiento desencadena -como vimos- un proceso de diferenciación de la racionalidad en 'racionalidad' científica, normativa, estético-expresiva; todas ellas con una interna legalidad propia, y todas ellas, a su vez, impotentes ante las preguntas totalizantes sobre la estructura ordenadora de sentido de los acontecimientos mundanos"[17].

Siendo esto así,

> "La comprensión científica del mundo acuñada por las ciencias es, en efecto, el punto de referencia de ese proceso histórico-universal de desencantamiento que <acaba en una aristocracia afraternal de la posesión racional de cultura>"[18].

En cuanto al ámbito cultural, la expresión de la racionalización está tanto en la ciencia moderna y la técnica como en el arte autónomo y en una ética de vida cuyos orígenes están en lo religioso.

Finalmente, en el tercer ámbito, referente al sistema parsoniano de la personalidad, según Habermas encuentra Weber el nacimiento del capitalismo, pues a partir de una cita de Weber que dice:

> "pues el racionalismo económico depende en su origen tanto de la técnica y el derecho racionales como de la capacidad y aptitud de los hombres para determinados tipos de conducta práctica racional"[19]

la autora de *Racionalidad y conciencia trágica* argumenta:

> "Estas palabras evidencian algo ya enunciado y central para entender correctamente el sentido de *La ética protestante*, a saber, que el tránsito a la modernidad, lejos de ser un movimiento gradual y continuo, exige transformaciones de estructuras de conciencia tradicionales. La explicación de la institucionalización de la acción racional conforme a fines en la esfera económica, como pieza básica de modernización, requiere contar con la aparición de un nuevo *ethos* económico, en cuanto elemento constitutivo del *nuevo estilo de vida moderno*, en el que queda moralmente reforzada la orientación racional conforme a fines en el ámbito de la actividad profesional"[20].

Si bien hasta aquí se ha dado una caracterización estructural de lo que es la racionalidad occidental para Weber analizada por Habermas, no se ha dado una conceptualización adecuada del concepto. Esta conceptualización de entrada es difícil,

---

[17] De la Fuente Ruano, *Op. Cit.* p. 121.
[18] Habermas, *Op. Cit.* tomo I, p. 217.
[19] Cita de Weber de *Ensayos sobre sociología de la Religión*. Madrid, Taurus, 1983-1988. vol. I, p. 19, hecha por De la Fuente, Ruano Yolanda, *Op. Cit.*, p. 176.
[20] *Ibidem*, p. 176.

pues el concepto no es estático y el mismo Weber, así como más tarde Habermas, lo utilizó para referirse a fenómenos diferentes aunque no desligados. Así, Weber habla de racionalidad tanto para referirse a una apropiación sistemática del mundo a partir de conceptos, como a la búsqueda de ciertos fines a partir de un cálculo metódico de los medios más apropiados. Con esto, las distintas concepciones que Weber pueda tomar del concepto de racionalidad están situadas en "en el plano de las estructuras de conciencia; en términos de Parsons: en el plano de la personalidad y en el plano de la cultura"[21]. De esta manera, la caracterización de la racionalización en Weber tiene dos dominios sobre la realidad: uno práctico y el otro teórico. Pero el que a Habermas más le interesa es el práctico puesto a que es la base de la acción racional con arreglo a fines característico de la racionalidad instrumental; idea básica de la concepción weberiana sobre la modernidad, pues en términos de Yolanda Ruano de la Fuente:

> "la idea-guía interpretativa con la que Weber opera es, ciertamente, su propia idea del desarrollo progresivo de una racionalidad conforme a fines dominadora del mundo en todas las esferas de la vida"[22].

Pero a pesar de que la racionalidad práctica, en su modalidad con arreglo a fines es la idea-guía de Weber, lo importante es que está también compuesta, según Habermas, por una racionalidad electiva de los fines de acuerdo a cierto tipo de valores y determinadas condiciones del entorno.

Con esto tenemos que "la conexión de la acción racional con arreglo a fines y la acción racional con arreglo a valores produce un tipo de acción que cumple con todas las condiciones de la racionalidad práctica"[23]. Pero para entender esto debe quedar claro que Weber entiende por el primer tipo de acción tanto la eficacia de los mejores medios para llegar a ciertos fines como los fines pertinentes a lograr de acuerdo no sólo a los medios sino a las condiciones del contexto. Mientras tanto, por el segundo tipo de acción entiende la capacidad de ciertos patrones valorativos para afectar o encausar ciertas preferencias de acción. Este tipo de acción parte de la racionalidad normativa.

Respecto a esto, Yolanda Ruanda de la Fuente dice que para caracterizar a la racionalidad práctica

> "debe hablarse de racionalidad de la acción con arreglo a fines, desde un punto de vista técnico, bajo el aspecto de la utilización calculada de medios para fines dados, y desde un punto de vista electivo, bajo el aspecto de la 'racionalidad' de la

[21] Habermas, *Op. Cit.*, tomo I, p. 240.
[22] De la Fuente Ruano, Yolanda, *Op. Cit.*, p.32.
[23] Habermas, *Op. Cit.*, tomo I, p. 233.

elección de los posibles fines, supuestos los medios, valores y condiciones de contorno"[24].

Siguiendo con la racionalidad, tenemos que existe un posible punto de vista culturalista, a partir del cual se podría hacer una especie de relativización del concepto aceptando un criterio según el cual toda acción racional podría ser al mismo tiempo juzgada como irracional. Sin embargo para Habermas aunque Weber trata de adoptar este criterio no puede pues la forma de relativizar la racionalidad de las acciones tendría que partir de *un mismo nivel*:

> "Una posición culturalista tiene que exigir que para cada *forma* de racionalidad (y para las correspondientes formas de acrecentar la racionalidad) pueda señalarse, *en el mismo plano*, a lo menos un punto de vista abstracto bajo el que esta forma pueda ser a la vez descrita como <irracional>. Esto es precisamente lo que Weber parece querer afirmar para los conceptos de racionalidad por los que hemos ido discurriendo. Pero no le es posible mantener esta afirmación"[25].

Y precisamente Habermas hace este comentario sobre Weber porque es muy difícil localizar el punto de choque entre lo que sería la concepción racional y la irracional de una acción dentro de un mismo plano.

Esto parece más claro si nos situamos en cierta perspectiva de tipo estructural[26] según la cual existen una serie de valores compartidos dentro de los grupos sociales que los hacen aprehender el mundo de cierta manera, lo cual para Foucault es parte de una episteme. Con esto tendríamos que si bien podríamos ubicar la crítica a una acción como irracional por parte de un grupo, esta crítica no estaría ubicada en *el mismo plano* del grupo para el cual la acción es racional.

Así, a mi parecer, es decir desde una interpretación personal, los grupos "jueces" de las acciones estarían ubicados en planos diferentes por dos razones. La primera porque al ser hecha la crítica, siguiendo el ejemplo que Habermas retoma de Weber, por parte de la comprensión moderna del mundo hacia el método de la ascesis mortificativa o de la ascesis mágica, se estaría haciendo desde valores culturales epistémicos diferentes; a partir de espacio y tiempo también diferentes y, con esto, de planos diferentes.

La razón de las perspectivas que están en planos diferentes a pesar de ubicarse en un mismo tiempo estriba en el hecho de que existen diferentes grupos sociales con sus respectivas estructuras, valores culturales y prácticas cotidianas: elementos que al

---

[24] De la Fuente Ruano, Yolanda, *Op. Cit.*, p. 78.
[25] Habermas, *Op. Cit.*, tomo I, p. 244.

interior del grupo, es decir de manera endógena, generan cierta estabilidad a partir de que son compartidos por los individuos. Pero son elementos que al exterior de los grupos, es decir de manera exógena, hacen que haya un choque, un conflicto a partir de cierta *incompatibilidad discursiva*. Esto porque los grupos al tener dentro de ellos cierta aprehensión del mundo generan un cierto discurso a partir del cual surge de determinada manera la práctica social. Así, este discurso será opuesto al de otros grupos minoritarios o al discurso mayoritario dominante.

Es precisamente en este punto donde está la pertinencia de la propuesta habermasiana de la racionalidad comunicativa, ya que a partir de esa incompatibilidad discursiva, como la he denominado, y el conflicto emergente de ella, la preocupación del autor alemán está en el sentido de optar por la existencia de un canal o vínculo comunicativo dialógico a partir del cual los diferentes grupos sociales puedan comunicarse acerca de ciertas cosas del mundo, aunque sin diluir la relatividad cultural ni la lógica dialéctica que rige a la sociedad, sino simplemente sirviendo como un medio a partir del cual, de manera argumentativa, se pueda dialogar. Pero este punto lo dejo para después porque es el tema central del segundo capítulo.

Por ahora simplemente deseo dejar claro el sentido en que la segunda razón que ubico en la relativización de la racionalidad de la acción está propuesta por Habermas, ya que él dice:

> "Cuando estamos en un ámbito susceptible de ser racionalizado en el sentido que aquí nos ocupa, los progresos tienen como criterio de medida el éxito en el control de los procesos de la naturaleza y de la sociedad con que nos topamos como algo perteneciente al mundo objetivo, y ese criterio es invariable respecto a la cultura"[27].

En cuanto al tratamiento habermasiano de la racionalidad weberiana hay mucho más. Sin embargo para los fines de este análisis se ha dicho lo necesario al respecto para poder explicar en el siguiente capítulo los términos en que el propio autor utiliza el concepto de racionalidad y lo lleva hacia la comunicación pasando por la teoría de la argumentación para proponer un momento histórico, dentro de una línea de evolución de la comunicación, en el que los individuos estarán regidos por la racionalidad comunicativa, fenómeno con el cual se completará el proyecto de la modernidad.

---

[26] Aunque es importante señalar que sólo acudo a esta perspectiva estructuralista para aclarar la situación, pues Habermas no es estructuralista.

[27] *Ibidem* p. 245.

4. *LA TEORÍA CRÍTICA: SU PERSPECTIVA DE LA RACIONALIDAD Y LA CRÍTICA A LA COSIFICACIÓN*

A) La Escuela de Francfort

La escuela de Francfort, instaurada en la República de Weimar y trasladada a los Estados Unidos, representa una de las escuelas de pensamiento crítico más importantes del siglo. Esto se debe sobre todo a su innovación en el tratamiento del marxismo y la crítica a la sociedad industrial de masas.

Touraine respecto a esta escuela de pensamiento dice:

> "Al no reconocer ningún actor histórico, ni el proletariado ni, como quería Lukács, el partido, inician una crítica total de la sociedad moderna y sobre todo de su cultura"[28].

De esta manera, lo que es de interés para la escuela de Francfort es hacer una crítica de la sociedad contemporánea y una crítica de la modernidad. Para esto, parte de dos puntos. Por un lado, frente al reduccionismo economicista a que estaba siendo sometida la teoría marxista y al uso que se hizo de ella en términos estrictamente políticos en Europa durante el primer cuarto del siglo, los teóricos críticos hicieron una reconstrucción de esta teoría y no sólo una revisión de sus propuestas, sino, y sobre todo, un tratamiento de sus bases filosóficas. Por otro lado, dado a que "A Max Weber le preocupaban las consecuencias de la secularización, pero él era ante todo un modernista y un liberal"[29] y dado a que es el autor de uno de los análisis más importantes de la modernidad en términos culturales, se tomó la teoría weberiana, sobre todo a partir de la tesis del desencantamiento del mundo, como uno de los puntos de partida para hacer una crítica de la racionalidad occidental, bajo su forma de racionalidad instrumental, como determinación sobre la mayoría de los ámbitos de la vida social. Postura ésta tanto de Weber como de Horkheimer frente a la cual Habermas se muestra renuente, pues en términos de Touraine:

> "Con Horkheimer se liquidan el historicismo y su confianza en la marcha de la humanidad hacia la felicidad y la libertad. Como Horkheimer no quiere renunciar a la esperanza puesta en las luces de la razón, piensa que ellas aún al liberar al individuo, lo destruyen, puesto que lo subordinan al progreso de las técnicas y, por lo tanto, destruyen la subjetividad cuando reina la razón instrumental. Luego Habermas habrá de reprochar a Horkheimer y Adorno haberse encerrado en el pesimismo rediciendo la razón a la instrumentalidad"[30].

---

[28] Touraine. *Op. cit*., p. 152.
[29] *Ibidem*, p. 154.
[30] *Ibidem*, p. 154.

Entonces, el interés de los teóricos de esta escuela de pensamiento estaba sobre todo en los procesos "civilizatorios" inversos presentes de manera universal en occidente. Esto lo expresan muy bien Horkheimer y Adorno, dos de los representantes más significativos de esta corriente de pensamiento, con las siguientes palabras:

> "Lo que nos habíamos propuesto era nada menos que comprender por qué la humanidad, en lugar de entrar en un estado verdaderamente humano, se hunde en un nuevo género de barbarie"[31].

B) Teoría crítica

Ya en el tercer apartado de este primer capítulo se hizo una revisión de los conceptos weberianos. Se estableció que la *racionalidad formal* está formada tanto por la elección de los mejores medios para llegar a un fin dado, como por la elección misma de los fines de acuerdo con las condiciones del contexto, pues

> "Al aspecto de *racionalidad instrumental* y al aspecto de *racionalidad electiva*, tomados conjuntamente, es a lo que Weber llama racionalidad *formal*, por contraposición al enjuiciamiento *material* del sistema de valores que subyace a las preferencias"[32].

Ahora bien, este concepto de racionalidad formal, según Habermas, es utilizado como sinónimo de *acción racional con arreglo a fines* y es equivalente para Horkheimer al concepto de *racionalidad instrumental*. Es aquí donde Habermas encuentra un punto de similitud entre Horkheimer y Weber: en el hecho de que para ambos la racionalidad formal (o instrumental) es la base de la sociedad industrial contemporánea.

Sin embargo, Horkheimer toma en cuenta la tesis weberiana de la pérdida de sentido y la de la pérdida de libertad a partir de la perspectiva de la cosificación de Lukács.

C) El desencantamiento del mundo y la tesis de la pérdida de sentido

La primer tesis parte de la idea weberiana del desencantamiento del mundo. Para Touraine:

> "La modernidad, según Weber, rompe la alianza y la unidad del cielo y de la tierra, lo cual desencanta el mundo y elimina la magia, pero quebranta también las cosmologías racionalistas y, en efecto, pone fin al reinado de la razón objetiva"[33].

---

[31] Horkheimer, Max, Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración*. Madrid, TROTTA, 1994, p. 51.
[32] Habermas. *Op. cit.*, tomo I, p. 231.
[33] Touraine. *Op. cit.*, p. 95.

Parece que lo que a Habermas le importa, como base de los planteamientos centrales de la racionalidad comunicativa planteada por él, es poner énfasis en la fragmentación y relativización de la visión del mundo y del sentido que ésta tenía dentro de los órdenes religiosos tradicionales. Fragmentación surgida a partir de la implantación del proceso de racionalización impulsado sobre todo desde la crítica de la Ilustración dirigida a la teología de la época. Para autor el autor alemán:

> "El trasfondo sobre el que resalta la historia de la conciencia moderna, el trasfondo sobre el que se yergue la formación de la razón instrumental como forma dominante de racionalidad, lo constituyen aquellas imágenes religioso-metafísicas del mundo en las que Weber había leído el proceso desencantamiento (aunque más bien desde el punto de vista de la racionalización ética que de la racionalización teorética)"[34].

Así, dentro de la racionalización de las esferas del mundo que se ha experimentado dentro de la racionalidad se ha dado, según Horkheimer, una subjetivización de la razón. Y ésta va a la par de la dominación de la racionalidad instrumental, que como hemos visto, tanto para Weber como para la primer escuela de Francfort, es la característica de occidente como base de su orientación cultural.

Es con esto que "Horkheimer presenta la razón instrumental como <razón subjetiva> y la contrapone a la <razón objetiva>"[35] y es precisamente aquella razón la que está ligada al reduccionismo de la instrumentalidad y al dominio de la técnica, punto que para Horkheimer representa el contenido cultural de la modernidad. Touraine expresa esto con las siguientes palabras:

> "El agotamiento de la modernidad se transforma pronto en un sentimiento angustioso por la falta de sentido de una acción que ya no acepta como criterios sino los de la racionalidad instrumental. Horkheimer ha denunciado la transformación de la 'razón objetiva' degradada en 'razón subjetiva', es decir, una visión racionalista del mundo convertida en una acción puramente técnica en la cual la racionalidad está puesta al servicio de necesidades, ya sean las necesidades de un dictador, o las de los consumidores, ya que no se encuentran sometidos a la razón y a sus principios de regulación del orden social y del orden natural. Esta angustia determina un giro de perspectiva. Bruscamente, Horkheimer, Adorno, y todos aquellos en quienes ellos influyeron más allá de la escuela de Francfort, llaman a la modernidad 'el eclipse de la razón' "[36].

El resultado entonces de ese proceso de racionalización que se dio con la Ilustración con pretensiones de objetividad a partir del rechazo de la explicación religiosa del mundo nos ha llevado a esa <jaula de hierro> enunciada por Weber en *La*

---

[34] Habermas, *Op. cit.*, tomo I, p. 441.
[35] *Ibidem*, p. 440.
[36] Touraine, *Op. cit.*, p. 94.

ética protestante y el espíritu del capitalismo, en la que el individuo está dominado por el mundo de la técnica.

Dentro de esta primer tesis weberiana del desencantamiento del mundo, Habermas retoma el diagnóstico compartido por Weber y Horkheimer acerca de la diferenciación de las esferas sociales del mundo de la vida y sus respectivas racionalizaciones internas, que al quedar desvinculadas de una sola verdad pierden "toda relación con la práctica comunicativa". Esto también sucede con la ciencia, pues ésta sólo está relacionada de manera práctica con la acción racional con arreglo a fines.

Es, como ya mencioné, esta desvinculación con una sola verdad la que, a partir de la racionalización de las esferas culturales, reemplaza la razón objetiva por razón subjetiva. Este es un proceso que va desde el desencantamiento del mundo hasta la racionalización instrumental de los ámbitos de la vida.

D) Tesis de la pérdida de libertad

Dentro de la tesis de la pérdida de libertad tenemos que, a diferencia de la pérdida de sentido ubicada en la racionalización cultural, está ubicada en la racionalización social.

La pérdida de libertad para Weber, según Habermas, está en términos de teoría de la acción, mientras que para Horkheimer lo está en términos psicoanalíticos.

Para Weber esta pérdida está en el hecho de que la acción racional con arreglo a fines, con excepción de la economía y la administración, no es ya independiente de los valores, sino que

> "(...) las acciones racionales con arreglo a fines quedan gobernadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un individuo que se rige por principios (y que en este sentido actúa de forma racional con arreglo a valores)"[37].

Pero parece que dado a que tanto el ámbito económico como el administrativo deben ser absolutamente pragmáticos y utilitaristas, están, de acuerdo al desarrollo de la burocratización, cada vez más independizados de los principios valorativos derivados de la moralidad. Esto es propio de los planteamientos weberianos acerca de la práctica política, dentro de los cuales está presente la separación entre la acción racional con arreglo a fines y la acción valorativa, pues en términos de Weber

> "La política se hace con la cabeza y no con otras partes del cuerpo o del alma"[38],

lo cual quiere decir que al llevarse a cabo decisiones de tipo político, incluidas la economía y la administración, la moralidad individual de quien tiene la responsabilidad

[37] Habermas, *Op. cit.*, tomo I, p. 447.

del poder ha de quedar marginada aunque las partes involucradas en la decisión estén en desacuerdo, pues de lo contrario el sistema social se podría ver afectado. Weber lo dice de la siguiente manera:

> "Los funcionarios con un alto sentido ético, tales como los que desgraciadamente han ocupado entre nosotros una y otra vez cargos directivos, son precisamente malos políticos, irresponsables en sentido político y por tanto, desde este punto de vista, éticamente detestables"[39].

Entonces, regresando a los otros ámbitos de la vida social, tenemos que la acción racional con arreglo a fines queda cubierta por la acción valorativa. Esto para Weber, pues parece que Horkheimer entiende la pérdida de libertad de manera diferente, ya que mientras aquel lo hace a partir de la dominación de las acciones moralmente orientadas sobre las acciones racionales con arreglo a fines, éste lo hace más bien desde la planificación y la racionalización de las acciones y su creciente independencia de las motivaciones éticas. Proceso que para Horkheimer está ubicado en términos psicoanalíticos, donde

> "(...) el control del comportamiento pasa tendencialmente de la instancia de la conciencia de los individuos socializados a las instancias planificadoras de las organizaciones sociales"[40].

Pero aunque concibe la pérdida de libertad a partir del dominio de la orientación planificadora de las acciones, no por eso las desliga totalmente del ámbito práctico-moral, ya que habla también de una cierta pérdida de la individualidad que se da al moldearse a las exigencias del mantenimiento del sistema[41]. Habermas lo plantea de la siguiente manera:

> "El incremento de las posibilidades de elección individual, que Horkheimer no niega, corren parejas con un <cambio en el carácter de la libertad>, ya que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, cuanto más avanza el proceso de racionalización, más se independizan de los motivos éticamente fundados de sus miembros, haciendo así superfluos los controles internos del comportamiento, que aún guardan relación con la racionalidad práctico-moral"[42].

Menciono que no se puede desligar completamente del ámbito práctico-moral porque tanto Horkheimer como Adorno se interesan por los procesos de adaptación al aparato técnico a los cuales están sometidos los individuos en la sociedad occidental contemporánea. Y pongo énfasis en el tipo de sociedad que les preocupa, la occidental, porque precisamente se ocupan del rompimiento de las orientaciones espirituales

---

[38] Weber, Max. *Escritos políticos II*. México, Folios Ediciones, S. A., 1982, p. 354.
[39] *Ibidem*, p. 328.
[40] Habermas, *Op. Cit.*, tomo I, p. 448.
[41] *Ibidem*, p. 449.

generadoras de identidad que se da a partir de orientaciones de racionalidad instrumental propias de nuestra sociedad y que en la actualidad están siendo cada vez más avasalladoras conforme los procesos de globalización van homogeneizando las diferencias culturales dentro del denominado sistema-mundo.

Aunque es obvio que Horkheimer y Adorno no lo plantean en estos términos, parece que estaban ya vislumbrando ese proceso de desmembramiento de las diferencias culturales a partir de los procesos de racionalización de las acciones y de la orientación técnica de la producción. Esto es claro en la siguiente cita de Habermas, que dice:

> "En las sociedades premodernas <se daba todavía una sima entre cultura y producción. Esta sima dejaba abiertas más salidas que la moderna superorganización, la cual atrofia al individuo convirtiéndolo en el fondo en una mera célula de reacciones funcionales. Las modernas unidades organizativas, lo mismo que la totalidad del trabajo social, son componentes orgánicos del sistema económico-social>"[43].

El Lukács y la teoría de la cosificación

Lo anterior está ligado al concepto de *cosificación* de Lukács porque se ha dado un cambio en la concepción humana del mundo, en la que las relaciones sociales y las vivencias son vistas como cosas y son presentadas no desde su carácter cualitativo, sino siempre cuantitativo a partir de una suma de ellas.

Pero lo importante dentro de los planteamientos de la cosificación es el hecho de que ésta es la lógica a partir de la cual se establecen *objetivamente* las relaciones sociales en la sociedad capitalista. En términos de Habermas:

> "(...) la sociedad capitalista viene definida por una forma específica de objetividad que fija cómo sus miembros conciben categóricamente la naturaleza objetiva, sus relaciones interpersonales y su propia naturaleza subjetiva –esto es, la <objetividad tanto de su vida externa como de su vida interior>-. Dicho en nuestros términos: la forma de objetividad dominante en la sociedad capitalista prejuzga las relaciones con el mundo, la manera como los sujetos dotados de lenguaje y de acción se refieren a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en el mundo subjetivo propio de cada uno"[44].

Para que esto quede más claro es necesario tomar en cuenta que el individuo independientemente de su voluntad nace en un espacio y un tiempo específicos. Así, al nacer internaliza una serie de valores propios de su época y su lugar, así como una serie de expectativas propias de la clase social o el grupo al que pertenece, y es a partir de

[42] *Ibidem*, p. 449.
[43] *Ibidem*, p. 451.
[44] *Idem*, p.453.

estos componentes culturales que establecerá las relaciones sociales a partir de las cuales interactúe en sociedad.

Ahora, de acuerdo con los planteamientos básicos del marxismo:

> "Para vivir hace falta comer, beber, alojarse bajo un techo, vestirse y algunas cosas más. El primer hecho histórico es, por consiguiente, la producción de los medios indispensables para la satisfacción de estas necesidades, es decir, la producción de la vida material misma, y no cabe duda de que es este un hecho histórico, una condición fundamental de toda historia, que lo mismo hoy que hace miles de años, necesita cumplirse todos los días y a todas horas, simplemente para asegurar la vida de los hombres"[45],

y además hay que tener presente que

> "La producción de las ideas y representaciones, de la conciencia, aparece al principio directamente entrelazada con la actividad material y el comercio material de los hombres, como el lenguaje de la vida real. Las representaciones, los pensamientos, el comercio espiritual de los hombres se presentan todavía aquí, como emanación directa de su comportamiento material. Y lo mismo ocurre con la producción espiritual, tal y como se manifiesta en el lenguaje de la política, de las leyes, de la moral, de la religión, de la metafísica, etc., de un pueblo. Los hombres son los productores de sus representaciones, de sus ideas, etc., pero los hombres reales y actuantes, tal y como se hallan condicionados por un determinado desarrollo de sus fuerzas productivas y por el intercambio que a él corresponde, hasta llegar a las formaciones más amplias. La conciencia no puede ser nunca otra cosa que el ser consciente, y el ser de los hombres es su proceso de vida real (...) No es la conciencia la que determina la vida, sino la vida la que determina la conciencia"[46].

Aceptando esto tenemos que dentro del modo de producción capitalista la lógica de las relaciones sociales se da a partir de la asociación capital-trabajo. Aquí los individuos internalizan, en términos generales, que para vivir hay que comer, vestir, etc. y para esto se necesita de dinero, el cual sólo se puede obtener alquilando la fuerza de trabajo, la cual al entrar al proceso de producción se convierte en mercancía al igual que los objetos, o cosas, que son producidas por ella.

Es así que Lukács habla de ese prejuicio de la cosificación que hace que el mundo sea aprehendido como un conjunto de cosas de manera objetiva, siendo que en realidad no es el mundo en sí mismo cosificado, sino que subjetivamente se cosifica.

Entonces para Lukács el contenido objetivo que está presente en el enfrentamiento que el hombre está teniendo con su entorno es la cosificación, en donde

> "(...) la forma mercancía asume un carácter universal convirtiéndose así en la forma de objetividad *simpliciter* de la sociedad capitalista"[47],

---

[45] Marx, Carlos. *La ideología alemana* (resumen). México, Ediciones Quinto Sol, S. A., p. 22.
[46] *Ibidem*, pp. 20, 21.
[47] Habermas, *Op. cit.*, tomo I, p. 454.

y esta forma de objetividad afecta tanto a la vida interna como a la externa, pues el propio Lukács dice:

> "(...) el problema del fetichismo de la mercancía es un problema *específico* de nuestra época, un problema del capitalismo *moderno*. Como es sabido, ya en estadios evolutivos muy primitivos de la sociedad ha habido tráfico mercantil y, con él, relaciones mercantiles objetivas y subjetivas. Pero lo que aquí importa es otra cosa: en qué medida el tráfico mercantil y sus consecuencias estructurales son capaces de influir en la vida *entera* de la sociedad, igual la externa que la interna"[48].

Con esto es que para Habermas la aportación de Lukács es haber conjugado los planteamientos marxistas de la cosificación y los weberianos acerca de la racionalización, respecto al "desgajamiento de la esfera del trabajo social respecto de los contextos del mundo de la vida".

Finalmente, tenemos que Lukács hace una especie de reduccionismo de la orientación cultural de occidente, a nivel universal, a partir del fenómeno de la cosificación. Él dice:

> "Al examinar ese hecho básico estructural (la cosificación) hay que observar ante todo que por obra de él el hombre se enfrenta con su propia actividad, con su propio trabajo, como con algo objetivo, independiente de él, como con algo que lo domina a él mismo por obra de leyes ajenas a lo humano. Y eso ocurre tanto desde el punto de vista objetivo cuanto desde el subjetivo. Ocurre objetivamente en el sentido de que surge un mundo de cosas y relaciones cósicas cristalizado (el mundo de las mercancías y de su movimiento en el mercado), cuyas leyes, aunque paulatinamente van siendo conocidas por los hombres, se les contraponen siempre como poderes invencibles, autónomos en su actuación"[49].

Sin embargo, Habermas parece no aceptar esta especie de reduccionismo. Pero lo toma como una de las consecuencias de los tres tipos de racionalidad que forman su esquema de los complejos de racionalización, que están formados por la racionalidad cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico-estética[50]. Respecto a esto el propio Habermas argumenta:

> "En las sociedades capitalistas el tipo de racionalización se caracteriza, más bien, porque el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental se impone *a costa de* la racionalidad práctica, cosificando los ámbitos comunicativos de la vida. Por consiguiente, tiene sentido preguntarse si la crítica al *carácter incompleto* de esa racionalización que se presenta, en efecto, como cosificación no nos pone ante la conciencia la posibilidad de una *relación de complementación* entre la racionalidad cognitivo-instrumental, de un lado, y la racionalidad práctico-moral y estético-expresiva, de otro, y ello como *criterio inmanente* a un concepto no mutilado de

[48] Lukács, Georg. *Historia y conciencia de clase*. México, Grijalbo, 1969, p., 90.
[49] *Ibidem*, p. 93.
[50] Mc Carthy, *Op. cit.*, p. 281.

> praxis, o como ahora podemos decir: como criterio inmanente al concepto mismo de acción comunicativa"[51].

Es así como Habermas parece no aceptar ni el reduccionismo de la acción racional con arreglo a fines, propia de la teoría weberiana, ni el de la cosificación de Lukács, ni el de la racionalidad instrumental tanto de Horkheimer como de Adorno, como única orientación cultural universal en occidente. Más bien habla de que existen tres tipos básicos de racionalidad surgidas a partir de la relación entre ciertos tipos de mundos con ciertas actitudes básicas respecto a éstos. Pero de esto no hablaré más ahora dado a que es materia del próximo capítulo.

[51] Habermas, *Op. cit.*, tomo I, p. 463.

CAPÍTULO II

RACIONALIDAD Y ACCIÓN COMUNICATIVA

> *... aunque la universal tendencia a la felicidad no determine su voluntad, aunque la salud no entre para él tan necesariamente en los términos de su apreciación, queda, sin embargo, aquí, como en todos los demás casos, una ley, a saber: la de procurar cada cual su propia felicidad, no por inclinación, sino por deber, y sólo entonces tiene su conducta un verdadero valor moral... cuando se trata de valor moral no importan las acciones, que se ven, sino aquellos íntimos principios de las mismas, que no se ven.*
>
> Kant

Este capítulo quisiera iniciarlo partiendo de la perspectiva kantiana del sujeto trascendental, para luego tratar la crítica de Nietzsche a tal perspectiva. Luego abordaré, primero, la explicación que Habermas da acerca de esta crítica y, segundo, la perspectiva habermasiana respecto a la universalización de la acción comunicativa, así como la explicación de lo que es propiamente la racionalidad en la acción comunicativa.

1. LO TRASCENDENTAL: KANT, NIETZSCHE Y HABERMAS

Para Kant sí se puede hablar de una *Verdad*[52] *absoluta* y un *sujeto trascendental*, planteamientos según los cuales el hombre independientemente del espacio y el tiempo se entendería. Esto puesto a que a partir de esa Verdad última el individuo aprehendería de la misma manera la realidad, con lo cual, por ejemplo, establecería las mismas versiones de lo que es el bien y el mal, puesto que estas valoraciones serían entonces universales y ahistóricas.

Pero para Nietzsche esto no es así, pues según su perspectiva el hombre es primordialmente un ser histórico y social determinado por su cultura, pues:

> "(...) *el sentido de toda cultura* consiste cabalmente en sacar del animal rapaz <hombre>, mediante la crianza, un animal manso y civilizado, un *animal doméstico*"[53].

---

[52] Escribo *Verdad* con mayúscula precisamente en el sentido de que es una verdad más que universal trascendental y por tanto nada relativa; una Verdad *última*, que está más allá del tiempo y el espacio.
[53] Nietzsche, Friedrich. *Genealogía de la moral*. México, Alianza Editorial, 1989, p. 48.

Con esto tenemos que la aprehensión del mundo que el individuo ejerce no puede ser desligado del espacio y el tiempo y, con esto, de la cultura, pues es esto lo que moldea al individuo de acuerdo a los valores propios de su sociedad.

Es a partir de esto que Nietzsche critica la perspectiva trascendentalista de la razón diciendo:

> "(...) ver alguna vez las cosas de otro modo, querer verlas de otro modo, es una no pequeña disciplina y preparación del intelecto para su futura <objetividad>, -entendida esta última no como <contemplación desinteresada> (que, como tal, es un no concepto y un contrasentido), sino como la facultad de tener nuestro pro y nuestro contra *sujetos a nuestro dominio* y de poder separarlos y juntarlos: de modo que sepamos utilizar en provecho del conocimiento cabalmente la *diversidad* de las perspectivas y de las interpretaciones nacidas de los afectos. A partir de ahora, señores filósofos, guardémonos mejor, por tanto, de la peligrosa y vieja patraña conceptual que ha creado un <sujeto puro del conocimiento, sujeto ajeno a la voluntad, al dolor, al tiempo>, guardémonos de los tentáculos de conceptos contradictorios, tales como <razón pura>, <espiritualidad absoluta>, <conocimiento en sí> (...) *cuanto mayor sea el número de ojos*, de ojos distintos que sepamos emplear para ver una misma cosa, tanto más completo será nuestro <concepto> de ella, tanto más completa será nuestra <objetividad>. Pero eliminar en absoluto la voluntad de lo afectos, suponiendo que pudiéramos hacerlo: ¿cómo?, ¿es que no significaría eso *castrar* el intelecto?..."[54].

Parece que de esta manera entiende Habermas la crítica de Nietzsche de los actos de conocimiento del ser en sí, pues dice:

> "La crítica de Nietzsche se dirige por igual contra el concepto contemplativo del conocimiento y contra el concepto de la verdad como correspondencia. La teoría pura que, desligada de todas las relaciones prácticas de la vida, concibe las estructuras de la realidad de manera tal que las proposiciones teoréticas son verdaderas si corresponden a un ser en sí, es mera apariencia. Pues los actos de conocimiento están insertos en nexos de sentido que necesariamente se constituyen de antemano en la praxis vital, en el hablar y obrar"[55].

Con esta cita se ve que Habermas pone de relieve también, aparte de la crítica nietzscheana, la propia a la perspectiva que no tomaba en cuenta la relatividad de las prácticas discursivas, pues en términos del propio autor:

> "(...) el sujeto cognoscente no puede, en la consideración de la historia, prescindir del horizonte de su mundo; sólo desde él puede apropiarse un saber que reincide sobre las perspectivas de su obrar y cuyo horizonte configura y amplía"[56].

Y es a partir de aquí que Habermas plantea el sentido que para Nietzsche ha de tomar la ciencia moderna, pues dice que para éste "la ciencia moderna ha roto con esta

---

[54] *Ibidem*, pp. 138-139.
[55] Habermas, Jürgen, "La crítica nabilista del conocimiento en Nietzsche" en *Sobre Nietzsche y otros ensayos*. Mexico, REI, 1996, pp. 37-38.
[56] *Ibidem*, p. 41.

categoría de conocimiento de la esencia"[57]. Finalmente, con otra cita podrá entenderse mejor la crítica de Nietzsche a partir de la cual formula la propia Habermas acerca de la concepción trascendental del conocimiento. Así, Habermas, citando a Schlechta, dice:

> "De las teorías científicas se sigue un saber técnicamente utilizable, pero no un saber normativo ni orientador de la conducta: 'La ciencia averigua el curso de la naturaleza, pero no puede jamás *impartir órdenes* al hombre. Inclinación, amor, placer, dolor, exaltación, creación... nada de esto conoce la ciencia. Lo que el hombre vive y experimenta, tiene él que *interpretarlo* para sí desde alguna parte: y de acuerdo con ello, valorarlo'"[58].

Ahora bien, ante esta posible crítica desde una concepción relativista del conocimiento, parece importante apuntar que en realidad lo que a Habermas le interesa es encontrar y establecer una serie de reglas inherentes a los actos de comunicación, aún siendo éstos ontológicamente distantes. Este es pues el sentido de lo que Habermas plantea como <ciencias reconstructivas>. Estas ciencias son explicadas de la siguiente manera por Thomas McCarthy:

> "Aunque todas las disciplinas que poseen una dimensión hermeneútica investigan este orden de realidad, lo distintivo de las ciencias reconstructivas es que tratan de descubrir su <estructura profunda>. Es decir, mientras que muchas formas de explicación del significado se ocupan primariamente de las relaciones semánticas que pueden extraerse de la <estructura superficial> de una lengua (cultura, forma de vida, etc.), la reconstrucción racional tiene por objeto revelar el sistema de reglas subyacentes a la producción de configuraciones simbólicas provistas de sentido. Su meta no es una paráfrasis o una traducción de un significado originalmente oscuro, sino un conocimiento explícito de reglas y estructuras cuyo dominio subyace a la capacidad que tiene un sujeto de generar expresiones con sentido"[59]

Es en estos términos que me parece comienza a abrirse la discusión acerca de la perspectiva habermasiana de lo universal, ya que si bien por un lado está presente la crítica al modelo trascendental kantiano, no es hecha a partir de una fenomenología relativista tal que no pueda establecerse un nexo entre un sistema estructural inherente a la comunicación humana (que obviamente contenga ciertas reglas en cuanto a la lógica comunicativa independiente del espacio y quizá del tiempo) y las prácticas particulares cotidianas de los diferentes grupos. Por el contrario, parecería que la perspectiva de Habermas está un tanto entre las dos posturas tratando de justificar la importancia de ambas con un estudio histórico de la racionalidad que va desde la "comprensión mítica del mundo" hasta su propuesta emancipadora, un tanto utopista desde mi perspectiva, de

---

[57] *Ibidem.* p. 38.
[58] *Ibidem.* p. 38.
[59] McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas.* Madrid, TECNOS, 1992, p. 320.

los actos comunicativos como elementos de la acción social a partir de la cual puedan dirimirse los conflictos sociales.

2. *EL PROBLEMA DEL ENTENDIMIENTO: TRASCENDENTALISMO O UNIVERSALISMO*

A) Incompatibilidad discursiva.

Partiré ahora de enunciar cierta problemática, *grosso modo*, del entendimiento entre dos grupos. Debe entenderse que entre dos grupos puesto que, en primer lugar, la sociología no se ocupa de cuestiones individuales sino sociales y, con esto, colectivas, y, en segundo lugar, dado a que en la actualidad parece ser muy importante la problemática del multiculturalismo y de los movimientos sociales, no sólo étnicos sino de diversos tipos, a partir de lo que podría muy bien denominarse *incompatibilidad discursiva*. Pero esta última problemática, a mi parecer, se dicotomiza, ya que mientras por un lado se estaría hablando de falta de entendimiento entre partes en conflicto que comparten el mismo *mundo de la vida*, por otro lado se hablaría de falta de entendimiento entre grupos que no comparten el mismo *mundo de la vida*.

En primer lugar tenemos que el hombre al nacer, independientemente de su voluntad, está inmerso dentro de cierto espacio y tiempo e interioriza, aunque no de manera pasiva, una serie de valores y expectativas propios de sociedad. Con esto adquiere, primero, y reproduce, después, la "verdad"[60] de su época, cultura y grupo.

Hasta aquí tenemos que los individuos piensan y actúan sólo a partir de las posibilidades que le ofrece su "verdad". Respecto a esto Foucault afirma:

> "Lo importante, creo, es que la verdad no está fuera del poder (...) La verdad es de este mundo; está producida aquí gracias a múltiples imposiciones. Tiene aquí efectos reglamentados de poder. Cada sociedad tiene su régimen de verdad, su <política general de la verdad>: es decir, los tipos de discurso que ella acoge y hace funcionar como verdaderos; los mecanismos y las instancias que permiten distinguir los enunciados verdaderos o falsos, la manera de sancionar unos y otros; las técnicas y los procedimientos que son valorizados para la obtención de la verdad; el estatuto de aquellos encargados de decir qué es lo que funciona como verdadero"[61].

---

[60] Aquí empleo la palabra "verdad" con minúscula y entrecomillada porque hace alusión al sentido nietzscheano de la palabra, el cual está dirigido a la crítica a Kant. Para Nietzsche es imposible hablar de una Verdad última trascendental, pues al estar los hombres supeditados al espacio, al tiempo y a su cultura, lo cual no puede desligarse de valores particulares, están sometidos a ciertas "verdades" que varían entre espacios y tiempos.

[61] Foucault, Michel. *Microfísica del poder*. Madrid, La Piqueta, 1991, p. 187.

Con esto, y lo expuesto hasta ahora, me parece que podemos hablar de una cierta relatividad cultural, valorativa y, por tanto, discursiva entre los diferentes grupos, lo cual constituiría lo que he denominado *incompatibilidad discursiva*.

Una vez aceptado esto tenemos que, en segundo lugar, si bien cada grupo tiene su discurso propio a partir de su "verdad", los grupos no están aislados, mucho menos en la actualidad, ya que quizá en lugar de hablar de una *cultura nacional dominante* tengamos que hablar de una *cultura internacional globalizante*.

Sin embargo parece que ante esta relación indisoluble entre los grupos hay de por medio un conflicto existente a partir de esa relatividad de las prácticas discursivas. Esto me parece un problema doble, pero que está ligado y difícilmente podría separarse. Este sería, desde la perspectiva habermasiana, la problemática del logro del consenso a partir del cual, de manera racional a partir de la comunicación, se solucionen los conflictos de manera no violenta.

El primer problema, me parece, se desprende del hecho de que dentro del conflicto no hay una estabilidad en cuanto a la lucha, sino que siempre el discurso de una de las partes tiene más poder que la otra y trata de absorberla de manera generalmente violenta (aunque no necesariamente haga uso de la fuerza física).

El segundo problema es la cuestión de cómo llegar al consenso. Este es el problema más general que está presente en la lectura de Habermas.

B) Compatibilidad discursiva

a) Primer problema.

Tenemos pues que la relación entre dos grupos es conflictiva por el hecho de que cada uno actúa a partir de su campo valorativo y cultural, lo cual nos remite a su discurso. Pero dentro del conflicto las partes regularmente no están en igualdad de condiciones, pues siempre el discurso de una tiene más peso por estar más apegado, o ser parte, del discurso dominante a partir del cual se establecen las reglas de la lucha.

En primer lugar tenemos que

> "(...) estamos sometidos a la ley también en el sentido de que la verdad hace ley, produce el discurso verdadero que al menos en parte decide, transmite, lleva adelante él mismo efectos de poder. Después de todo somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a deberes, destinados a efectos de vivir o de morir, en función de los discursos verdaderos que comportan efectos específicos de poder.

> Así pues: nos encontramos con reglas de derecho, mecanismos de poder, efectos de verdadero incluso reglas de poder y poder de los discursos verdaderos"[62].

En segundo lugar tenemos que el problema está en que una de las partes en lucha tiene más poder que la otra porque en el *tribunal de discusión* si bien ambas partes se han de apegar al mismo discurso, hay una de ellas que es total o parcialmente ajena a él. Con esto una de las partes saldrá derrotada no a partir de una discusión argumentativa, sino simplemente a partir de la imposición de una "verdad" y un discurso, produciéndose lo que Lyotard denomina *la différénce*, pues él menciona:

> "Me gustaría llamar *diferencia* el caso en que el querellente se ve despojado de medios de argumentar y se convierte por eso en víctima. Si el destinador, el destinatario y el sentido del testimonio quedan neutralizados, entonces es como si no hubiera habido daño. Un caso de diferencia entre dos partes se produce cuando el 'reglamento' del conflicto que los opone se desarrolla en el idioma de una de las partes, en tanto que la sinrazón que sufre la otra no se significa en ese idioma"[63]

Ante este primer problema de la incompatibilidad discursiva sólo vislumbro como posible solución la existencia de una instancia *mediadora* entre los discursos que en cierto sentido estuviera situada *más allá del bien y el mal* y emitiera una especie de *metadiscurso* a partir del cual la resolución del conflicto no estuviera ni a favor ni en contra de alguna de alguna de las partes. Esta sería una de las actitudes que pueden llamarse racionales, pues Habermas dice:

> "(...) llamamos racional a aquel que en un conflicto normativo actúa con lucidez, es decir, no dejándose llevar por sus pasiones ni entregándose a sus intereses inmediatos, sino esforzándose por juzgar imparcialmente la cuestión desde un punto de vista moral y por resolverla consensualmente. El medio en que puede examinarse hipotéticamente si una norma de acción, esté o no reconocida de hecho, puede justificarse imparcialmente, es el *discurso práctico*, es decir, la forma de argumentación en que se convierten en tema las pretensiones de rectitud normativa"[64].

Es con esta racionalidad que se atendería de manera más objetiva la resolución de los conflictos tomando en cuenta las razones y argumentos de las partes. Al respecto Habermas menciona:

> "Las normas de acción se presentan en su ámbito de validez con la pretensión de expresar, en relación con la materia necesitada de regulación, un *interés común* a todos los afectados y de *merecer* por ello un reconocimiento general; de ahí que las normas válidas, en condiciones que neutralicen cualquier otro motivo que no sea el de la búsqueda cooperativa de la verdad, tienen en principio que poder encontrar también el asentimiento racionalmente motivado de todos los afectados"[65].

---

[62] Foucault, Michel. *Genealogía del racismo*. Madrid, La Piqueta, 1992, p. 35.
[63] Lyotard, Jean-Francois. *La Diferencia*. España, Gedisa, 1988, p. 22.
[64] Habermas. *Op. cit.* 1998, p. 38.
[65] *Ibidem*, p. 38.

En términos muy generales esta primer problemática estaría de cierta manera relacionada con lo que Habermas llama posición <realista>, la cual está referida a una pretensión de intervención en el mundo a partir de la persecución de un propósito. Pero esta persecución no puede ser desligada de un enjuiciamiento crítico a partir de razones argumentativas. Esto Habermas lo menciona de la siguiente manera:

> "Max Black enumera una serie de condiciones que tiene que cumplir una acción para poder reputarse más o menos racional *(reasonable)* y ser accesible a un enjuiciamiento crítico *(dianoetic appraisal)*:
> 1. Sólo las acciones que caigan bajo el control actual o potencial del agente son susceptibles de enjuiciamiento crítico...
> 2. Sólo las acciones dirigidas a la consecución de un determinado propósito pueden ser racionales o no racionales...
> 3. El enjuiciamiento crítico es relativo al agente y a su elección del fin...
> 4. Los juicios sobre razonabilidad o no razonabilidad sólo vienen al caso cuando se dispone de un conocimiento parcial sobre la accesibilidad y eficacia de los medios...
> 5. El enjuiciamiento crítico siempre puede respaldarse con razones"[66].

b) Segundo problema.

Este problema, que parece es el punto importante al que va dirigida la *Teoría de la Acción Comunicativa*, se refiere sobre todo a la cuestión de ¿cómo llegar al consenso?.

Esta podría ser la pregunta que cualquier lector de la obra de Habermas se plantearía a causa de lo expuesto en este capítulo, pues centralmente lo que su proyecto plantea es la capacidad del individuo de llegar a un consenso a partir de actos argumentativos de cierta manera *transubjetiva*. El autor sintetiza al objetivo de su teoría diciendo:

> "Si partimos (...) de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una predecisión a favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea del logos. Este concepto de *racionalidad comunicativa* posee connotaciones que en última instancia se remontan a la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad del contexto en que desarrollan sus vidas"[67].

Ahora bien, a este segundo problema le llama el autor posición <fenomenológica> y es a partir de la cual la posibilidad de compartimiento de un mundo objetivo se hace problemática, ya que el proyecto teórico del autor estaría encaminado a encontrar los presupuestos sobre los cuales los individuos llegan a ciertos

---

[66] *Ibídem*, p. 29.
[67] *Ibídem*, p. 27.

grados de racionalidad en los que se pudiera argumentar más allá de los límites de su subjetividad inmediata y logren entenderse con otros individuos. Respecto a esto Habermas dice:

> "En los contextos de acción comunicativa sólo puede ser considerado capaz de responder de sus actos aquel que sea capaz, como miembro de una comunidad de comunicación, de orientar su acción por pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas"[68].

c) La comunicación dentro del mismo <mundo de la vida>

La racionalidad en este sentido estaría basada en dos tipos de acciones. El primero se refiere al hecho de expresar una serie de emisiones o manifestaciones argumentativas con el propósito de que emisor y receptor se entiendan acerca de algo existente en el mundo que los rodea. Así:

> "La referencia a los hechos y la susceptibilidad de fundamentación de la manifestación posibilitan (...) que los participantes en la comunicación puedan entenderse sobre algo que tiene lugar en el mundo. Para la racionalidad de la manifestación es esencial que el hablante plantee en relación con su enunciado *p* una pretensión de validez susceptible de crítica que pueda ser aceptada o rechazada por el oyente"[69].

El segundo tipo de acción es la <teleológica>, dentro de la cual a partir del entendimiento entre emisor y receptor se puede ejercer cierta influencia en el mundo objetivo, ya que

> "(...) la referencia a los hechos y la susceptibilidad de fundamentación de la regla de acción hacen posible una intervención eficaz en el mundo. Para la racionalidad de la acción es esencial que el actor base su acción en un plan que implique la verdad de *p*, conforme al que poder realizar el fin deseado en las circunstancias dadas. A una afirmación sólo se la puede llamar racional si el hablante cumple las condiciones que son necesarias para la consecución del fin ilocucionario de entenderse sobre algo en el mundo al menos con otro participante en la comunicación; y a una acción teleológica sólo se la puede llamar racional si el actor cumple las condiciones que son necesarias para la realización de su designio de intervenir eficazmente en el mundo"[70]

Entonces tenemos que para poder resolver conflictos y tratar de llegar al consenso es absolutamente necesario que se dé un entendimiento entre las partes, pues para Habermas:

> "El mundo sólo cobra objetividad por el hecho de *ser reconocido y considerado* como uno y el mismo mundo *por* una comunidad de sujetos capaces de lenguaje y de acción"[71].

---

[68] *Idem*, pp. 32-33.
[69] *Idem*, p. 28.
[70] *Idem*, p. 28.
[71] *Idem*, p. 30.

Esto es muy importante, pues la comunicación es tomada por el autor como <acción> social encaminada a la solución de conflictos sin acudir a la coerción. Para esto,

> "El concepto abstracto de mundo es condición necesaria para que los sujetos que actúan comunicativamente puedan entenderse entre sí sobre lo que sucede en el mundo o lo que hay que producir en el mundo. Con esta *práctica comunicativa* se aseguran a la vez del contexto común de sus vidas, del *mundo de la vida* que intersubjetivamente comparten"[72].

Hasta ahora podrían muy bien aceptarse los argumentos del autor respecto a las pretensiones de validez intersubjetivas dentro de un mismo mundo de la vida. Sin embargo esto no anula la problemática de la relatividad discursiva, problema que a muchos nos interesa sobre todo a partir de una serie de conflictos que surgen de ella[73]. Esto puesto a que podría pensarse que con los argumentos hasta ahora expuestos, la pretendida identificación con el mundo objetivo por parte de individuos pertenecientes a diferentes grupos sociales, cargados de subjetividades discursivas particulares, etc. sería si no imposible al menos sí sumamente problemática, pues ¿cómo hacer que el *otro* pueda entender mis razones de manera similar a la mía para poder arreglar nuestros conflictos o cambiar algo en el mundo objetivo sin que uno "amordace" al otro a partir de la violencia física o cualquier otra forma de coerción?

Este tema del entendimiento a partir de diferentes mundos de la vida, aunque es el tema de interés del presente trabajo, será tratado más adelante, pues es el punto a partir del cual se enlaza la intención habermasiana de salvar al proyecto de la modernidad estableciendo una diferencia entre mundos y racionalidades sin reducir a occidente a la racionalidad instrumental y estableciendo una serie de planteamientos propios de las pretenciones de validez que caracterizan a la *pragmática universal.*

C) Algunos niveles de racionalidad

Dentro de la *Teoría de la Acción Comunicativa* se pueden ubicar ciertos niveles de racionalidad. En el primer nivel tenemos la responsabilidad de los individuos pertenecientes a una comunidad de comunicación específica a argumentar de manera intersubjetiva; esto es, a dar razones que sean comprendidas por otros más allá de los límites del horizonte del mundo inmediato que rodea al emisor.

---

[72] *Ibidem*, p. 30.

En el segundo nivel está la posibilidad de que al interior de una comunidad de comunicación se puedan resolver los conflictos existentes a partir del consenso sin tener que acudir a medios coercitivos.

Otro nivel de racionalidad está en la capacidad de justificar una acción dentro de ciertas expectativas de comportamiento, o sea, a partir de un apego a la norma. Pero aquí no sólo se es racional por el hecho de apegarse a la norma, sino por comportarse de acuerdo a lo dicho una vez habiendo convencido a uno, o varios, receptores críticos.

Este último tipo de racionalidad podría pensarse que escapa a las pretensiones de validez intersubjetivas por el hecho de que al referirse a actos de habla basados en normas o en *autopresentaciones expresivas* no pueden "referirse a algo en el mundo objetivo, sino sólo a algo en el mundo social común o a algo en el mundo subjetivo que es en cada caso el propio de cada uno"[74]. Sin embargo, siguiendo los planteamientos del primer nivel de racionalidad mencionado, tenemos que será racional aquel individuo que tenga la capacidad de expresar inclusive una serie de vivencias propias a él de una manera que sean entendidas por individuos ajenos a su comunidad de cultura y comunicación, con lo cual se estaría superando algo que podría muy bien ser denominado *idiosincracia discursiva*[75].

Hasta aquí he abordado la problemática del entendimiento, siguiendo la lógica argumentativa del autor, y de la comunicación sólo hacia el interior de una comunidad de comunicación refiriéndome al problema de la orientación racional de sentido dentro del mismo mundo de la vida.

Todo lo dicho en este pequeño apartado puede sintetizarse y entenderse mejor en el siguiente párrafo escrito por Habermas:

> "Los actores se comportan racionalmente mientras utilicen predicados tales como sabroso, seductivo, chocante, repugnante, etc., de modo que los otros miembros de su mundo de la vida puedan reconocer bajo esas descripciones sus propias reacciones ante situaciones parecidas. Cuando, por el contrario, utilizan estándares de valor de forma tan caprichosa que ya no pueden contar la comprensión dimanante de la comunidad de cultura, se están comportando idiosincráticamente. Entre esas evaluaciones privadas puede haber algunas que tengan un carácter innovador. Mas éstas se distinguen por su autenticidad expresiva, por ejemplo, por la claridad de forma, por la forma estética, de una obra de arte. Las manifestaciones idiosincráticas siguen, por el contrario, patrones rígidos. Su contenido semántico no nos resulta accesible a través de la fuerza del discurso poético o de la

[73] Me parece que respecto a esto podría hablarse de movimientos sociales de tipo étnico en los que lo que se busca es una tolerancia a sus prácticas culturales a partir de un respeto a su visión del mundo y a su discurso.

[74] *Ibídem*, p. 34.

[75] Este es un término no utilizado por Habermas, pero que me parece podría construirse a partir de sus argumentos.

> configuración creadora, y tiene solamente un carácter privatista. El espectro de tales manifestaciones abarca desde ties sin importancia, como la preferencia por el olor de las manzanas podridas, hasta síntomas de interés clínicos, como, por ejemplo, las reacciones de terror ante los espacios abiertos. Quien trate de dar razón de sus reacciones libidinosas ante las manzanas podridas refiriéndose a su olor <seductor>, <abisal>, <embriagador>; quien trate de explicar sus reacciones de pánico ante los espacios abiertos refiriéndose a su <vacío paralizante, plúmbeo, vertiginoso>, apenas si podrá ser entendido en los contextos *cotidianos* de la mayoría de las culturas. Para estas reacciones percibidas como aberrantes no basta la fuerza *justificadora* de los valores culturales aducidos. Estos casos límite no hacen más que confirmar que también las tomas de partido y las modalidades de deseos y sentimientos que pueden expresarse en juicios de valor guardan una relación interna con razones y argumentos. Quien en sus actos y valoraciones se comporta en términos tan privatistas que no puede explicar sus reacciones ni hacerlas plausibles apelando a estándares de valor, no se está comportando racionalmente"[76].

Hasta ahora tenemos que dentro del mismo mundo de la vida los individuos han de motivar a otros a aceptar o rechazar sus afirmaciones. Pero éstas tienen que estar basadas en argumentos que el receptor pueda entender de manera similar al emisor. Además, las razones que se expongan deben ser *pertinentes*, en el sentido de posibles y alcanzables dentro de las posibilidades de los individuos implicados en la comunicación.

D) Mundos, actitudes y racionalidades.

Los niveles de racionalidad mencionados no están mezclados, sino que cada uno pertenece a un cierto tipo de racionalidad. Así, tenemos tres tipos de racionalidad: cognitivo-instrumental, práctico-moral y práctico-estética. Pero lo importante para llegar a estos tipos de racionalidad es la división que Habermas hace de los mundos y la actitud que se tiene frente a ellos dentro de lo que es la comprensión del mundo por parte de los individuos que comparten el mismo mundo de la vida.

Son tres mundos los propuestos por Habermas: el objetivo, el social y el subjetivo. Respecto al primero, el autor dice:

> "El mundo objetivo es supuesto en común, como totalidad de los hechos, significando aquí <hecho> que el enunciado sobre la existencia del correspondiente estado de cosas puede considerarse verdadero"[77];

en cuanto al segundo dice que

> "(...) todos presuponen también en común un mundo social como totalidad de las relaciones interpersonales que son reconocidas por los integrantes como legítimas"[78].

---

[76] *Ibídem*, pp. 36-37.

[77] *Ibídem*, p. 81.

y, finalmente, el tercero

> "(...) representa la totalidad de las vivencias a las que en cada caso sólo un individuo tiene un acceso privilegiado. No obstante lo cual, la expresión <mundo subjetivo> está justificada en la medida en que en este caso se trata de un concepto abstracto que en forma de una presuposición compartida por todos los implicados deslinda frente al mundo objetivo y al mundo social un ámbito de elementos no compartidos, un ámbito de *no-comunidad*"[79].

A partir de la división de estos mundos y de la actitud que se toma frente a ellos es que ha de comprenderse el mundo en la modernidad. Dado esto, en la comprensión mítica del mundo no se es racional. Pero no por estar en una etapa menos elaborada de lógica, ya que

> "La racionalidad de las imágenes del mundo se mide no por propiedades lógicas y semánticas, sino por las categorías que ponen a disposición de los individuos para la interpretación de su mundo"[80].

Este hecho de no ser racional está exteriorizado por los grupos tribales en la relación indisoluble entre *naturaleza* y *cultura*[81]. Sin embargo lo importante no son estos dos ámbitos en sí mismos, sino la actitud que se ha de tener acerca de ellos. Así, respecto a la manera en que los antropólogos han hablado de la relación entre esos ámbitos, Habermas dice:

> "(...) esta manera de ver las cosas pasa por alto la circunstancia de que la distinción categorial entre ámbitos objetuales depende a su vez de un proceso de diferenciación que puede analizarse mejor recurriendo a *actitudes básicas* frente a *mundos*"[82].

Parece que estas actitudes frente al mundo pueden ser también de tres maneras y por esta falta de diferenciación es que tampoco se puede hablar de racionalidad en la comprensión mítica del mundo. A partir de las palabras de Habermas, que dicen:

> "(...) en el pensamiento mítico las diversas pretensiones de validez, que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva, toda vía no están diferenciadas en absoluto"[83]

y del esquema que presenta McCarthy[84] podemos ver que al corresponder la actitud objetivadora con el mundo objetivo y el social se forma la racionalidad cognitivo-

---

[78] *Ibidem*, p. 81.
[79] *Ibidem*, p. 81.
[80] *Ibidem*, pp. 72-73.
[81] Esto es claro en los trabajos antropológicos. Aún Lévi-Strauss, quien trató a fondo esta relación, al establecer la prohibición del incesto como la instancia a partir de la cual se da el salto del estado natural al social o de cultura, establece la no disolución del vínculo, ya que esa instancia no está ni en un estado ni en el otro, pero también puede interpretarse como que está presente en ambos.
[82] *Ibidem*, p. 77.
[83] *Ibidem*, p. 79.

instrumental; al corresponder la actitud de ajustamiento a la norma con el mundo social y subjetivo, la práctico-moral, y al corresponder la acttitud expresiva con el mundo subjetivo y objetivo, la práctico-estética.

Respecto al primer tipo de racionalidad, nuestro autor dice:

> "Llamamos, ciertamente, racional a una persona que en el ámbito de lo cognitivo-instrumental expresa opiniones fundadas y actúa con eficiencia"[85].

En cuanto al segundo tipo de racionalidad el autor plantea que si bien es racional aquel que actúe de acuerdo a las normas vigentes, también lo es aquel que en la resolución de un conflicto actúa de manera un tanto imparcial e impersonal sin anteponer sus propios intereses. Asimismo, dentro de este ámbito tenemos que es racional aquel que capaz de reflexionar, desde dentro de su cultura, acerca de los estándares de valor incluidos en ésta.

En cuanto a la racionalidad práctico-estética, se es racional en términos de la búsqueda de autenticidad en una obra de arte, aún siendo producto de una vivencia que podría pensarse particular.

3. UNIVERSALIDAD DE LA PRÁCTICA COMUNICATIVA

Antes que nada quisiera arrancar con la siguiente cita, pues en ella están presentes las premisas de las que Habermas parte para la formulación de su proyecto teórico:

> "Habermas argumenta que nuestra capacidad para comunicarnos tiene un núcleo universal, estructuras básicas y reglas fundamentales que todos los sujetos dominan al llegar a hablar una lengua"[86].

Es importante, a partir de lo expuesto en este capítulo acerca de la problemática de lo particular y lo universal, tener en cuenta dos cosas. La primera es que la teoría de la racionalidad de Habermas no está hecha en términos trascendentales en sentido kantiano, ni aún en lo referente a los planteamientos sobre estética, ya que da un giro del tratamiento apriorístico de la conciencia al problema, en cierto sentido empírico, del lenguaje, pero que a la vez puede ser elevado a reglas universales de la condición humana de comunicación. Así entonces,

> "(...) todo el proyecto de Habermas, desde la crítica del cientificismo contemporáneo a la reconstrucción del materialismo histórico, descansa en la posibilidad de proporcionar una explicación de la comunicación que sea a la vez

---

[84] McCarthy, Thomas, *Op. cit.* 1997, 281.
[85] Habermas, *Op. cit.* 1998, p. 37.
[86] McCarthy, *Op. Cit.*, 1992, p. 449.

> teórica y normativa, que vaya más allá de la propia hermenéutica sin ser reductible a una ciencia empírico-analítica estricta"[87].

Esto nos lleva inmediatamente a lo segundo que hay que tomar en cuenta, la idea de que aún alejándose de los planteamientos kantianos del sujeto trascendental, no por ello ha de entregarse por completo nuestro autor a las razones del relativismo de las prácticas y las argumentaciones, que estaría más presente en los planteamientos de Foucault referentes a la práctica discursiva. Por el contrario, si bien no acepta el trascendentalismo, al menos podría parecer que lo que hace es relativizarlo al no hablar de una *Verdad última*, por decirlo de alguna manera, pero sí de una intersubjetividad lograda a partir de que los individuos contienen ciertas estructuras lingüíticas que llevadas a la práctica comunicativa darían como resultado un consenso. Y es precisamente para argumentar su diferencia con el trascendentalismo el ya mencionado trabajo de Habermas sobre Nietzsche y la incorporación de las ciencias reconstructivas, pues

> "(...) Habermas prefiere ahora renunciar al término <trascendental>, el cual puede prestarse a malos entendidos, y sustituirlo por la expresión <reconstrucción racional>"[88].

Esto es expresado por McCarthy, a propósito de su análisis sobre los textos en los que Habermas aborda la problemática de la comunicación, de la siguiente manera:

> "En la discusión sobre *Conocimiento e interés* indiqué que los recientes trabajos de Habermas sobre cuestiones de fundamentos se movían en la dirección de una <filosofía trascendental transformada>; esta frase puede leerse ahora como <reconstrucción racional de competencias universales>. Al igual que la filosofía trascendental de Kant, la pragmática universal se propone develar condiciones de posibilidad, pero el foco de la atención de desplaza de la posibilidad de tener experiencia de los objetos a la posibilidad de llegar a un acuerdo en la comunicación en el lenguaje ordinario. Además se abandona el fuerte aprioriismo del proyecto kantiano (la deducción trascendental) a favor de un *<a priori relativizado>*, de un *a priori* que reconoce condiciones empíricas de contorno, el desarrollo filogenético y ontogenético de las estructuras universales, y la interconexión estructural de experiencia y acción"[89].

A) Habla comunicativa

El tratamiento de Habermas sobre la lingüística, pues ya vimos que este es el punto base de su teoría, parte no de la lógica formal de la argumentación, sino de la informal. Esto dado a que su interés está sobre todo en los actos de habla a nivel pragmático, de ahí la formulación de la *pragmática universal*, pues

---

[87] *Ibidem.*, p. 315.
[88] *Ibidem.*, p. 323.

"La concepción de Habermas de una pragmática universal se basa en la pretensión de que no sólo los rasgos fonéticos, sintácticos y semánticos de las *oraciones*, sino también ciertos rasgos pragmáticos de las *emisiones* –esto es, no sólo la lengua sino también el habla, no sólo la competencia lingüística sino también la <competencia comunicativa>- admiten una reconstrucción racional en términos universales"[90].

Con esto tenemos que lo importante en el habla para establecer las reglas de la acción comunicativa no es ni el sentido de las palabras (fonética), ni su significación (semántica), ni su unión para formar oraciones (sintáxis), sino, en todo caso, la relación entre los signos y los intérpretes y la manera en que éstos utilizan el lenguaje para referir algo sobre el mundo (pragmática). Habermas dice:

"La lógica de la argumentación no se refiere, como la formal, a relaciones de inferencia entre unidades semánticas (oraciones), sino a relaciones internas también de tipo no deductivo, entre las unidades pragmáticas (actos de habla) de que se componen los argumentos"[91].

Una vez tomada esta perspectiva pragmática de la lingüística, el habla argumentativa se puede ver de tres formas:

a) Formas del habla argumentativa

El habla puede ser vista como proceso, lo cual implica la capacidad del hablante de poder dar razones de manera argumentativa, de suerte que con esto sea capaz de convencer a un auditorio. Esta manera de ver al habla argumentativa es puramente ideal en el sentido de que el fin sería la búsqueda cooperativa de la verdad. Respecto a esto, Habermas dice:

"Esta propuesta puede resultar insatisfactoria en sus detalles; pero me sigue pareciendo correcta la intención de reconstruir las condiciones generales de simetría que todo hablante competente tiene que dar por suficientemente satisfechas en la medida en que cree entrar genuinamente en una argumentación"[92].

Dado a la pretención de convencimiento, de este tipo de habla se ocupa la retórica.

El habla también puede ser vista como procedimiento, donde lo importante es que ha de existir una cierta regulación que lleve al entendimiento tanto al emisor como al receptor para que a partir de esto se puedan convertir en *proponente* y *oponente* partiendo de sus razones explicitadas de manera argumentativa. Para esto,

"(...) los implicados

---

[90] *Ibidem*, pp. 322-323.
[91] *Ibidem*, p. 317.
[91] Habermas, *Op. cit.*, 1998, tomo I, p. 43.
[92] *Ibidem.*, p. 46.

- tematizan una pretensión de validez que se ha vuelto problemática y,
- exonerados de la presión de la acción y la experiencia, adoptando una actitud hipotética,
- examinan con razones, y sólo con razones, si procede reconocer o no la pretensión defendida por el proponente"[93].

De esta argumentación se ocupa la dialéctica, dado a la relación proposición-oposición que se presenta de las razones enunciadas por vía argumentativa.

Finalmente, el habla argumentativa puede ser vista como la necesidad de producir argumentos pertinentes. Esto puede interpretarse como que los argumentos de quien los propone deben tener una relación con el mundo objetivo no sólo de manera directa, sino en cuanto a los alcances y posibilidades intrínsecas no sólo en cuanto a los argumentos, sino en cuanto a las posibilidades del individuo. De este tipo de argumentación, dado a la coherencia que han de contener los argumentatos con las posibilidades objetivas de la vida de quien argumenta, se ocupa la lógica.

b) Validez intersubjetiva.

En cuanto a la validez, Habermas entra en el debate entre el absolutismo y el relativismo de las argumentaciones a partir de Toulmin y Klein.

Lo importante de este debate es que Klein al admitir que mientras que para alguien una acción puede ser buena y para otro mala, sin por esto poder juzgar a alguna de las partes,

> "(...) no quiere responsabilizarse de las consecuencias relativistas (...) se niega a distinguir entre *vigencia social* y *validez de los argumentos*"[94].

Para esta perspectiva lo importante es lo que para los individuos de un cierto grupo es válido, sin importar su relación con otros grupos, pues según Habermas:

> "El objeto de esta lógica sería exponer, sin recurrir al concepto de validez objetiva, las leyes a que están sujetos los participantes en la argumentación incluso contra sus inclinaciones y contra los influjos externos"[95].

A mi parecer esta visión está más apegada a la mencionada *incompatibilidad discursiva*, aunque no tan extrema, y está dentro de lo que podría llamarse *relatividad de las verdades* expuesta por Nietzsche en su crítica al trascendentalismo[96]. Contra esta perspectiva relativista de Klein, Hebermas argumenta:

---

[93] *Ibidem.*, pp. 46-47.
[94] *Ibidem.*, p. 52.
[95] *Ibidem.*, p. 53.
[96] Nietzsche, *Op., cit.*, 1983.

> "El concepto de verdad proposicional es, en efecto, demasiado estrecho para cubrir todo aquello para lo que los participantes en una argumentación pueden pretender validez en sentido lógico. De ahí que la teoría de la argumentación tenga que disponer de un concepto más amplio de validez que no se restrinja a la verdad"[97].

Entonces, según Habermas deben ampliarse las posibilidades de validez más allá de los límites inmediatos del individuo y su grupo. Es así que acepta en un primer momento los planteamientos de Toulmin diciendo:

> "A mi entender, la ventaja del planteamiento de Toulmin estriba precisamente en que permite una pluralidad de pretensiones de validez, que trasciende las restricciones espacio-temporales y sociales. Con todo, también este planteamiento sigue adoleciendo aún de una falta de mediación convincente entre los planos de abstracción que representan lo lógico y lo empírico"[98].

De esto último se deriva, en un segundo momento, el rechazo de Habermas de los planteamientos de Toulmin, ya que éste al hablar de diversos campos sociales (medicina, derecho, deporte, dirección de empresas, etc.) atribuye a cada uno un cierto tipo de pretenciones de validez, diferentes de uno a otro de los campos. Así, Habermas dice:

> "(...) esta tentativa de hacer derivar de las diversas empresas racionales y de los correspondientes campos de argumentación institucionalizados la diversidad de tipos de argumentación y de pretensiones de validez adolece, sin embargo, de una ambigüedad. No queda claro si esas totalidades que constituyen el derecho y la medicina, la ciencia y la dirección de empresas, el arte y la ingeniería, sólo pueden deslindarse unas de otras funcionalmente, es decir, sociológicamente, o también en términos de lógica de la argumentación"[99].

Lo que aquí habría que distinguir son las pretenciones discursivas de validez que están inmersas dentro de un contexto institucional, lo cual no podría desligarse del poder o la autoridad que lo establece y los discursos prácticos generales desde su lógica interna. Una vez separado esto podemos ver que la crítica no se haría, por ejemplo, a la deliberación de un juez, ya que ésta depende de una normatividad establecida, sino, en todo caso, a la regla jurídica que la ampara, esto es, a la norma misma. Esto es lo que Habermas critica a Toulmin:

> "A mí me parece que el error radica en que Toulmin no distingue claramente entre *pretensiones convencionales* dependientes de los contextos de acción y *pretensiones universales de validez*"[100].

---

[97] Habermas, *Op. Cit.*, 1989, tomo I, p. 54.
[98] *Ibidem.*, p. 54.
[99] *Ibidem.*, p. 56.
[100] *Ibidem.*, p. 60.

B) Pragmática Universal

Ya mencioné que el proyecto lingüístico de la acción comunicativa no se interesa por la construcción de las lenguas de manera particular, sino por aquella posible formación estructural que contiene una serie de reglas, por así decirlo, inherentes a la práctica comunicativa humana. Reglas compartidas por todos a través de las cuales poder llegar a un entendimiento intersubjetivo. Dado esto,

> "(...) la teoría de la argumentación ha de hacer frente a notables obligaciones en lo que a demostación se refiere: pues tiene un *sistema de pretensiones de validez* (...) Una pretensión de validez puede ser planteada por un hablante frente a (por lo menos) un oyente. De ordinario esto acaece implícitamente. El hablante al pronunciar una oración plantea una pretensión que, si se hiciera explícita, podría adoptar la forma siguiente: <Es verdadero que *p*>, <es correcto que *a*>, o también <pienso realmente lo que digo al pronunciar '*s*' aquí y ahora>, donde '*p*' representa un enunciado, '*a*' la descripción de una acción y '*s*' una oración de vivencia. Una *pretensión de validez* equivale a la afirmación de que se cumplen las *condiciones de validez* de una manifestación o emisión. Lo mismo si el hablante plantea su pretensión de validez implícitamente que si lo hace de manera explícita, el oyente no tiene más elección que aceptar la pretensión de validez, rechazarla, o dejarla en suspenso por el momento. Las reacciones permisibles son las posturas de afirmación o negación, o la abstención (...) las posturas de afirmación o negación frente a pretensiones de validez significan que el oyente asiente *con razones*, o no asiente, a una pretensión de validez susceptible de crítica"[101].

Dentro de todo esto Habermas propone la reconstrucción racional de los actos de habla. Para esto hay que aceptar el siguiente planteamiento de McCarthy, que dice:

> "La idea subyacente es que los sujetos hablantes y agentes saben cómo llevar a cabo, realizar, ejecutar y producir, una serie de cosas sin hacer referencia explícita, o sin ser capaces de dar una explicación explícita de, los conceptos, reglas criterios y esquemas en que se basan sus realizaciones. Así uno puede producir enunciados con sentido, argumentos correctos, buenas teorías, oraciones gramaticales correctas, basándose simplemente en el propio conocimiento y habilidades implícitas –esto es, sin saber que al hacer tales cosas uno está empleando ciertas operaciones, está aplicando ciertos criterios, y siguiendo determinadas reglas"[102].

Así entonces, la idea de una *pragmática universal* se refiere a esas estructuras inherentes a la comunicación, o pretensiones de validez, que contienen ciertas reglas en los actos de habla que hacen que se cumpla el entendimiento por medio de una argumentación susceptible de crítica.

a) Pretensiones de validez

Las pretensiones de validez se pueden puntualizar en: verdad, rectitud, adecuación e inteligibilidad. McCarthy enuncia estas pretensiones de la siguiente manera:

---

[101] *Ibidem* , p. 63.
[102] McCarthy, *Op. Cit.*, 1992, p. 320.

"(...) un hablante, al emitir una oración, necesariamente (aunque por lo general sólo implícitamente) plantea <pretensiones de validez> *(Geltungsansprüche)* de diferentes tipo. Aparte de pretender que lo que emite es comprensible (gramatical en sentido lingüístico), el hablante pretende también que lo que enuncia es verdadero (o, si no se hace ningún enunciado, que se cumplen las presuposiciones existenciales del contenido proposicional de su emisión); que la expresión manifiesta de sus intensiones es veraz *(wahrhaftig)*; y que su emisión (su acto de habla) es, él mismo, correcto o adecuado *(richtig/angemessen)* en relación con un contexto normativo reconocido"[103].

La primer pretensión (de verdad) está relacionada con la realidad externa del mundo de los objetos, ya que a través de oraciones descriptivas trata de una verdad acerca del mundo, las cuales pueden o no ser aceptadas por los demás.

En cuanto a la rectitud, tenemos oraciones normativas a partir de las cuales se puede justificar una acción por su relación con el contexto de deber al que se está adscrito.

Respecto a la adecuación, lo que hay son una serie de oraciones evaluativas que permiten crear juicios de valor propios también de los valores y expectativas más generales del mundo de la vida del individuo.

Finalmente, a la inteligibilidad se llega a partir de reglas generativas que ayudan a caracterizar una serie de objetos o situaciones a partir, por ejemplo, de clasificaciones.

De acuerdo a cada tipo de enunciación respecto a la pretensión que le corresponde, el autor alemán dice:

"(...) son precisamente los análisis semánticos los que nos avisan de que con la forma de los enunciados cambia también de modo específico el *sentido de la fundamentación*. La fundamentación de enunciados descriptivos significa la demostración de la existencia de estados de cosas; la fundamentación de enunciados normativos, la demostración de la aceptabilidad de acciones o de normas de acción; la fundamentación de enunciados evaluativos, la demostración de la preferibilidad de estos o aquellos valores; la fundamentación de enunciados expresivos, la demostración de la transparencia de las autopresentaciones, y la fundamentación de enunciados explicativos, la demostración de que las expresiones simbólicas han sido correctamente generadas"[104].

La pregunta que surgiría aquí, una vez más, a partir de la problemática de la relatividad de los valores culturales sería ¿hasta qué punto las pretensiones de validez van más allá de los límites de los distintos mundos de la vida a los que los sujetos pertenecen?

---

[103] *Ibidem*., p. 324.
[104] Habermas, *Op. Cit.*, 1989, tomo I, pp. 65-66.

Hasta ahora Habermas parece postular que a pesar de la forma en que se argumenta y del tipo de valores propios para cada cultura, es posible una universalización de las pretensiones de validez expuestas. Así, el autor dice:

> "Los valores culturales no son válidos universalmente; se restringen, como su mismo nombre indica, al horizonte de un determinado mundo de la vida. Tampoco se los puede hacer plausibles si no es en el contexto de una forma de vida particular. De ahí que la crítica de los estándares de valor suponga una precomposición común de los participantes en la argumentación, de la que no se puede disponer a voluntad, sino que constituye, a la vez que delimita, el ámbito de las pretensiones de validez tematizadas. Sólo la verdad de las proposiciones, la rectitud de las normas morales y la inteligibilidad o correcta formación de las expresiones simbólicas son, por su propio sentido, pretensiones universales de validez que pueden someterse a examen en discursos"[105].

b) Los procesos de racionalidad y las imágenes del mundo

Aceptando que los individuos independientemente de su voluntad nacen dentro de cierto campo espacio-temporal e introducen a su discurso una serie de valores y lógica de relaciones sociales propias de su sociedad a partir de la aprehensión que hacen del mundo[106], estaríamos de acuerdo en que toda interpretación cultural de las prácticas sociales debería hacerse, desde la perspectiva geertziana, desde "dentro" de la culturas a partir de los valores propios del grupo analizado. Esta hermenéutica si la llevamos al nivel más radical no nos permitiría juzgar como buenas o malas las acciones de los grupos y, por tanto de racionales o irracionales. Sin embargo, para Habermas esto no es así, pues para él a pesar de describir e interpretar las prácticas sociales partiendo de un cuerpo simbólico propio de la sociedad en estudio, sí se pueden juzgar y someter a crítica. Esto a partir de un análisis de las pretensiones de validez inmersas en la estructura racional de la comunicación. Ante esta hermenéutica radical, el autor dice lo siguiente:

> "Pero tal dependencia respecto del contexto, que caracteriza los criterios conforme a los cuales los miembros de las distintas culturas juzgan diferencialmente en las distintas épocas la validez de las manifestaciones, no significa que las ideas de verdad, de rectitud normativa y de veracidad o de autenticidad, que aunque sólo sea intuitivamente subyacen a la elección de criterios, dependan igualmente del contexto"[107].

Algo que ha de tomarse en cuenta es que las imágenes del mundo son particulares, incluso me parece que idealmente podrían partir de la percepción que los

---

[105] *Ibidem*., p. 69.
[106] Esta es una idea que ya he utilizado anteriormente y ahora la uso en el mismo sentido.
[107] *Ibidem*., p. 85.

grupos tengan del entorno ecológico que los rodea, y se reproducen a partir de procesos de aprendizaje. Respecto a esto Habermas dice que

> "La posición universalista obliga a aceptar, a lo menos *in nuce*, la hipótesis evolutiva de que la racionalización de las imágenes del mundo se cumple a través de procesos de aprendizaje. Esto no significa en modo alguno que las evoluciones de las imágenes del mundo tengan que ser continuas, lineales, ni mucho menos necesarias en el sentido de una causalidad idealista"[108],

pero una vez aceptando esto tendríamos que aceptar también que

> "La racionalidad de formas de vida no puede ser reducida a la adecuación cognitiva de las imágenes del mundo que la subyacen"[109],

pues esa racionalidad de las formas de vida pareciera que tiene que contener las pretensiones de validez de la pragmática universal independientemente del contexto en el que se desarrollan, al punto de generar enunciados que en tanto sean verdaderos, independientemente de la lengua en la que se expresen, sean universales. Habermas plantea refiriéndose a esto lo siguiente:

> "Ciertamente que las imágenes del mundo, por referirse a una totalidad, escapan a la dimensión en que tiene sentido una valoración conforme a criterios de verdad; e incluso la elección de los criterios conforme a los cuales se juzga en cada caso la verdad de los enunciados puede que dependa del plexo de categorías de una imagen del mundo. Pero de ello no se sigue que la propia idea de verdad haya de ser entendida en términos particularistas. Cualquiera sea el sistema de lenguaje que elijamos, siempre partimos intuitivamente de la presuposición de que la verdad es una pretensión universal de validez. Si un enunciado es verdadero, es merecedor de un asentimiento universal, cualquiera sea el lenguaje en que esté formulado"[110].

---

[108] *Ibidem*, p. 100.
[109] *Ibid m.*, p. 91
[110] *Ibidem*, p. 89.

CAPÍTULO III

IRRACIONALIDAD Y COMPRENSIÓN MÍTICA DEL MUNDO

> *Pueblos nómadas, pastores, cazadores, agrícolas e incluso antropófagos, pueden ser todos superiores a nuestras razas de occidente por la energía y por la dignidad personal.*
>
> Baudelaire

Hasta ahora lo que tenemos es que si bien las imágenes del mundo son particulares y por tanto relativas, la racionalidad de las formas de vida es algo universal.

Retomando los grados de racionalidad que se adquieren a partir del cumplimiento de las pretensiones de validez y centrándose en la actitud crítica frente a la norma, según Habermas en la comprensión mítica del mundo no se es racional, ya no únicamente por la inexistencia de una diferenciación de los mundos y las actitudes frente a ellos, sino por la incapacidad de criticar el mismo sistema de valores sobre el que está edificada la sociedad.

Es importante tomar en cuenta, antes que nada, que las imágenes del mundo generan identidad al interior de los grupos no sólo a partir de su reproducción gracias a los procesos de aprendizaje, sino a partir del papel que juegan dentro de la socialización de los individuos. Habermas dice que

> "(...) las imágenes del mundo no sólo juegan un papel determinante en los procesos de entendimiento, sino también en la socialización de los individuos[111].

Con esto podríamos aceptar que los individuos, a partir de la socialización de los valores y expectativas de su grupo, sí son racionales por actuar apegados a las normas vigentes de su sociedad. Sin embargo, partiendo del factor hermético de la concepción tradicional del mundo, estaríamos frente a una sociedad que, según los planteamientos de la acción comunicativa, no sería racional por su carácter de <cerrado> y <acrítico>.

Aunque en la concepción que Habermas tiene de la irracionalidad de la comprensión mítica del mundo a partir de esa falta de crítica a la normatividad no utiliza ningún planteamiento de Nietzsche, me parece absolutamente pertinente citar los argumentos de éste referentes a lo que denomina *Eticidad de la costumbre* para que el asunto quede más claro:

---

[111] *Ibídem*., pp. 95-97.

"El ingente trabajo de lo que yo he llamado <eticidad de la costumbre> -el auténtico trabajo del hombre sobre sí mismo en el más largo período del género humano, todo su trabajo *prehistórico*, tiene aquí su sentido, su gran justificación, aunque en él residan también tanta dureza, tiranía, estupidez e idiotismo: con ayuda de la eticidad de la costumbre y de la camisa de fuerza social el hombre fue *hecho* realmente calculable. Situémonos, en cambio, al final del ingente proceso, allí donde el árbol hace madurar por fin sus frutos, allí donde la sociedad y la eticidad de la costumbre sacan a luz por fin aquello *para lo cual* ellas eran tan sólo el medio: encontraremos, como el fruto más maduro de su árbol, al *individuo soberano*, al individuo igual tan sólo a sí mismo, al individuo que ha vuelto a liberarse de la eticidad de la costumbre, al individuo autónomo, situado por encima de la eticidad (pues <autónomo> y <ético> se excluyen), en una palabra, encontraremos al hombre de la duradera voluntad propia, independiente, al que le *es lícito hacer promesas* –y, en él, una consciencia orgullosa, palpitante en todos sus músculos, de lo que aquí se ha logrado por fin y se ha encarnado en él, una auténtica consciencia de poder y libertad, un sentimiento de plenitud del hombre en cuanto tal"[112].

Así, podemos relacionar esa concepción de la eticidad de la costumbre con la concepción de irracionalidad debida al carácter acrítico que se tiene respecto de las normas y la tradición en los sistemas cerrados. Asimismo, quedaría relacionada la racionalidad con la actitud del individuo soberano[113].

A partir de esto se hace importante la diferencia entre <acuerdo normativamente adscrito> y <entendimiento alcanzado comunicativamente>, donde mientras aquel estaría directamente ligado a la eticidad de la costumbre, para llegar a éste se harían necesarias una serie de implicaciones por parte de la tradición cultural, tales como permitir pretensiones de validez a los individuos a partir de la diferenciación de los mundos objetivo, social y subjetivo y las actitudes frente a éstos; permitir a los individuos salir del dogmatismo, que nutre al tradicionalismo, a partir de una actitud crítica; permitir que se produzca una especialización de los sistemas culturales que puede institucionalizar una crítica permanente; permitir a los individuos llegar al entendimiento y renovarlo por medio de cierta interpretación del mundo de la vida.

Si bien Habermas parte en su crítica a la comprensión mítica del mundo del planteamiento de que no puede ser juzgada de irracional en el sentido de actuar a partir de una estructura pre-lógica, con lo cual estoy totalmente de acuerdo, sí acepta que se puede hablar de una irracionalidad a partir de la manera en que los individuos están interpretando el mundo, con lo cual no estoy de acuerdo. No lo estoy por el hecho de

---

[112] Nietzsche, *Op. Cit.*, 1995, pp. 67-68.

[113] La *eticidad de la costumbre* la utilizo aquí para dejar clara la situación de la irracionalidad a partir de la falta de crítica al sistema normativo de la sociedad, enunciada por Habermas. Sin embargo debe tomarse en cuenta que Nietzsche no lo toma como un punto para expresar algún tipo de irracionalidad. Sus fines son otros.

que la visión del autor parece extremadamente "occicéntrica", ya que al parecer sólo en occidente, dentro de la comprensión moderna del mundo, se puede tener la opción de llegar a la racionalidad a partir de lograr las implicaciones de la tradición cultural antes mencionadas.

La crítica que intento establecer va en el sentido de que Habermas parece plantear una idea de Verdad en términos cuasi trascendentales, en donde se debiera seguir un cierto camino para llegar a la racionalidad comunicativa. Camino que está dado por el logro, a través de la historia, de las pretensiones de validez planteadas por la pragmática universal. McCarthy comenta:

> "Los primeros miembros de la Escuela de Francfort ya se preocuparon de superar la división empirista entre el <es> y el <debes> y la separación de teoría y práctica que se seguía de ello (...) En su lección inaugural de junio de 1965 en la Universidad de Francfort, Habermas expresó su propia preocupación por este problema, proclamando que su teoría del conocimiento permanecía fiel a la <idea de que la verdad de los enunciados está ligada, en última instancia, a la intensión de una vida buena y verdadera>"[114].

Pero estos términos de una vida "buena" y "verdadera" parece que los asocia a la vida moderna de occidente, donde habría que actuar de manera racional siguiendo los planteamientos necesarios para serlo. Sin embargo, a mi parecer, más bien deberíamos tomar en cuenta no los planteamientos que *metaestructuralmente*, por decirlo de alguna manera, nos llevan a la racionalidad comunicativa que nos emancipará de las ataduras tradicionales o de algún otro tipo, sino, en primer lugar los términos en que los propios individuos de las sociedades están interpretando el mundo para darle coherencia tanto a la vida de su grupo como a la suya; en segundo lugar, la manera en que esta interpretación se va transformando, y, en tercer lugar, la forma en que a partir de la eficacia de un sistema simbólico no sólo se consolida la lógica de las relaciones sociales, sino inclusive se legitiman ciertos grupos en el poder.

Con esto, si bien se tomaría una postura más hermenéutica al menos se sería más histórico y para nada historicista, en el sentido de que se abordarían las relaciones sociales ubicadas siempre en marcos espacio-temporales ambientes y no a partir de un análisis deductivo en el que partiendo de una teorización de ciertos requisitos, como son las pretensiones de validez, se busque encontrar de manera un tanto teleológica ciertos fines específicos, que sería la racionalidad comunicativa.

Hasta aquí dejo estos comentarios, pues serán ampliados más adelante en el desarrollo de lo que es por un lado las pretensiones habermasianas de salvar el proyecto

de la modernidad y, por el otro lado, las críticas a estas pretensiones por parte de diferentes puntos de vista.

Por lo pronto es importante señalar que con lo que a continuación presento no pretendo encontrar incoherencias o contradicciones en los planteamientos habermasianos referentes a la irracionalidad. Por el contrario, con el ejemplo que presento parece comprobarse que dichos planteamientos son correctos y en todo caso la crítica está, como ya lo mencioné, en términos más generales a la concepción teleológico-trascendental del autor.

En primer lugar, un ejemplo me parece suficiente para mostrara la coherencia interna del planteamiento habermasiano y consta de una interpretación que he hecho de la comprensión mítica del mundo a partir de las premisas de la *eficacia simbólica* de Lévi-Strauss. En segundo lugar se harán una serie de comentarios acerca de la manera en que se podría abordar un análisis a partir de la posición, más allegada a la hermenéutica, de ciertos fenómenos sociales o determinadas formas de comportarse *en el mundo*; en este caso ejemplificada con cierta interpretación general de la caza de brujas en la Edad Media y con la lógica de las relaciones sociales presente en los escritos del Marqués de Sade.

Con esto pretendo por un lado mostrar que los argumentos habermasianos en torno a la irracionalidad son bastante coherentes a partir de la construcción de su discurso de la racionalidad comunicativa. Pero por otro lado intentó establecer una crítica a su Teoría de la Acción Comunicativa -que será desarrollada más adelante a partir de las críticas de autores contemporáneos-, en primer lugar, por esas pretensiones, un tanto utópicas, de salvar el proyecto de la modernidad a partir del ejercicio de una y la misma racionalidad y, en segundo lugar, por intentar asesinar la magia de los sistemas simbólicos de interpretación del mundo a partir de la práctica, en buena medida mecánica, de las estructuras racionales, que presenta como universales, lo cual llevaría en algún momento de la historia a que los diversos caminos por los que ha ido la naturaleza humana se junten en uno y el mismo a partir del uso de dichas estructuras de manera homogénea.

---

[4] McCarthy, *Op. Cit.*, 1992, pp. 315-31[illegible].

1. LA COMPRENSIÓN MÍTICA DEL MUNDO VISTA DESDE LA EFICACIA SIMBÓLICA

Es importante partir del argumento que ya he planteado en varias ocasiones de que los individuos quieran o no están insertos dentro de ciertas estructuras espacio-temporales, para de aquí apuntar al planteamiento de que dentro de esas estructuras existen determinados valores, o ciertas "verdades" como diría Nietzsche, los cuales están entrelazados con las imágenes del mundo, generando al interior de los grupos su identidad. Es en estos términos que

> "Las imágenes del mundo cumplen la función de *conformar y asegurar la identidad* proveyendo a los individuos de un núcleo de conceptos y suposiciones básicas que no pueden revisarse sin afectar la identidad tanto de los individuos como de los grupos sociales"[115].

Aparte de esto debemos tomar en cuenta que la identidad no sólo se refiere a darle nombre a los grupos, sino que es el contenido de la existencia de los mismos. Esto al analizarlo en términos estructuralistas tendríamos algo que en buena medida es aceptado por Habermas al decir que

> "Para los integrantes de una misma cultura, los límites de su lenguaje son los límites de su mundo. Pueden dilatar el horizonte de su mundo de la vida tanto como quieran pero no pueden salirse de él"[116].

Con esto tenemos que los individuos son tanto productores como producto de la estructura social, valorativa y cultural de su sociedad y son afectados por ésta como ésta por aquellos.

Esto lo podemos ver en el hecho de que en la comprensión mítica del mundo, según los trabajos de Lévi-Strauss, inclusive un individuo puede tener repercusiones fisiológicas a partir de ciertas presiones de tipo psíquico, éstas generadas a partir de las expectativas colectivas de la sociedad. Así:

> "(...) un individuo consciente de ser objeto de un maleficio, está íntimamente persuadido, por las más solemnes tradiciones de su grupo, de que se encuentra condenado; parientes y amigos comparten esta actitud (...) La integridad física no resiste a la disolución de la personalidad social"[117].

Siguiendo el análisis del estructuralista francés tenemos que en buena medida la existencia y reproducción de la visión mítica del mundo de los grupos que estudia está

---

[115] Habermas, *Op. Cit.*, 1989, tomo I, p. 97.

[116] *Ibidem.*, p. 56. Aunque esto lo acepta de alguna manera Habermas, dado a que el individuo al actuar conforme a la visión del mundo de su sociedades y sus valores es racional, no obstante para el autor no es racional en tanto que no sea capaz de emitir enunciados que puedan ser comprendidos más allá de los límites de su visión del mundo.

basada en términos de la eficacia simbólica, en el complejo shamánico, el cual está compuesto por tres aspectos. Primero, que quien hace un hechizo crea en la eficacia de sus técnicas; segundo, que el enfermo o hechizado crea en los poderes del hechicero y en el hechizo y, tercero que la comunidad a la que pertenece el enfermo o hechizado avale la eficacia del hechizo.

Antes de seguir con mi argumentación me parece importante aclarar que el hechicero deber creer en la eficacia del hechizo y no específicamente en el hechizo porque lo importante en la identidad es en todo caso que la comunidad crea, aunque aquel no lo haga. El ejemplo de esto lo podemos ver en la breve novela existencialista de Miguel de Unamuno llamada *San Manuel bueno, mártir*, donde Don Manuel, párroco de Valverde de Lucerna, aun sin creer en lo que predicaba generaba en su comunidad una cohesión tal que si hubiera dicho alguna vez lo que en realidad pensaba del mundo y de su religión, no sólo hubiera perdido toda autoridad, sino que terminaría con la existencia misma del grupo. Esto puede ser ilustrado con unas palabras que el párroco da a Lázaro, un hombre que acababa de llegar del "nuevo mundo":

> "Yo estoy para hacer vivir a las almas de mis feligreses, para hacerles felices, para hacerles que se sueñen inmortales y no para matarles. Lo que aquí hace falta es que vivan sanamente, que vivan en unanimidad de sentido, y con la verdad, con mi verdad, no vivirían. Que vivan. Y esto hace la iglesia, hacerles vivir. ¿Religión verdadera? Todas las religiones son verdaderas en cuanto hacen vivir espiritualmente a los pueblos que las profesan, en cuanto les consuelan de haber tenido que nacer para morir, y para cada pueblo la religión más verdadera es la suya, la que le ha hecho. ¿Y la mía? La mía es consolarme en consolar a los demás, aunque el consuelo que les doy no sea el mío (...) Vale más que lo crean todo, aun cosas contradictorias entre sí, a que no crean nada (...) Sí, ya sé que uno de esos caudillos de la que llaman la revolución social ha dicho que la religión es el opio del pueblo. Opio... Opio... Opio, sí. Démosle opio, y que duerma y que sueñe. Yo mismo con esta mi loca actividad me estoy administrando opio"[118].

Al mencionar que si el párroco decía la verdad de lo que pensaba acabaría con su autoridad, lo hice pensando ya en un primer acercamiento a los planteamientos habermasianos. Lévi-Strauss plantea que el status del hechicero no depende directamente de él, sino de la actitud, que puede entenderse como crítica, de la comunidad frente a él. Así, el autor francés dice a propósito de un escéptico de la hechicería que por curiosidad se convirtió en hechicero:

---

[117] Lévi-Strauss, Claude. "El hechicero y su magia" en *Antropología estructural*. Buenos Aires, PAIDÓS, 1970, p. 151.

[118] De Unamuno, Miguel. *San Manuel bueno, mártir*. México, Porrúa, 1995, p. 131, 134.

> "En efecto, es en la actitud del grupo antes que en el ritmo de los fracasos y éxitos, donde debe buscarse la verdadera razón del derrumbe de los rivales de Quesalid"[119].

Aquí podemos ver exigencias de la acción comunicativa. Por un lado, si existe una crítica a ciertas acciones, pero el hecho de que la comunidad juzgue al hechicero no cumple los requerimientos de racionalidad comunicativa puesto que no hay una crítica más general al sistema de interpretación de la comunidad. Por otro lado está la exigencia referente a la capacidad de convencer con argumentos a un auditorio, ya que en un ejemplo que Lévi-Strauss, da un joven que es acusado de brujería entre los Zuñi de Nuevo México, sin serlo verdaderamente, es puesto en libertad a partir de que él mismo se inculpa y convence a los sacerdotes del Arco de sus poderes. Respecto a este suceso, el autor dice:

> "Cuanto más hablaba –se nos dice de su confesión final- tanto más profundamente el muchacho se absorbía en el tema. Por momentos su semblante se iluminaba con la satisfacción resultante del dominio que ejercía sobre su auditorio"[120].

Si bien esta capacidad de convencimiento puede ser el cumplimiento de una exigencia de la acción comunicativa, pues se logra dentro de los márgenes de normatividad y valoración del auditorio convencido, no lo es en el sentido de que Habermas plantea que para que se dé la racionalidad comunicativa es un requerimiento que el emisor crea realmente en lo que dice a través de su enunciado. En el ejemplo del joven lo que tenemos es que él no cree en lo que está diciendo. Un argumento más demostraría la consistencia lógica de los planteamientos de la acción comunicativa referente a la irracionalidad de la comprensión mítica del mundo.

Dentro del complejo shamanístico, como ya se mencionó, están presentes, aquel que es víctima del hechizo, el autor del mismo y la comunidad, componentes que para Lévi-Strauss son inseparables, y dice que

> "(...) se organizan en torno de dos polos, uno formado por la experiencia íntima del shamán, y el otro por el consenso colectivo"[121],

pero aquí faltaría añadir un tercer polo que correspondería a la existencia o inexistencia objetiva de ciertos males o de la cura de ellos. Con esto tendríamos entonces la existencia de un mundo objetivo aunado a uno social, cuyo sentido estaría dado por el hecho de que la comunidad crea en la capacidad del shamán para curar y hechizar, y a uno subjetivo, que sería en este caso lo que shamán piensa de su práctica mágica.

---

[119] Lévi-Strauss, *Op. Cit.*, p. 163.
[120] *Ibidem.*, p. 158.

Existen aquí los tres mundos mencionados por Habermas. Sin embargo la racionalidad comunicativa no se logra, diría el autor, por la indivisibilidad de éstos.

2. *INTERPRETACIÓN DE LOS FENÓMENOS SOCIALES DESDE UNA PERSPECTIVA MÁS CERCANA A LA HERMENÉUTICA ANTROPOLÓGICA*

La manera contraria de observar la realidad, diferente a la de nuestro teórico alemán, sería una según la cual en lugar de buscar la presencia de las pretensiones de validez en los actos de habla de individuos de determinada época, a partir de lo cual se juzguen de racionales o irracionales, y con el sentido de establecer una línea evolutiva, iría en el sentido, un tanto relativista, de buscar la lógica con la que están operando los sistemas simbólicos y se están estableciendo las relaciones de poder y dominación[122].

A) Comentarios acerca de la caza de brujas en la Edad Media

Un ejemplo interesante de este proceder es la interpretación de la caza de brujas en la Edad Media, aunque aquí estará esbozado de una manera sumamente general y no profunda, pues ese no es el objetivo directo de este trabajo. Pero también lo podríamos llevar a una interpretación del uso de los placeres expuesto en los escritos del Marqués de Sade.

Una cierta interpretación del fenómeno de la brujería[123] constaría en analizar de qué manera se genera en una sociedad un saber que se convierte en "verdad" y, a partir de ciertas delimitaciones jurídicas y reglas de derecho, se generan sujetos "sujetados". Así pues, lo que se trataría es de

> "(...) captar los mecanismos (de poder) entre dos puntos de referencia: por un lado, las reglas del derecho que delimitan formalmente el poder; por el otro, los efectos de verdad que el poder produce y transmite, y que a su vez reproducen el poder. Se trata por tanto de un triángulo: poder, derecho, verdad"[124].

---

[122] *Ibidem*, p. 162.

[123] Aunque estos términos del análisis social, contrarios al habermasiano, los podríamos aplicar fácilmente a los ejemplos antes referidos de Lévi-Strauss e inclusive al de Unamuno, utilizaré otros para que ambas perspectivas queden claras a partir de ejemplos diferentes, pues en realidad este pequeño capítulo no es sino una introducción que nos llevará a la problemática medular de esta tesina: la crítica al proyecto habermasiano desde perspectivas más contextualistas o particularistas que se oponen a la pertinencia de una metateoría que intente llevar al individuo a la emancipación por la vía del diálogo, el discurso y la comunicación.

[123] Aunque hay muchas otras formas de analizar este fenómeno, me parece pertinente en este momento exponer una de corte más foucaultiana por el hecho de que precisamente así podemos ver "el otro lado de la moneda" del análisis y comprender por dónde va la crítica que será desarrollada más adelante, la cual sobre todo parte del postestructuralismo francés.

[124] Foucault, Michel, 1992. *Op. Cit.*, pp. 33-34.

Así, lo que tenemos en el fenómeno de la brujería es que en un primer momento lo importante es la creación de una "verdad" sobre su existencia: que se creyera en la brujería. De aquí se seguiría la implementación de una serie de procedimientos jurídicos que la condenen al mismo tiempo que excluyan a cierto tipo de individuos. Esto lo podemos ver en la aseveración de Cohn al decir:

> "Dos fueron, a mi entender, las condiciones necesarias para que la caza de brujas adquiriese condiciones masivas: las autoridades de una región dada tenían que creer en la realidad del *sabbat* o aquelarre, así como disponer de un procedimiento judicial que permitiese el empleo de la tortura"[125].

Pero lo importante no es sólo esto, sino el hecho de que a partir de lo anterior, por un lado, los cuerpos son disciplinados a partir de la creencia que se tiene en la "verdad" y, por otro lado, se da la legitimación de un grupo en el poder.

En cuanto a lo primero podemos considerar que la "verdad" de la brujería penetró en los cuerpos de quienes fueron absorbidos por ese discurso hasta el grado de aceptar conscientemente su visita a los aquelarres y sus actos de brujería: Así, Marvin Harris menciona:

> "Algunos historiadores han mantenido que todo el extraño complejo -el pacto con el diablo, el vuelo en escobas y el aquelarre- fue invención de los quemadores de brujas más que de las brujas quemadas. Pero como veremos, al menos algunas de las acusadas tenían durante la instrucción del proceso un sentido de ser brujas y creían fervientemente que podían volar por el aire y tener relaciones sexuales con los diablos"[126].

En cuanto a lo segundo tenemos que

> "Ciertos aspectos del sistema maduro de la caza de brujas se perfeccionaron ya en el siglo XIII, pero no como parte de la lucha contra las brujas. La Iglesia autorizó por primera vez el empleo de tortura no contra las brujas, sino contra los miembros de las organizaciones eclesiásticas ilícitas que nacían en toda Europa y amenazaban con romper el monopolio que Roma detentaba sobre los diezmos y los sacramentos"[127].

Esto se puede pues interpretar como una serie de mecanismos por parte de la Iglesia católica para mantener el poder y no dejar que éste sea irrumpido por los movimientos heréticos, milenaristas o no. Así, Harris dice:

> "Para combatir a estos movimientos subversivos, la Iglesia creo gradualmente la Inquisición, un poder paramilitar especial cuya única función era extirpar la herejía"[128].

---

[125] Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa*. Madrid, Alianza, 1997, p. 12.
[126] Harris, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas*. Madrid, Alianza, 1997, p. 182.
[127] *Ibídem*., p. 188.
[128] *Ibídem*., p. 188.

Esto nos lleva a considerar que la conclusión de Harris, aunque su tratamiento del fenómeno es demasiado general y simplista, es válida. La conclusión es la siguiente:

> "Lejos de ser <el reflejo de una estructura institucional que se consideraba defectuosa>, la manía de las brujas era parte integral de la defensa de esa estructura institucional"[129].

B) Comentarios acerca de la sociedad francesa presentada en la obra del Marqués de Sade

Abordando el segundo ejemplo lo que tenemos es que la obra de Sade al reflejar una serie de condiciones y una buena parte de la lógica a partir de la cual funcionaba la sociedad francesa de finales del siglo XVIII, podemos hacer un breve y general análisis sociológico para ver en qué medida en la obra se lleva a cabo, aunque de manera implícita, el tipo de perspectiva que he expuesto que corresponde a la contraria del análisis habermasiano, aunque también se podría argumentar que los escritos de Sade podrían ser utilizados desde este último tipo de análisis con el fin de juzgar a la sociedad descrita por el Marqués de irracional o de que está en una etapa de la racionalidad toda vía muy precaria.

Sin embargo desde mi perspectiva el análisis de la realidad, de corte sociológico, como ya lo he mencionado, no debería ser hecho en términos de una visión tan general y de cierta manera teleológica, como lo pretende Habermas, sino en términos de "desenmascarar" relaciones de poder, pero relaciones que están en estrecha relación con la manera en que en un campo espacio-temporal, a través del discurso, se da la aprehensión del mundo.

Para los fines que aquí se pretenden, la obra del Marqués fue escogida por dos cosas: por un lado, porque, por ejemplo

> "(...) *Justina* se presenta como un fresco social de su época, precursor de alguna manera de lo que más tarde serían las grandes novelas realistas del siglo XIX: todos los estamentos están reflejados en ella: el mundo de las finanzas y los negocios, el de los aristócratas, el de la prostitución y las cortesanas de altos vuelos, el de los marginados, y el clero"[130].

En los escritos del Marqués pues, en general, se puede ver una especie de moral epicúrea, en donde el hombre lo único que busca es saciar sus deseos y generarse placer. Asimismo, se pone de manifiesto que la naturaleza está compuesta de una serie de leyes que la rigen y contra las cuales no puede hacer nada, pues de lo contrario se estaría actuando en contra de ella y de sus designios. Esto es claro en la introducción del texto

[129] *Ibidem.*, p. 206.
[130] Marqués de Sade. *Justina*. Madrid, Cátedra, 1997, introducción, p. 48.

antes citado, en cuyo análisis se exponen los puntos que componen la obra del Marqués a partir del tipo de personajes utilizados. En primer lugar se habla de que se parte de que la lógica de la naturaleza descansa en el movimiento y en la metamorfosis; en segundo lugar, que dado a que el hombre no es más que un reflejo de su naturaleza, él no hace más que lo que ella le pide, pues no puede contrariarla; en tercer lugar, que no pueden juzgarse de buenas o malas las acciones del hombre, y por tanto los designios de la naturaleza, pues sólo son parte de una evolución, lo cual nos llevaría a una relatividad total de los actos; en cuarto lugar, que en tanto que por naturaleza los hombre están divididos es legítima la opresión de unos sobre otros; en quinto lugar, que la lógica de la naturaleza expone a los destructores a ser también destruidos.

Tanto en estos puntos como en la lectura de la obra del Marqués se ve reflejado todo el legado de la Ilustración y los resultados de la Revolución Francesa, pues por un lado está contenido todo el discurso evolucionista de la existencia de leyes naturales que rigen el desenvolvimiento de la historia y, por el otro, refiriéndonos al contenido de escenas eróticas, hay

> "Un sistema filosófico que las justifica, ya que todos los libertinos que intervienen en la obra sienten la necesidad de defender su actitud y sus perversiones explicándolas de una manera racional"[131].

Los escritos del Marqués están compuestos de innumerables pasajes, diálogos y contextos. Un pequeño extracto de un diálogo entre una niña infortunada, pero aún virtuosa con un típico hombre rico de los que el autor presenta frecuentemente como sedientos de un placer cada vez más grande y novedoso, me parece ilustrativo para ver cómo los personajes de estas obras son absolutamente conscientes de sus actos y los justifican racionalmente, con lo cual se pone de manifiesto que de acuerdo a las condiciones históricas específicas de la época, la revolución de las ideas, que creó una coyuntura con el antiguo régimen respecto a la visión que se tenía del mundo, trajo consigo un tipo de relaciones sociales específicas entre los hombres y entre éstos y las instituciones. Así pues, a continuación tenemos las palabras de un hombre ante el cual la inocente niña acude para pedir ayuda dado a la pérdida de su padre, quien muriera por la bancarrota en la que se vio:

> "Haríais mejor en esforzaros por agradar a los hombres y encontrar alguno dispuesto a tomaros a su cargo. Esa virtud de la que hacéis gala no tiene ninguna utilidad. Por mucho que os arrodilléis al pie de sus altares, su vano incienso no os alimentará... Precisamente lo que más molesta a los hombres y menos los atrae, inspirándoles un soberano desprecio, es la honestidad en vuestro sexo. Porque en

[131] *Ibídem.*, p. 40.

> este mundo, querida, sólo se valora lo productivo y deleitable... ¿Y qué de provechoso puede sernos la honradez de las mujeres?... Son sus desórdenes los que nos sirven y divierten, pero no hay nada que nos deje más indiferentes que su recato. En una palabra: cuando nuestra clase da, es siempre para recibir... Ahora bien, ¿cómo puede compensar una jovencita como vos lo que se hace por ella sino cediendo a cuanto exigimos de su cuerpo?"[132]

Aquí está expresada en buena medida una parte de la visión del mundo de la época y el lugar que describe el Marqués -aunque hay que tomar en cuenta que lo presenta de forma literaria y no etnográfica, lo cual nos lleva a no tomar sus comentarios como totalmente verdaderos-, donde está presente la existencia de una serie de valores que guían a los individuos a procurarse únicamente el placer personal a costa de lo que sea, pero en donde gracias a una gran diferenciación de grupos sociales nacientes, sólo aquellos que tienen acceso a ciertos bienes tienen derecho a procurarse placer, mientras que los desposeídos pueden ser el uso de ese placer a pesar de su humillación. Así, habrá quienes interioricen su condición de objetos de uso de placer, como en el caso de la Duvergier y quienes se opongan a aceptar esa condición, caso que el Marqués únicamente ejemplifica con Justina.

Sólo un fragmento más me servirá para exponer cómo dentro de la visión del mundo que presentan los escritos del Marqués, a parte de haber una justificación argumentativa racional, como la inmersa en el diálogo antes citado, también hay una justificación filosófica. El siguiente es un diálogo entre Delbene y Julieta, quien ha entrado en el convento siendo la aprendiz de aquella monja. La situación parte de que Julieta discute a Delbene, a propósito de todo ese discurso basado en las leyes de la naturaleza antes mencionado, que ella le atribuye a la naturaleza algo que no es más que obra de la depravación. A esto, Delbene contesta:

> "Como nosotras no conocemos las aspiraciones de la naturaleza (...) sino por ese íntimo sentido que denominamos conciencia, sólo analizando lo que es la conciencia podremos profundizar sabiamente en lo que son los movimientos de la naturaleza, que fatigan, atormentan y hacen gozar a esta conciencia.
> Se denomina conciencia, mi querida Julieta, a esa especie de voz interior que se eleva hasta la infracción de una cosa prohibida, de cualquier naturaleza que esta cosa pueda ser. Definición bien simple y que nos hace ver al primer golpe de vista que esta conciencia no es obra sino del prejuicio engendrado por la educación, de tal modo que cuanto se prohibe al niño le causa remordimientos desde el momento en que se enfrenta a él, y que el niño conserva hasta que el prejuicio vencido le haya mostrado que no había ningún mal en la cosa prohibida"[133].

---

[132] *Ibídem*., p. 79.
[133] Marqués de Sade. *Historia de Julieta*. México, Juan Pablos, 1980, p. 15.

Aquí podemos ver la existencia de una justificación bastante acabada de los actos de Delbene, justificación que encontramos en la mayoría de los personajes libertinos de la obra del Marqués.

A manera de conclusión me gustaría establecer algunas preguntas: ¿podemos señalar la caza de brujas de la Edad Media de irracional por la actitud acrítica que se tiene del fenómeno estando inmersos de ese campo epistémico o lo conveniente, en todo caso, sería estudiar el tipo de racionalidad que se muestra ahí a partir de la visión que se tiene del mundo y el discurso que se forma e institucionaliza a partir de ella, la manera en que se dan las asimetrías respecto a las formas de poder y la manera en que se legitiman ciertos grupos a partir del discurso dominante?. Siguiendo la obra del Marqués, ¿tendría sentido decir que la sociedad que describe no ha alcanzado un alto grado de racionalidad por el hecho de que los actos están basados en el interés propio sin incluir la perspectiva del otro y entablar un diálogo en términos "neutros" gracias a una serie de argumentaciones racionales y sus respectivas refutaciones o sería más fructífero un análisis específico en el que la cuestión sea determinar a partir de qué condiciones sociohistóricas se hizo posible un cierto discurso que llevara a los individuos al establecimiento de cierto tipo de relaciones sociales y a maneras muy específicas de dominación?

Quizá estas preguntas no sean del todo respondidas ahora, pero son importantes para la discusión teórica que se abordará más adelante a partir de las críticas al modelo habermasiano.

Simplemente un par de comentarios me parecen pertinentes para concluir este apartado. Tanto en lo referente a la caza de brujas como al uso de los placeres expuesto por Sade lo que tenemos es que hay una orientación racional de los individuos inmersos en el discurso de sus sociedades a partir de la mayoría de las pretensiones de validez expuestas en el análisis habermasiano: los enunciados que se expresaban eran verdaderos, pues estaban en directa relación con el mundo objetivo de la época respecto a la visión del mundo que se tenía; eran también correctos con el sistema normativo vigente, además de que lo que se expresaba verdaderamente se creía. En todo caso de lo que se carecería en ambos ejemplos es por un lado de una actitud crítica al sistema normativo, lo cual en última instancia sí se dio, pues de no ser así no hubiera habido un cambio a las condiciones actuales y aún existiría tanto la brujería como la orientación epicúrea de darse placer individual a costa de lo que sea. Por otro lado no está presente esa actitud que Habermas denomina racional por el hecho de que toma en cuenta no

sólo una versión o no sólo escucha la voz de un de las partes en disputa, sino que ve siempre por los intereses de ambas partes antes de anteponer el interés propio. Esto es claro en los dos ejemplos, ya que en ambos una de las partes queda vilmente excluida y sus argumentos no son escuchados siendo una sinrazón.

CAPÍTULO IV

¿CON LA MODERNIDAD O CONTRA LA MODERNIDAD?

> *Con la literatura, con el retorno de la exégesis y la preocupación por la formalización, con la constitución de una filología, en breve, con la reaparición del lenguaje en un aumento múltiple, puede borrarse de ahora en adelante el orden del pensamiento clásico.*
>
> Foucault

Al leer los textos habermasianos con cuidado podemos percatarnos del énfasis que pone en la modernidad como una alternativa aún viable en las sociedades contemporáneas. Ante esto, han surgido una serie de críticas desde diversos puntos de vista, de entre las cuales la más significativa, a mi modo de ver, es la del postestructuralismo francés. Pero ante estas críticas, que para Habermas forman parte de una perspectiva conservadora[134] que se aleja de un proyecto emancipatorio, el autor se muestra totalmente convencido de la pertinencia de seguir apostando a la razón y al proyecto de la modernidad como algo inacabado, que no se ha dado aún y cuyas negaciones sólo se desprenden de un aspecto de la sociedad: sus patologías.

1. HABERMAS, LA MODERNIDAD INACABADA Y SUS PATOLOGÍAS

Recopilando un poco lo desarrollado en los capítulos anteriores, tenemos que la modernidad está caracterizada sobre todo por un exacerbado énfasis en la razón, lo cual ha infiltrado la mayoría, si no la totalidad, de los ámbitos de la sociedad. Esto ha dado por resultado, según el diagnóstico que se ha hecho desde Weber hasta algunos postmodernos pasando por los francfortianos, la primacía de la racionalidad instrumental con arreglo a fines por encima del resto de los tipos de racionalidad y una lógica teleológica en las acciones que está inmersa en la médula de la cultura y que se reproduce en ella (la racionalización de la economía es uno de los ejemplos más claros de esto).

Sin embargo, como ya se vio al final del primer capítulo, Habermas no acepta la reducción de la cultura al ámbito instrumental de la misma y afirma que esta tendencia

---

[134] Aquí no me refiero a la crítica específica de Habermas a los *neoconservadores*, sino a la aseveración que hace Huyssen en su artículo "Cartografía del postmodernismo" incluido en la compilación ya citada

teleológica más bien forma una patología de la modernidad. Es en este sentido que según Mardones, Habermas sigue la misma línea weberiana pero negando el reduccionismo mencionado, el autor dice:

> "El problema que aborda nuestro autor (Habermas) se puede plantear en términos weberianos: ¿cómo replantear la teoría weberiana de la racionalización sin caer en el estrechamiento teleológico y de la racionalidad con arreglo a fines?"[135].

Para Habermas entonces la instrumentalidad de la sociedad no es una característica de la modernidad, sino, en todo caso, una desviación. Así, Mardones comenta:

> "La visión habermasiana de la racionalidad permite que podamos comprender dónde está la enfermedad fundamental de la racionalidad en esta sociedad moderna. No afecta a toda la razón, sino a una dimensión de la razón: la no comunicativa, es decir, la estrategia instrumental o funcional. El diagnóstico se comprende considerando el predominio de un tipo de acciones teleológicas o epistémicas que mediante las revoluciones científico-técnicas e industrial han logrado un desarrollo y un gran éxito en nuestra sociedad occidental y aun mundial. Este tipo de acciones no comunicativas han quedado institucionalizadas en enormes conglomerados llamados sistemas, que usan medios no comunicativos, como el dinero o el poder, para transmitir y guiar las acciones en la sociedad. Subsistemas tan importantes en nuestra sociedad moderna como el de la producción tecnoeconómica o la administración burocrática del Estado moderno, son los ejemplos tipo elegidos por Habermas para su diagnóstico. Estos subsistemas que vehiculan el uso masivo de acciones no comunicativas, es decir el uso teleológico, estratégico o puramente descriptivo de estados de cosas, impulsan un torrente de racionalidad teleológica, estratégica y epistémica que inunda todos los ámbitos de la vida social. Nada parece escaparse a esta racionalidad. El final es comprensible: *a)* objetivamente se da una colonización generalizada de este tipo de racionalidad funcional por todos los rincones de la vida social y personal; *b)* subjetivamente, en las conciencias de las personas, sólo parece que exista esta concepción de racionalidad; racional es lo que se acomoda a las pautas dictadas desde la funcionalidad.
> Se entiende que la patología de la razón moderna sea este imperialismo de la racionalidad funcional que coloniza cada vez más espacios y el estrechamiento de la racionalidad a racionalidad funcional con olvido de las demás dimensiones"[136].

Habermas pretende salvar el proyecto de la modernidad al argumentar por un lado que:

> "(...) en vez de renunciar a la modernidad y a su proyecto como una causa perdida, deberíamos aprender de los errores de aquellos programas extravagantes que han intentado negar la modernidad"[137],

---

de Josep Picó llamada *Modernidad y postmodernidad*, en la que habla de que Habermas señala de "jóvenes conservadores" a Foucault y Derrida.

[135] Mardones, José. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión*. Barcelona, Anthropos, 1998, p. 51.

[136] *Ibidem*., pp. 165-166.

[137] Habermas Jürgen. "Modernidad *versus* postmodernidad", en Picó, Josep. Modernidad y Postmodernidad. Madrid, Alianza editorial, 1988, p. 98.

y por otro, al establecer una secuencia evolutiva en la que se llegaría a la modernidad al llevar a cabo o ejercitar las pretensiones de validez que son inherentes a la comunicación humana, pues en primer lugar, según Mardones:

> "(...) el proceso de la evolución sociocultural en el que la religión desempeña un papel importante, se ve impulsado, a juicio de Habermas, por una dinámica que conduce a <desarrollar estructuras del yo de tipo universalista>, que desemboca en una ética universalista <de modo discursivo>. La religión se verá absorbida por la ética comunicativa"[138],

y en segundo lugar, según McCarthy:

> "Habermas argumenta que nuestra capacidad para comunicarnos tiene un núcleo universal, estructuras básicas y reglas fundamentales que todos los sujetos dominan al llegar a hablar una lengua"[139].

En general la modernidad ha sido criticada desde tres puntos importantes, donde mientras dos de ellos han perdido credibilidad en ella y plantean olvidarla, la otra no ha perdido la confianza en que aún podrá conformarse, pues

> "No existe una *lógica inevitable* de la modernidad, y eso mismo permite la posibilidad de explicar y diagnosticar sus patologías"[140].

Ante las dos críticas "negativas" a la modernidad, Habermas ha defendido la razón ilustrada. La primer crítica es la de los *neoconservadores*[141] estadounidenses y europeos, cuyo representante más importante es Daniel Bell. Según esta perspectiva, la cultura moderna ha sido la causante de la erosión de las instituciones liberales, por lo cual propone un regreso a los órdenes religiosos.

La segunda crítica, la postestructuralista, presenta sobre todo un rompimiento con la existencia de los metarrelatos. Así, según Josep Picó:

> "La idea de Lyotard, apoyada en buena parte en el crecimiento de la sociedad informatizada, es que la interacción social ha sufrido una fuerte evolución y han aparecido nuevos lenguajes y juegos de lenguaje en base a una heterogeneidad de reglas"[142].

La reacción del autor alemán ante las críticas a la razón moderna está basada en su tratamiento de la acción comunicativa como pauta central, en la que está presente el tipo de racionalidad a través del cual se completará el proyecto impulsado por la Ilustración. Andreas Huyssen comenta lo siguiente:

> "Habermas defiende una noción fundamental de racionalidad comunicativa, especialmente frente a aquellos que ejercen el poder contra la razón, creyendo que

---

[138] Mardones, *Op. cit.* p. 24.
[139] McCarthy, *Op. cit.*, 1992. p. 439.
[140] Picó, *Op. Cit.*, introducción, p. 43.
[141] Es la primera según un orden táctico personal, mas no por algún requerimiento cronológico.
[142] *Ibídem*, p. 39.

> por abandonar la razón se libran del poder. Por supuesto el proyecto global de Habermas de una teoría de la crítica social gira en torno a una defensa de la modernidad ilustrada, la cual *no* es totalmente identificable con el modernismo estético de los críticos literarios e historiadores del arte. Se dirige simultáneamente contra el conservadurismo político (neo o antiguo) y contra lo que él percibe de forma parecida a Adorno, como la irracionalidad cultural de un esteticismo postnietzscheano encarnado en el surrealismo y por consiguiente en una gran parte de la teoría contemporánea francesa. La defensa de la Ilustración en Alemania se continúa ejerciendo para protegerse del reaccionarismo de la derecha"[143].

Una vez establecido aunque de manera general los tipos de críticas a la modernidad, de las cuales se hablará más adelante, resumiré los términos en que está planteado el proyecto habermasiano de racionalidad. De esta manera podré entrar directamente a la discusión del autor alemán con algunos de sus oponentes teóricos.

Para esto, es interesante partir del análisis hecho por Mardones no sólo de la teoría de la racionalidad, sino de la perspectiva global habermasiana de reformar tanto la racionalidad como el proyecto que la Ilustración hecho a andar con la modernidad.

Según Mardones, la ética comunicativa planteada por Habermas no es más que una sustitución de los órdenes sagrados religiosos anteriores a la época moderna. Dichos ordenes ofrecían básicamente, por un lado, la manera de establecer expresiones no verbalizadas y, por otro, altos grados de integración social. Dado esto y la aceptación del rompimiento y la secularización de las imágenes tradicionales del mundo expuesta por Weber, Mardones plantea:

> "(...) Habermas se reafirma en dos tesis importantes para nuestro tema: la primera, considerar la razón comunicativa, y su punta de lanza la ética comunicativa, como la heredera actual del proceso de racionalización de las imágenes religiosas del mundo; la segunda, complementaria de la primera, el mantenimiento de la pretensión de validez del carácter universal que se halla detrás de toda afirmación y negación del sujeto que toma posición argumentadamente"[144].

Sin embargo, esto, de ser así, presenta dos problemas. El primero, que sería muy difícil superar la lógica dogmática que formaba la base del orden religioso que permitía la integración y, la segunda, que este proyecto estaría contribuyendo de alguna manera a la incapacidad simbólica de superar imágenes del mundo tradicionales, con lo cual de alguna manera se estaría formando parte de la perspectiva neoconservadora. Esto implica la imposibilidad de una comunicación argumentativa, pues cabría la existencia de pensamientos y sentimientos que aun siguen sin poder ser verbalizados y sobre los que se pueda hablar.

---

[143] Huyssen, Andreas, "Discurso artístico y postmodernidad", en Picó, Op. Cit., p. 217.
[144] Mardones, *Op. cit.*, pp. 72-73.

Es por esto que no estoy de acuerdo totalmente con Mardones, ya que si bien sí es un elemento clave la importancia de la religión católica en occidente tanto por su capacidad unificadora como por su pretensión universalista, los planteamientos de Mardones me parecen extremos, pues Habermas al plantear un proyecto intercomunicativo de racionalidad como pauta para la modernidad y una experiencia del tiempo como característica de ésta, supone una separación de las imágenes tradicionales del mundo, en donde el hombre y la naturaleza están cada vez más separados al igual que se da un alejamiento respecto a los dogmas.

Esto está aunado al hecho de que Habermas se niega a aceptar que la modernidad es una causa perdida y que hay que alejarse de ella y del tipo de racionalidad que la caracteriza: la racionalidad funcional-instrumental. Respecto a esto, Picó dice lo siguiente:

> "Contra esta visión ha reaccionado desde la teoría crítica alemana, Habermas, que ve en todo esto un furor contra el legado del humanismo y la Ilustración (...) ¿Debemos tratar de agarrarnos a las intensiones del Iluminismo, por débiles que puedan ser, o debemos considerar todo el proyecto de modernidad, una causa perdida?
> Para él el proyecto de la modernidad no es una causa perdida, sino más bien una trayectoria recuperable siempre y cuando se enderece el proceso racionalizador desde posturas teóricas de reconstrucción, y se eliminen los aspectos patológicos que han ido apareciendo a lo largo del desarrollo de la modernidad. Ahora bien, una teoría de la racionalización requiere no sólo la elaboración de categorías y conceptos para un examen sistemático de los diferentes modos de racionalidad, sino una explicación de cómo éstos se plasman concretamente en la vida social y cultural"[145].

Con esto y lo mencionado anteriormente vemos que Habermas se muestra convencido de que la racionalidad instrumental no es la característica central de la modernidad, sino una patología, pues la modernidad presenta varios tipos de racionalidad y no sólo uno, donde lo que cabría hacer es alcanzar un cierto equilibrio entre ellos para que no gobierne uno sobre los demás.

2. CRÍTICA AL PROYECTO DE LA RAZÓN

Como ya mencioné, las críticas a la modernidad son varias, pero la que me parece más importante y que más que ir dirigida a la modernidad por ella misma lo está al proyecto racional heredado de la Ilustración, es la del postestructuralismo francés. La cita anterior de Andreas Huyssen en su parte final hace mención de "la irracionalidad cultural de un

[145] Picó, *Op. cit.*, pp. 41-42

esteticismo postnietzsacheano encarnado en el surrealismo". Esto sobre todo me hace pensar en la muy conocida característica relativista del postmodernismo y su visión de la realidad como textos, donde los juegos de lenguaje, traducidos en modos de vida, conducen a una irreconciliación racional y discursiva más amplia.

A) FOUCAULT: RACIONALIDAD ESPECÍFICA VS RACIONALIDAD GENERAL

Como ya hemos visto, el proyecto habermasiano de la racionalidad corresponde a un tratamiento general de ésta, y en cierto sentido utópico -esto será tratado con más detalle en las conclusiones.

Ante esta perspectiva tan pretenciosa y criticada es importante establecer, *grosso modo*, las diferencias del término *discurso* en la perspectiva general de la racionalidad y la relativista. Esto lo planteo partiendo de la crítica que Foucault hace a la pretensión habermasiana presentada por Dominique Janicaud, quien dice:

> "(...) así como Foucault prefiere el término 'poder' al de 'potencia', habla también de *discurso* antes que de racionalidad: 'creo que la palabra *racionalización* es peligrosa. Lo que hay que hacer es analizar racionalidades específicas en lugar de invocar sin cesar los progresos de la racionalización en general' "[146].

Esas racionalidades específicas, que a mi parecer parten ciertamente como lo comenta Huyssen de un "esteticismo nietzscheano", están basados sobre todo en la lógica interior de las relaciones espacio-temporales de un grupo o una sociedad, donde el discurso, a diferencia del sentido alemán que según Manfred Frank tiene de "tinte policial pues implica la necesidad de dar razones por las cuales una determinada proposición es verdadera o no lo es", implica una determinada manera de aprehender la realidad y vivirla, pues según esta perspectiva francesa:

> "Llamamos (con una aproximación todavía un poco vaga) discurso a ese orden simbólico que permite a todos los miembros que fueron socializados bajo su autoridad hablar y obrar juntos; supondremos pues que siempre hay un orden del discurso, pero no necesariamente *uno sólo* para todos los discursos. Habría pues un orden para todos los discursos –en el sentido de una *caracteristica universalis*- que podríamos entonces codificar en los términos de un a priori absoluto. La relatividad histórica de los discursos nos lleva en cambio a hablar de un 'a priori histórico', cuya pluralidad tiene como base la relatividad"[147].

Según esta perspectiva, más de corte surrealista, habría un conflicto latente entre discursos a partir de su inconmensurabilidad, pues la inexistencia de un mismo orden

---

[146] Janicaud, Dominique. "Racionalidad, fuerza y poder. Foucault y las críticas de Habermas", en Deleuze, G., Dreyfus, H.L., y otros. *Michel Foucault ,filosofo*. Barcelona, Gedisa, 1990, p.280.

[147] Frank, Manfred. "Sobre el concepto de discurso en Foucault", en Deleuze, G., Dreyfus, H L. *Op. cit.*, p.113.

del discurso para los diferentes modos de vida lleva a la incapacidad de pensar al *otro* y a partir de esto entenderlo. Esto lo podemos ver sobre todo en el prefacio de *Las palabras y las cosas*, en el que a partir de la taxonomía de una enciclopedia china citada por Borges, en la que la lista de animales se divide en:

> "(...) *a)* pertenecientes al Emperador, *b)* embalsamados, *c)* amaestrados, *d)* lechones, *e)* sirenas, *f)* fabulosos, *g)* perros sueltos, *h)* incluidos en esta clasificación, *i)* que se agitan como locos, *j)* innumerables, *k)* dibujados con un pincel finísimo de pelo de camello, *l)* etcétera, *m)* que acaban de romper el jarrón, *n)* que de lejos parecen moscas"[148],

Foucault argumenta:

> "En el asombro de esta taxinomia, lo que se ve de golpe, lo que, por medio del apólogo, se nos muestra como encanto exótico de otro pensamiento, es el límite del nuestro: la imposibilidad de pensar *esto*"[149].

Y para esto, Foucault no puede desligarse de una postura de corte cultural en el sentido de que es precisamente dentro de ciertos campos espacio-temporales en que el individuo es cargado de los códigos culturales a partir de los cuales vivirá y se relacionará. Pero estos son códigos culturales que no crean un orden inexistente previamente, sino que de alguna manera lo reconfiguran, pues podemos deducir de la lectura foucaultiana que el mundo de lo *real* existe independientemente de nosotros, lo humanos, y lo único que hacemos es aprehenderlo de acuerdo a cierto discurso estructurado espacio-temporalmente. Respecto a esto el autor francés dice:

> "Es ahí donde una cultura, librándose insensiblemente de los órdenes empíricos que le prescriben sus códigos primarios, instaura una primera distancia con relación a ellos, les hace perder su transparencia inicial, cesa de dejarse atravesar pasivamente por ellos, se desprende de sus poderes inmediatos e invisibles, se libera lo suficiente para darse cuenta de que estos órdenes no son lo únicos posibles ni los mejores; de tal suerte que se encuentra ante el hecho en bruto de que hay, por debajo de sus órdenes espontáneos, cosas que en sí mismas son ordenables, que pertenecen a cierto orden mudo, en suma, que *hay* un orden"[150].

Ante esta inconmensurabilidad radical francesa podemos vislumbrar que mientras que el discurso para Habermas es un punto reconciliatorio, para Foucault es el punto focal de reproducción del conflicto. Al parecer, el propio Habermas se ha dado cuenta tanto de esto como de las diferencias teórico-epistemológicas entre ambos autores, ya que comenta lo siguiente:

> "Foucault se vuelve en contra de los pensadores del orden que enlazan con el problema teórico planteado por Kant, y que están buscando todavía las condiciones

[148] Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas*. México, siglo XXI, 1988, p. 1.
[149] *Ibidem*., p. 1.
[150] *Ibidem*., p. 6.

> universales bajo las cuales unas afirmaciones pueden ser verdaderas o falsas, estando con ello profundamente arraigados en una 'Analítica de la Verdad' "[151].

A manera de conclusión, la diferencia esencial entre los autores, que bien parten de diferencias en la lectura de Kant y la postura que toman respecto a éste, estriba sobre todo en el hecho de que mientras que el sociólogo alemán ha continuado el proyecto general de racionalidad que está basado en una teoría evolutiva cuya dirección apunta a la acción comunicativa en la que los actos de habla serán racionalmente elaborados y llevados a cabo, el filósofo francés se ha opuesto a cualquier tipo de normatividad proponiendo una pluralidad y relatividad discursiva, donde el objeto de los saberes serían estudios sobre las racionalidades específicas; es decir, estudios que atiendan a la lógica interna de los diferentes discursos inmersos en los grupos sociales, pero de los cuales no se pueda generar una teoría general normativa ni se pueda encontrar una "verdad última". Tarea con la cual se trataría de ir desenmascarando o descubriendo la lógica del poder[152]; así, Foucault comentó en uno de los cursos impartidos entre 1975 y 1976 en el College de France:

> "(...) mi problema es establecer qué reglas de derecho hacen funcionar las relaciones de poder para producir discursos de verdad, qué tipo de poder es susceptible de producir discursos de verdad que están, en una sociedad como la nuestra, dotados de efectos tan poderosos (...) Estas relaciones de poder no pueden disociarse, ni establecerse, ni funcionar sin una producción, una acumulación, una circulación, un funcionamiento de los discursos. No hay ejercicio del poder posible sin una cierta economía de los discursos de verdad que funcionen en, a partir de, a través de, este círculo: estamos sometidos a la producción de la verdad del poder y no podemos ejercer el poder sino a través de la producción de la verdad"[153].

A partir de estas diferencias han surgido una serie de reflexiones que a mi modo de ver son muy acertadas, las cuales no serán mencionadas por ahora sino hasta el apartado de conclusiones.

B) LYOTARD Y LA CAÍDA DE LOS METARRELATOS

El trabajo habermasiano es un *proyecto general de racionalidad*, en el cual cabe la existencia de una serie de teorías, como la de él, también generales, a modo de metateorías explicativas, si no es que normativas, de la sociedad. Sin embargo otra de las perspectivas alternativas a la general es la de Lyotard, quien se muestra incrédulo no

---

[151] Habermas, Jürgen "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: 'Was ist Aufklaurung?' ", en Máiz, Ramón (comp.). *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault.* Universidad de Santiago de Compostela, 1987, p. 12.

[152] No debemos olvidar la herencia nietzscheana sobre Foucault acerca de la genealogía.

[153] Foucault. *Op. cit.*, 1992, p. 34.

sólo frente a la posibilidad de una teoría total, sino a la posibilidad de la preservación de la modernidad. Él plantea las características de la postmodernidad, la cual:

> "Designa el estado de la cultura después de las transformaciones que han afectado a las reglas de juego de la ciencia, de la literatura y de las artes a partir del siglo XIX"[154].

Al pasar estas transformaciones se ha dado una transformación en la estructura de la modernidad, pues mientras en ésta se han dado una serie de discursos generales o totalizantes -más a la manera de paradigmas en el sentido kuhniano-, las postmodernidad se muestra renuente a los metarrelatos.

Con esto, la perspectiva lyotardiana es, al igual que la de Foucault, un tanto relativista, en el sentido de que no acepta la posibilidad de una estructura homogénea a partir de la cual se logre la comunicación de manera consensual, como plantea Habermas. Así, Josep Picó comenta:

> "La idea de Lyotard, apoyada en buena parte en el crecimiento de la sociedad informatizada, es que la interacción social ha sufrido una fuerte evolución y han aparecido nuevos lenguajes y juegos de lenguaje en base a una heterogeneidad de reglas"[155].

Lyotard, a diferencia del proyecto habermasiano de la existencia de estructuras lingüísticas inherentes a la comunicación humana, introduce la noción de *juegos de lenguaje*, de los cuales lo más importante a mi parecer es que, en palabras de Albrecht Wellmer partiendo de Wittgenstein:

> "Los juegos de lenguaje no son juegos, sino formas de vida. Son conjuntos de actividades lingüísticas, instituciones, prácticas y significados 'encarnados' en ellas"[156].

Así pues, tanto la aserción de Jean Baudillard acerca de la "revolución postmoderna", que aparece

> "(...) como un gigantesco proceso de pérdida de sentido, que ha conducido a la destrucción de todas las historias, referencias y finalidades"[157],

como el postmodernismo de Lyotard, el cual

> "(...) aparece como un gran movimiento de 'deslegitimación' de la modernidad europea, deslgitimación de la cual la filosofía de Nietzsche representa un documento temprano y central"[158],

---

[154] Lyotard, François. *La condición postmoderna*. Barcelona, Cátedra, 1993, p. 9.
[155] Picó, *Op. cit.*, p. 39.
[156] Wellmer, Albrecht, "La dialéctica de modernidad y postmodernidad", en Picó, *Op. cit.*, p. 125.
[157] *Ibídem.*, p. 108.
[158] *Ibídem.*, p. 109.

parten de una heterogeneidad de reglas y juegos de lenguaje que llegan a ser inclusive inconmensurables entre sí, lo cual plantea la tesis contraria a al de un orden discursivo homogéneo a partir del cual los individuos no sólo se entienden acerca de algo sobre el mundo, sino que pueden llegar a arreglos racionalmente orientados y liberados de toda conflictividad.

Ante el conflicto de perspectivas planteado aquí entre Habermas y Lyotard, Richard Rorty plantea lo siguiente:

> "Desde el punto de vista de Lyotard, Habermas está ofreciendo una metanarrativa más, una <narrativa de la emancipación> más general y abstracta que las metanarrativas freudiana y marxista.
> Según Habermas, el problema que plantea la <incredulidad respecto a las metanarrativas> es que el desenmascaramiento tiene sólo sentido si <conservamos al menos un estándar para explicar la corrupción de *todos* los estándares razonables>. Si no poseemos tal estándar, uno que se libre de una <crítica autorreferencial totalizadora>, entonces las distinciones entre lo descubierto y lo enmascarado, o entre teoría e ideología, pierde su fuerza"[159].

La respuesta de Habermas a las críticas postestructuralistas al parecer no sólo va en la dirección de que sin una base o referente de racionalidad a partir del cual podamos hacer un diagnóstico de la realidad, el análisis social no tendría sentido, sino en la de que tampoco lo tiene si la teoría social no está planteada en términos de una normatividad o universalidad. Así, Rorty menciona que:

> "Abandonar un punto de vista que es, si no trascendental, por lo menos <universalista>, le parece a Habermas que es como traicionar las esperanzas sociales que han sido centrales para la política liberal."[160].

Pero para Lyotard la cuestión no es así, pues en todo caso, podemos deducir de su obra citada, que las ciencias sociales estarían en el sentido, similar al de Foucault de establecer "qué reglas de derecho hacen funcionar las relaciones de poder para producir discursos de verdad ", de establecer la manera en que se estructuran los juegos de lenguaje al interior de una cultura para así quizá entender el modelo racional que conforma a la misma, del cual será diferente de otras, pues ya se ha hablado de que según los planteamientos de Lyotard no hay una instancia legitimadora de juegos de lenguaje homogéneos. A propósito de esto, cito las siguientes tres observaciones que hace el autor respecto a los juegos de lenguaje:

> "La primera es que sus reglas no tienen su legitimación en ellas mismas, sino que forman parte de un contrato explícito o no entre los jugadores (lo que no quiere decir que éstos las inventen). La segunda es que a falta de reglas no hay juego, que

[159] Rorty, Richard, "Habermas y Lyotard sobre la posmodernidad", en Bernstein, R., Giddens, A., Wellmer, A. y otros, *Op. cit.*, p. 254.
[160] *Ibidem.*, p. 255.

> una modificación incluso mínima de una regla modifica la naturaleza del juego, y que una <jugada> o un enunciado que no satisfaga las reglas no pertenece al juego definido por éstas. La tercera observación acaba de ser sugerida: todo enunciado debe ser considerado como una <jugada> hecha en un juego"[161].

Con estas observaciones vemos que los juegos de lenguaje, si bien nos remiten a formas de vida, son abordados a partir de relatos, mas no de metarrelatos y están siempre ubicados dentro de instancias espacio-temporales. Lyotard argumenta una de sus conclusiones de la siguiente manera:

> "Los relatos, se ha visto, determinan criterios de competencia y/o ilustran la aplicación. Definen así lo que tiene derecho a decirse y a hacerse en la cultura, y, como son también una parte de ésta, se encuentran por eso mismo legitimados"[162].

También es importante tomar en cuenta algo que ya había mencionado y que tiene una cierta relación con Lyotard: la postmodernidad en general tiene como una de sus características una actitud pesimista e incrédula frente a la razón, dado a que ubica como una consecuencia de ésta la orientación racional con arreglo a fines como lógica cultural de la modernidad.

De esta manera, Lyotard relaciona la crisis de los meta-relatos con esta lógica cultural. Él menciona:

> "En la sociedad y la cultura contemporáneas, sociedad postindustrial, cultura postmoderna, la cuestión de la legitimación del saber se plantea en otros términos. El gran relato ha perdido credibilidad (...) se puede ver en esa decadencia de los relatos un efecto del auge de técnicas y tecnologías a partir de la Segunda Guerra Mundial, que ha puesto el acento sobre los medios de la acción más que sobre sus fines"[163].

El sentido mencionado que han de adquirir las ciencias sociales para Lyotard es denominado por él "pequeño relato", el cual:

> "(...) se mantiene como la forma por excelencia que toma la invención imaginativa, y, desde luego, la ciencia"[164],

y es precisamente este tipo de orientación científica lo que contrarrestaría la propuesta habermasiana del consenso discursivo, pues para el autor francés:

> "(...) no parece posible, ni siquiera prudente, orientar, como hace Habermas, a la elaboración del problema de la legitimación en el sentido de la búsqueda de un consenso universal por medio de lo que él llama el *Diskurs*, es decir, el diálogo de argumentaciones.
> Es, en efecto, suponer dos cosas. La primera, que todos los locutores pueden ponerse de acuerdo acerca de las reglas o de las metaprescripciones universalmente válidas para todos lo juegos de lenguaje, mientras que es claro que éstos son heteromorfos y proceden de reglas pragmáticas heterogéneas.

---

[161] Lyotard, *Op. cit.*, 1993, p. 29.
[162] *Ibídem.*, p. 56.
[163] *Ibidem.*, p. 83.
[164] *Ibídem.*, p. 127.

> La segunda suposición es que la finalidad del diálogo es el consenso. Pero hemos mostrado, al analizar la pragmática científica, que el consenso no es más que un estado de las discusiones y no su fin. Este es más bien la paralogía. Lo que desaparece con esta doble comprobación (heterogeneidad de reglas, búsqueda de la disensión) es una creencia que todavía anima la investigación de Habermas: saber que la humanidad como sujeto colectivo (universal) busca su emancipación común por medio de la regularización de <jugadas> permitidas en todos los juegos de lenguaje, y que la legitimidad de un enunciado cualquiera reside en su contribución a esta emancipación"[165].

Lo importante hasta ahora es que la oposición al universalismo, si es que llegara a aceptarse alguna distancia con un trascendentalismo menos determinante que el kantiano, no es exclusiva de Lyotard o de Foucault, sino que está presente en general en la crítica francesa a la modernidad. Así, según Rorty:

> "Nos encontramos así con que los críticos franceses de Habermas están dispuestos a abandonar la política liberal para poder evitar la política universalista y el intento de Habermas de aferrarse a la filosofía universalista, con todos sus problemas, y apoyar así una política liberal. Señalando la oposición de otro modo, los escritores franceses que Habermas critica están deseando abandonar la oposición existente entre el <verdadero consenso> y el <falso consenso>, o entre <validez> y <poder>, para no tener que contar una metanarrativa que explique lo <verdadero> o lo <válido>. Pero Habermas piensa que si abandonamos la idea del <mejor argumento> como opuesto al <argumento que convence a una cierta audiencia en un momento dado>, tendremos solamente un cierto criticismo social <dependiente de un contexto>. Cree que volver a caer en tal criticismo traicionaría <los elementos de razón de la modernidad cultural que se encuentran contenidos en... los ideales burgueses>"[166].

Asimismo, Picó argumenta lo siguiente:

> "El postestructuralismo supone, por tanto, un rechazo total de la modernidad, y la distinción crucial que Lyotard ofrece es la que hay entre los *metarrelatos* de liberación (la tradición francesa de la modernidad ilustrada) y de totalidad (la tradición hegeliano/marxista alemana), por una parte, y el discurso postmoderno de los juegos de lenguaje, por la otra"[167].

Como hemos visto, uno de los puntos más importantes de la crítica a Habermas es su pretensión universalista y normativista de los actos de habla como base de un meta-modelo de racionalidad. Lyotard justifica esta crítica planteando que la existencia de un meta- lenguaje, sobre todo como normatividad, no está ubicado dentro de la pragmática, como Habermas lo plantea:

> "En tanto es diferenciadora, la ciencia en su pragmática ofrece el antimodelo del sistema estable. Todo enunciado debe retenerse desde el momento en que comporta la diferencia con lo que se sabe, y en que argumenta y prueba. Es el modelo de <sistema abierto> en el cual la pertinencia del enunciado es que <da nacimiento a ideas>, es decir, a otros enunciados y a otras reglas de juego. No hay en la ciencia

[165] *Ibidem*., pp. 134-135.
[166] Rorty, *Op. cit.* p. 255.
[167] Picó, *Op. cit.* p. 40.

> una *métalangue* general en la cual todas las demás pueden transcribirse y evaluarse. Es lo que prohibe la identificación con el sistema y, a fin de cuentas, el terror. La separación entre <decididores> y ejecutantes, si existe en la comunidad científica (y existe), pertenece al sistema socioeconómico, no a la pragmática científica. Es uno de los principales obstáculos para el desarrollo de la imaginación de los sabedores"[168].

Y es éste precisamente uno de los puntos centrales de la crítica lyotardiana al modelo general de racionalidad de Habermas, pues según Rorty:

> "La discusión que se realiza del <pragmatismo de la ciencia> en *La Condición Posmoderna* intenta <destruir la investigación realizada por Habermas, esto es, que la humanidad como sujeto colectivo (universal) intente emanciparse comúnmente a través de la reglamentación de los <movimientos> permitidos en todos lo juegos del lenguaje, y que la legitimidad de cualquier enunciado reside en la contribución aportada a esa emancipación>. Lyotard pretende haber demostrado que <el consenso es únicamente un estado de discusión particular (en las ciencias), no su fin. Su fin es, al contrario, la paralogía>"[169].

En términos generales y concluyendo, tenemos que el debate entre Habermas y Lyotard parte de la discusión que enfrenta la posibilidad de un metadiscurso con la multiplicidad de juegos de lenguaje cuya pluralidad de reglas negarían a aquél. Así mientras Wellmer comenta lo siguiente:

> "Lyotard defiende un pluralismo irreductible de <juegos de lenguaje> y acentúa el irreductible carácter <local> de todos los discursos, acuerdos y legitimaciones. Cabría hablar de un concepto pluralista, puntualista, <post-euclidiano> de razón, en contraposición, por ejemplo, con el concepto que Habermas proyecta de la razón en términos de teoría del consenso, el cual desde la perspectiva de Lyotard no es sino un último gran intento de atenerse al pensamiento reconciliador, <totalizante>, del idealismo alemán (o de la tradición marxista), y, por tanto, también a la unidad de verdad, libertad y justicia"[170],

Gérard Roulet menciona:

> "La rehabilitación postmoderna del mito, que se conforma a la <nueva mitología> diagnosticada por Weber, significa que tras el derrumbamiento de la <gran narrativa>, como la ha llamado Lyotard, a saber, de la saga de <la razón en la historia>, se vuelve admisible una multiplicidad de iniciativas narrativas o <valoraciones> (Nietzsche, Weber). De hecho la modernidad ya no parece capaz de producir metacriterios y de legitimarlos. Esta cuestión concerniente a los metacriterios o la legitimidad de un *métadiscours* -como se llama en francés- es el núcleo del debate entre Habermas y Lyotard"[171].

---

[168] Lyotard, *Op. cit.*, p. 133.
[169] Rorty, *Op. cit.*, p. 256.
[170] Wellmer, *Op. cit.*, p. 109.
[171] Raulet, Gérard, "de la modernidad como calle de dirección única a la postmodernidad como callejón sin salida", en Picó, *Op. cit.*, p. 331.

C) LOS NEOCONSERVADORES Y EL REGRESO AL TRADICIONALISMO

Al parecer los neoconservadores es un grupo de intelectuales que habían sido liberales, pero que ante ciertas condiciones de las sociedades occidentales, como el desarrollo económico y político, la subversión, etc. han tomado una posición rígida de respecto a cómo estabilizar a la sociedad. Así, Habermas sintetiza la alternativa neoconservadora diciendo lo siguiente:

> "Por tanto, para estabilizar la modernidad social, se necesita una renovación de su propia sustancia histórica, dicho de otro modo, un esfuerzo desesperado, aunque sea paradójico, de un tradicionalismo histórico ilustrado"[172].

Esta vía neoconservadora parte de la contradicción entre sociedad moderna y cultura modernista, en donde la primera, que esta formada por una racionalidad económico-administrativa, es incompatible con la segunda, la cual rompe con la moralidad propia de una sociedad racionalizada. Esto, que en realidad es la perspectiva concreta de Daniel Bell, nos remite a lo siguiente:

> "La modernidad domina, pero está muerta. Para el neoconservador surge entonces la pregunta: ¿Cómo pueden surgir normas en la sociedad que limiten el libertinaje y restablezcan la ética de la disciplina y el trabajo? ¿Qué nuevas normas pondrán freno a la nivelación causada por el Estado social del bienestar, de tal modo que las virtudes de la competición individual por el éxito puedan volver a dominar? Bell piensa que la única solución es un resurgimiento religioso. La fe religiosa ligada a una fe en la tradición proporcionará a los individuos identidades claramente definidas y seguridad existencial"[173].

En el diagnóstico de la modernidad de los neoconservadores hay una similitud con la crítica a la modernidad que parte del hecho de que ésta ha traído por resultado una orientación instrumental que ahora está en la cultura. Si bien Habermas podría aceptar esto, no lo haría del todo, pues para él ésta es una patología de la modernidad, pero, como hemos visto, no es *toda* la modernidad. Lo que aquí vislumbra es un fenómeno que ya había sido planteado en *Problemas de legitimación del capitalismo tardío*: un dominio del sistema sobre el mundo de la vida y algo así como una "absorción" de éste por aquél.

Sin embargo, la salida habermasiana a esto no está en un regreso al tradicionalismo, sino en la capacidad racionalizadora de la acción comunicativa. Según Habermas:

---

[172] Habermas, Jürgen, "El criticismo neoconservador de la cultura en los Estados Unidos y en Alemania Occidental: un movimiento intelectual en dos culturas políticas", en Bernstein, R., Giddens, A., Wellmer, A. y otros, *Op. cit.*, p. 138.

[173] Habermas, "Modernidad *versus* postmodernidad", en *Op. cit.*, p. 91.

> "Bajo las presiones de la dinámica del crecimiento económico y los logros organizativos del Estado, esta modernización social penetra cada vez más profundamente en formas previas de existencia humana. Y describiría esta subordinación de los mundos de vida a los imperativos del sistema como un asunto de perturbar la infraestructura comunicativa de la vida cotidiana (...) Las tareas de transmitir una tradición cultural, de la integración social y de la socialización requieren adherirse a un criterio de racionalidad comunicativa. Las ocasiones para la protesta y el descontento se originan exactamente cuando una forma de organización guiada por pautas de racionalidad económica y administrativa penetra esferas de acción comunicativa centradas en la reproducción y transmisión de valores y normas; sin embargo, esas mismas esferas dependen de pautas de lo que yo llamaría racionalidad comunicativa"[174].

Me parece que hasta aquí es clara la diferencia de Habermas con el neoconservadurismo, ya que mientras que éstos ven como un problema las movilizaciones y ante esto optan por la salida que ya he mencionado, Habermas habla de que las actitudes de protesta se dan cuando hay una invasión del sistema, en términos de "rendimientos de autogobierno específicos de un sistema autorregulado", sobre el mundo de la vida, éste como "sistema de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes".

Con esto, la propuesta de Habermas sería llegar a un equilibrio entre la integración social (mundo de la vida) y la integración sistémica (sistema autorregulado).

Aunque de alguna manera podría ubicarse como una similitud entre las perspectivas aquí tratadas, la preocupación por establecer cierta estabilidad o equilibrio en el sistema social, las diferencias siguen siendo muy significantes, ya que mientras los neoconservadores atienden sobre todo a los grupos que no aceptan determinados órdenes de estabilidad, gracias a los cuales no se puede edificar un orden basado nuevamente en la tradición, Habermas primero planteó una crítica a la teoría sistémica sosteniendo que ponía énfasis o en la integración social descuidando la integración sistémica o viceversa, donde lo importante es la relación entre éstas, que genera cierto equilibrio produce crisis, que bien pueden ser de legitimidad. Más tarde este autor llevó sus ponderaciones de la relación entre sistema y mundo de la vida a los ámbitos de la racionalidad, en términos de la acción comunicativa.

D) NEOCONSERVADURISMO Y POSTESTRUCTURALISMO: EL OLVIDO DE LA RAZÓN

Ya se ha tratado, aunque de forma harto general, las premisas básicas tanto del postestructuralismo como del neoconservadurismo y los términos de los que parte la

[174] *Ibidem*., p. 93.

postmodernidad para dar la espalda a la razón como proyecto de emancipación del hombre.

Sin embargo, aun cabe preguntar acerca de la relación existente entre las perspectivas antes mencionadas. En un primer plano podemos hallar su similitud en que lanzan una crítica a la modernidad, y obviamente al proyecto de racionalidad incluido en ella. Pero en un segundo plano encontramos las tan importantes diferencias en cuanto a las alternativas viables frente a la devastadora modernidad.

Si bien tanto el postestructuralismo como el neoconservadurismo pueden ser introducidos en la lógica de la llamada postmodernidad, entendida ésta de manera general como una actitud de rechazo y resistencia al proyecto de la modernidad que apostó por la razón, ambas perspectivas tienen sus particularidades y divergencias que las hacen sumamente diferentes.

Partamos de la definición de postmodernidad de Touraine por ser clara:

> "El modernismo afirmaba que el progreso de la racionalidad y de la técnica no tenía sólo efectos críticos de liquidación de las creencias, las costumbres y los privilegios heredados del pasado, sino que también creaba contenidos culturales nuevos. Durante mucho tiempo el modernismo afirmó la complementariedad de la razón y el placer, de manera libertaria y aristocrática en el siglo XVIII, de manera burguesa en el siglo XIX y de manera popular en el siglo XX, gracias a la elevación del nivel de vida (...) Es esta imagen global de la modernidad la que se ha quebrantado después de haberse fisurado por los ataques de todos aquellos que pusieron en tela de juicio la idea misma de modernidad a partir de la segunda mitad del siglo XX.
>
> Las condiciones del crecimiento económico, la libertad política y la felicidad individual ya no nos parecen análogas ni interdependientes. La disociación de las estrategias económicas, por un lado, y, por el otro, la construcción de un tipo de sociedad, de cultura y de personalidad se ha realizado muy rápidamente y es esa disociación la que da nombre y define el concepto de posmodernidad. Si la modernidad asoció progreso y cultura al oponer culturas y sociedades tradicionales a culturas o sociedades modernas, con lo que explicaba todo hecho social o cultural por el lugar que ocupaba en el eje tradición-modernidad, la posmodernidad disocia lo que había estado asociado"[175].

Con esta definición y con la idea del mismo autor acerca de que la postmodernidad no es una moda intelectual sino una "crítica destructora" al modelo de la racionalidad que ya había sido lanzada por Marx, Niezsche y Freud, podemos enmarcar al neoconservadurismo y al postestructuralismo como críticas postmodernas de la sociedad. Sin embargo, los términos en que se sustentan son diferentes[176].

---

[175] Touraine, *Op. cit.*, pp. 184-185.

[176] No seguiré la clasificación de los tipos de postmodernidad hecha por Touraine dado a que me parece alejada de los términos en los que Habermas critica a los postmodernos.

El neoconservadurismo plantea aceptar el regreso a la tradición y con esto una recuperación de las representaciones, que de alguna manera nos remite a la conexión entre *las palabras y las cosas*. Por el otro lado, el postestructuralismo lo que plantea es un rompimiento de las *palabras con las cosas* a partir de su crítica a la representación. Así pues, el punto clave en la diferencia está en la representación: se propone una recuperación de ésta a partir del regreso a las imágenes tradicionales ordenadoras del mundo o una ruptura de ella a partir de una pluralidad de discursos, en cierto sentido inconmensurables, los cuales adquieren existencia gracias a la reproducción de una cierta realidad dentro de una determinada cultura. Refiriéndose a las diferencias tratadas aquí, Hal Foster plantea lo siguiente:

> "Difieren ante todo, en su oposición a la modernidad. Desde la postura neoconservadora, la modernidad debe ser desplazada porque es catastrófica; desde la posición postestructuralista, porque está recuperada. Difieren también en estrategia: la oposición neoconservadora a la modernidad es una cuestión fundamentalmente estilística, de una vuelta a la representación, mientras que la oposición postestructuralista es de tipo más epistemológico, relacionada con los paradigmas discursivos de lo moderno (por ejemplo su ideología de las innovaciones puramente formales) y, por lo tanto, con una crítica de la representación (...) desde la posición postestructuralista, el estilo neoconservador de la historia es un doble error de malinterpretación: el estilo no se crea desde la expresión libre, sino que se da a través de códigos culturales; y la historia (como la realidad) no es un dato <ahí fuera> que se captura por alusión, sino una narración que se construye o (mejor) un concepto que se produce. En pocas palabras, desde la posición postestructuralista, la historia es un problema epistemológico, no un dato ontológico.
>
> Es, por tanto, en la cuestión de la representación en la que las dos posturas difieren más claramente. La postmodernidad neoconservadora aboga por una vuelta a la representación: toma el estatus referencial de sus imágenes y el significado como garantizados. La postmodernidad estructuralista, por el contrario, descansa en una crítica de la representación: se cuestiona el contenido de verdad de la representación visual, ya sea realista, simbólica o abstracta, y explora el régimen del significado y orden que soportan esos diferentes códigos"[177].

Lo que he tratado de dejar claro aquí son las diferencias entre ambas perspectivas postmodernas. He hablado de estas perspectivas porque en primer lugar Habermas plantea una importante crítica a los neoconservadores; en segundo lugar porque el postestructuralismo parece ser la contrapartida del proyecto habermasiano; además de que se hace importante la invitación de Foucault, en noviembre de 1984, a un encuentro con algunos teóricos norteamericanos para discutir acerca del texto de Kant *Beantwortung der frage: Was ist Aufklärung?*. Pero aunque se han tratado ambas perspectivas aquí, eso no quiere decir que al interior de ambas haya homogeneidad. Por

[177] Foster, Hal, "Polémicas (post)modernas", en Picó, *Op. cit.*, p. 256.

el contrario, así como la relación de ambas es difícil de establecer respecto del postmodernismo, pues por un lado Bell atribuye tanto al modernismo como al postmodernismo la crisis del capitalismo actual y, por el otro, los postestructuralistas, con excepción de Lyotard, rara vez emplean la palabra *postmodernismo* o *postmodernidad*, es difícil hablar de *un* neoconservadurismo y *un* postestructuralismo. Tanto hay diferencias entre los neoconservadores norteamericanos y los de la Alemania Occidental, mencionadas por Habermas en el artículo ya citado sobre el criticismo neoconservador, como entre el "postestructuralismo textualista" de Derrida y el referente a la genealogía del pode de Foucault, lo cual es tratado en el artículo de Alex Callinicos llamado "¿Postmodernidad, post-estructuralismo, post-marxismo?"[178].

[178] Este artículo está incluido en la compilación antes mencionada de Picó.

CONCLUSIONES

Primer conclusión

Habermas es un autor sumamente controvertido. Esto se debe al tinte utópico contenido en su obra.

A lo largo de este trabajo he denominado a la teoría habermasiana como *proyecto general de racionalidad*. Esto implica que se trate de un proyecto a largo plazo que pretende la emancipación de los individuos a través de la comunicación argumentativa. Y es precisamente en este punto en el que encuentro su inclinación utópica, pero también donde encuentro la justificación de su trabajo, pues al pretender establecer una vía de cambio hacia una sociedad *mejor* libre de conflictos y ataduras irracionales, no puede dejar de vincularse, más que con una macrosociología, con una metasociología transformativa de la sociedad.

Así, al tratarse de una pretensión transformatoria es obligado a plantear su propuesta en términos universalistas, utópicos y a largo alcance, temporalmente hablando.

Hasta ahora podemos tomar dos posturas respecto a esto. La primera sería señalar los planteamientos habermasianos de *conservadores* por el hecho de que pretende terminar con el conflicto, cuando por definición sabemos que la realidad es conflictiva porque es dinámica, está en constante movimiento. Al pretender liquidar los conflictos podemos pensar que se pretendería quitarle el carácter dinámico a la realidad y volverla estática.

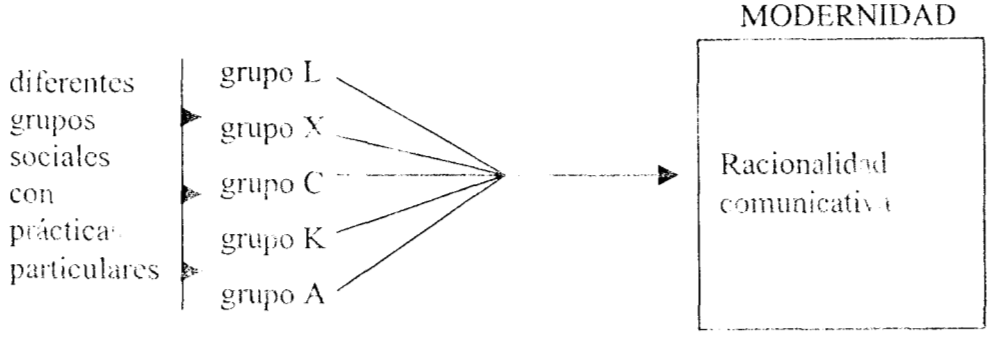
La segunda postura nos lleva a pensar a Habermas en términos de *radical*, en el sentido de que lo que plantea en su obra, vista como un *todo*, es una transformación de la sociedad.

Sin embargo, cabría reflexionar una tercer posibilidad. Si bien Habermas plantea un proyecto transformatorio de la sociedad, no está expuesto en términos de una transformación perenne, sino que tiene una cierta dirección: llegar a la racionalidad comunicativa, en la cual los conflictos quedarían diluidos y los individuos se entenderían de manera racional mediante argumentaciones y contrargumentaciones. Esto es partir de una postura dinámica parea llegar a una estática.

Segunda conclusión

Lo anterior nos lleva a pensar que si partimos de una antropología de las formas simbólicas, donde los distintos grupos tienen no sólo prácticas sociales diferentes sino visiones del mundo particulares y aprehensiones del mismo absolutamente distintas, el proyecto general de racionalidad, con su direccionalidad hacia el entendimiento mutuo, no sólo lleva a esos diferentes grupos hacia el *mismo* camino para de alguna manera unificarlos, lo cual ya es bastante preocupante, sino que termina desvalorizando y "asesinando" los sistemas simbólicos, pues la relatividad de las prácticas, cuya lógica cultural genera la cohesión en los distintos grupos, queda subsumida por las acciones racionales según las cuales los hombres se entienden mediante argumentaciones universalmente orientadas que pueden ser aceptadas o negadas y debatidas con otros.

En el siguiente esquema se muestra la direccionalidad de la propuesta habermasiana.



Lo importante de este esquema es, además de lo ya mencionado, tomar en cuenta que lo que se está haciendo es una "occidentalización", como ya lo he mencionado, de la historia d la humanidad, pues se ha reconstruido sólo la historia de occidente, primero para establecer las fases evolutivas a partir de las imágenes del mundo y, segundo, para plantear que todos los individuos grupos y sociedades han de entrar en esa evolución occidental que ha de llegar a la racionalidad comunicativa.

Dado esto, a pesar de las críticas a Condorcet y a la filosofía de la historia, Habermas parece haber caído en lo mismo, pues según Mardones:

> "(...) esta reconstrucción evolutiva de la sociedad y de la racionalidad tiene un inevitable saber a filosofía de la historia. Aparece fundada sobre la intrínseca capacidad del lenguaje y sobre el inevitable proceso de aprendizaje humano. Pero es fácilmente advertible que el lenguaje funciona aquí como un auténtico sujeto de la historia, que a pesar de ciertos obstáculos o patrones históricos, tiene la potencia

o <astucia> suficiente para sortear los peligros y conducirle al <final feliz> de la meta discursiva y de la racionalidad argumentadora"[179].

Tercera conclusión

Pareciera que el proyecto general de racionalidad toma a los individuos como iguales, con las mismas condiciones de vida y con perspectivas similares sobre ésta, pues la pragmática universal plantea una serie de requerimientos lingüísticos que han de llevarse a cabo para poder competir comunicativamente.

Sin embargo, las críticas a estos planteamientos muy bien se pueden establecer desde los proyectos de racionalidad específicos –hablo en plural y no en singular porque son varios y difieren unos con otros, pues podemos enunciar tanto al textualismo de Derrida como los juegos de lenguaje de Lyotard, la genealogía del poder de Foucault, la ética de la liberación de Dussel, etc.–, los cuales plantean la existencia de diferentes racionalidades entre los distintos grupos sociales, pero donde los marginados, excluidos, etc., los *otrò*s están supeditados, con sus racionalidades específicas, a la racionalidad dominante de su sociedad.

Así, dado a las diferentes orientaciones culturales, racionales y conductuales, estos grupos no pueden competir correctamente en los actos racionales de habla y, por tanto, son tachados de irracionales.

Esto lo podemos encontrar en la crítica de Mardones al proyecto general de racionalidad y su base de pragmática universal, pues él menciona:

> "Si aplicamos los criterios de la pragmática universal o pragmáticos universales de toda comunicación a un diálogo entre un Oyente (=O) y un hablante (=H) donde éste fuera el pobre-excluido, nos encontraríamos con la sorpresa de su inaplicabilidad.
> No cumpliría a menudo ni la primera condición de la comunicación: la inteligibilidad. El <pobre> sería incapaz de hacerse entender y corre el riesgo de aparecer como un incompetente lingüístico (...) Respecto a la verdad, la posibilidad de un acuerdo basado en las mejores razones presentadas sin coacción ni violencia, quedan tan cuestionadas que, sin negar la identidad de la razón entre el <pobre> y nosotros, y la capacidad de discursos de entendimiento por principio, nos vemos precisados a dudar de la realización de tal entendimiento. Tendríamos, como sugiere Dussel, más que argumentar con razones, caminar solidariamente con el pobre en una praxis de liberación a fin de ir avanzando en la comunicación. La interpretación que nos viene del <pobre-excluido> reclama no sólo comprensión de su verdad, sino cambio de la situación, es decir, <hacer la verdad>.
> La justicia o rectitud que cabe con el <excluido> es la del estado de excepción: suspender la norma para él"[180].

[179] Mardones, *Op. Cit.*, p. 195.
[180] Mardones, *Op. cit.*, pp. 104-105.

Aquí vemos varios problemas con la aplicación del modelo habermasiano, en tanto que al no tomar en cuenta las asimetrías de la sociedad "aniquila" a aquellos que no son iguales por no cumplir los requerimientos de la pragmática universal. Contra esto, Mardones argumenta lo siguiente:

> "La masa ingente de dolor humano que ha penetrado con la barbarie experimentada en este mismo siglo que fenece, cuestiona el esquema evolucionista y teleológico moderno. Y la conciencia creciente de que la mayoría de la humanidad no tiene acceso a esta historia progresista, cuestiona desde la marginalidad las grandes narrativas de la modernidad noratlántica (...) es una apertura a la esperanza más allá de toda esperanza: del dolor y la liquidación de las víctimas de la gran narrativa de la historia moderna.
> Aquí hace aparición una crítica contra la visión evolucionista habermasiana, incluso en su versión suave de <aprendizaje inevitable> y de proceso orientado hacia la cognición argumentativa teórica y práctica. En el fondo se esconde, como ya indicamos, una filosofía de la historia no justificada que hace de Occidente el pináculo de la evolución y que retira de la circulación histórica moderna carruajes de viejo formato como es la religión"[181].

Con esto Mardones no sólo critica la falta de inclusión del *otro* y de la asimetría de las sociedades en el proyecto habermasiano, si no algo que ya he comentado antes: su forma de terminar con los sistemas simbólicos, uno de los cuales es la religión.

Cuarta conclusión

Por un lado tenemos el proyecto general de racionalidad que, como ya vimos, es una propuesta utópica sí y a largo plazo, pero con miras a formar una alternativa de metateoría sociológica transformativa que apunta hacia una sociedad mejor.

Por otro lado tenemos las propuestas de racionalidad específicas que, gracias a sus perspectivas relativistas, plantean no el establecimiento de un proceso evolutivo de racionalidad, como sería el habermasiano, sino la posibilidad de analizar racionalidades específicas como lógicas particulares de juego de lenguaje.

Esta última propuesta a primera vista podría parecer bastante radical frente a la otra precisamente por su carácter relativista. Sin embargo, viéndolo desde otra perspectiva podemos concluir que no hace otra cosa que "dar el brazo derecho" al neoliberalismo y su lógica instrumental, pues al libre mercado no le interesa la conformación de proyectos transformatorios a largo plazo, sino proponer los mejores medios, en cuanto a la implementación de instrumentos económicos, para alcanzar determinados fines en espacios y tiempos específicos; esto es, en racionalidades específicas.

---

[181] *Ibídem*, pp. 255-256

Me parece, en términos generales, que no se puede prescindir de ninguna de las dos perspectivas, pues una propuesta contemporánea que pretenda formar parte de una sociología no conservadora no puede partir de la deducción planteando las condiciones y alternativas de una sociedad sin tomar en cuenta la diversidad de la s prácticas culturales y mucho menos puede, a partir de esto, señalar un grupo o una sociedad de racional o irracional. Pero tampoco se puede partir, aunque en todo caso sería para mí más viable, de pura inducción sin tratar de llegar a formular planteamientos más generales que vayan más allá de lo empíricamente observable. Además no creo que se pueda prescindir de una visión siempre utópica de la sociedad, pues esto sería quedarse con un sin - sentido.

La conclusión de Dominique Janicaud me parece bastante acertada, pues está planteada en términos similares en lo expuesto en las líneas anteriores. Él plantea lo siguiente:

> "Foucault y Habermas atestiguan, cada uno a su manera, la dificultad de afrontar la *doble* exigencia de la *genealogía* y de la *racionalidad*. Si anulamos la exigencia genealógica tenemos una racionalidad demasiado pura o exclusivamente argumentativa que relega la fuerza o potencia a las "tinieblas exteriores", racionalidad que se hace incapaz de explicar cómo llegamos a ser "prisioneros de nuestra propia historia"(según la expresión de Foucault). Si se anula la exigencia puramente racional se ve uno expuesto al historicismo o al relativismo y, en un mundo cada vez más determinado por la potencia técnica y científica, se corre el riesgo de no disponer de ningún recurso ante el funcionalismo tecnicista"[157].

[157] Janicaud, *Op. cit.*, p 294.

BIBLIOGRAFÍA

Libros:

Bernstein, R., Giddens, A., Wellmer, A. y otros. *Habermas y la modernidad.* México, REI, 1997.

Cohn, Norman. *Los demonios familiares de Europa.* Madrid, Altaya, 1997.

De la Fuente Ruano, Yolanda. *Racionalidad y conciencia trágica.* Madrid, TROTTA, 1996.

Deleuze, G., Dreyfus, H. Y otros. *Michel Foucault, filósofo.* Barcelona, Gedisa, 1990.

De Unamuno, Miguel. *San Manuel bueno mártir.* México, Porrúa, 1995.

Foucault, Michel. *Genealogía del racismo.* Madrid, La Piqueta, 1992.

Foucault, Michel. *Microfísica del poder.* Madrid, La Piqueta, 1991.

Foucault, Michel. *Las palabras y las cosas.* México, Siglo XXI, 1988.

Foster, Hal (comp.). *La posmodernidad.* México, Kairós, 1988.

Habermas, Jürgen, "Con la flecha en el corazón de la actualidad. Acerca del curso de Foucault sobre el texto de Kant: 'Was ist Aufklarung?', en Máiz, Ramón (comp.). *Discurso, poder, sujeto. Lecturas sobre Michel Foucault.* Universidad de Santiago de Compostela, 1987.

Habermas, Jürgen. *El discurso filosófico de la modernidad.* Buenos Aires, TAURUS, 1989.

Habermas, Jürgen. *Escritos sobre moralidad y eticidad.* España, Paidós, 1991,

Habermas, Jürgen. *Problemas de legitimación del capitalismo tardío.* Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

Habermas, Jürgen. *Sobre Nietzsche y otros ensayos.* México, REI, 1996.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* Tomo I, Buenos Aires, TAURUS, 1988.

Habermas, Jürgen. *Teoría de la acción comunicativa.* Tomo II, Buenos Aires, TAURUS, 1999.

Harris, Marvin. *Vacas, cerdos, guerras y brujas.* Madrid, Alianza, 1997.

Herrera, María (coord.). *Jürgen Habermas. Moralidad, ética, política, propuestas y críticas.* México, Alianza, 1993.

Horkheimer, Max, Adorno, Theodor. *Dialéctica de la Ilustración.* Madrid, TROTTA, 1994.

Jay, Martin. *Socialismo fin-de-siecle.* Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión, 1990.

Kant Manuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres.* México, Porrúa, 1990.

Lévi-Strauss, Claude, "El hechicero y su magia" en *Antropología estructural.* Buenos Aires, PAIDÖS, 1970.

Lukács, Georg. *Historia y consciencia de clase.* México, Grijalbo, 1969.

Lyotard, Jean-François. *La condición postmoderna.* Barcelona, PLANETA-AGOSTINI, 1993.

Lyotard, Jean-François. *La Diferencia.* España, Gedisa, 1988.
Mardones, José. *El discurso religioso de la modernidad. Habermas y la religión.* Barcelona, ANTHROPOS, 1998.

Marx, Carlos. *La ideología alemana* (resumen). México, Ediciones Quinto Sol, S. A.

McCarthy, Thomas. *La teoría crítica de Jürgen Habermas.* Madrid, TECNOS, 1992.

Nietzsche, Friedrich. *La genealogía de la moral.* México, Alianza Editorial, 1989.

Picó, Josep (comp.). *Modernidad y postmodernidad.* Madrid, Alianza Editorial, 1989.

Sade, Marqués de. *Historia de Julieta.* México, Juan Pablos, 1980.

Sade, Marqués de. *Justina.* Madrid, Cátedra, 1997.

Sade, Marqués de. *Filosofía en el tocador.* España, Edimat libros, 1999.

Touraine, Alain. *Crítica de la modernidad.* Buenos Aires, FCE, 1998.

Weber, Max. *Escritos políticos II.* México, Folios Ediciones, S. A., 1982.

Artículos de revistas:

Lavalle Gurza, Adrián, "El programa de investigación de Jürgen Habermas: una lectura reconstructiva", en Revista *Metapolítica*, México, CEPCOM, número 9, volumen 3, enero/marzo, 1999.

Maestre, Agapito, "Jürgen Habermas: esfera pública y desobediencia civil", en Revista *Metapolítica*, México, CEPCOM, número 9, volumen 3, enero/marzo, 1999.