

## Hacia una reconstrucción “racional” de la obra de Jürgen Habermas

*Esteban Vernik*

...si alguna vez, de forma datable y localizable, ha habido una Escuela de Francfort, fue en Nueva York entre 1933 y 1941, en aquella casa que puso a su disposición la Universidad de Columbia en el número 429 de la parte occidental de la calle 117:

Habermas<sup>1</sup>

HEREDERO DE LA ESCUELA DE FRANKFURT, representante de la Frankfurt tardía, mentor de la *teoría crítica*, último defensor del Iluminismo, o como se lo prefiera caracterizar, Jürgen Habermas constituye hoy un eje ineludible en las tomas de posición de las ciencias sociales. Su vasta síntesis embebió buena parte de las discusiones del último decenio, aun en lugares alejados del dominio —concebido por el autor— de “aplicabilidad” de su teoría.

En este trabajo presentaré —en forma muy general— la obra de Habermas e intentaré formular una crítica que complemente la riqueza que ya nos proporcionan sus formulaciones.

La exposición la haré por temas sin detenerme en el análisis particular de sus publicaciones, si bien se ha privilegiado el examen de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*<sup>2</sup> y *Communication and evolution of the society*,<sup>3</sup> por considerarlas centrales en la propia evolu-

<sup>1</sup> Habermas (1984:366).

<sup>2</sup> *Idem.* (1989a).

<sup>3</sup> *Idem.* (1979).

ción del pensamiento del autor. También se hará mención de dos recientes artículos periodísticos de fuerte tono político, que han impactado considerablemente en nuestros debates latinoamericanos.

Acerca de los comentaristas de la obra habermasiana, pueden distinguirse dos criterios: uno que se desplaza sobre el eje temporal, los trabajos escritos antes y después con que Habermas culminara su última y gran obra, *Teoría de la acción comunicativa*,<sup>4</sup> y otro con relación a la aceptación crítica o apologética del autor. Los trabajos de Thomas Mc Carthy,<sup>5</sup> su traductor al inglés, y Robert Whutnow (1984) fueron escritos antes de la *Teoría de la acción comunicativa* en tanto que los de Stephen White (1988) y la última edición de Jonathan Turner (1991) sí contemplan la aparición de esta obra. Me Carthy —justamente por ser su traductor oficial— y White presentan una visión elogiosa y complaciente del autor; en tanto que Whutnow y Turner son más críticos.

Examinaremos, entonces, algunos tópicos que conforman una obra programática, la cual se inicia con sus tempranos análisis de la esfera pública a principios de los años sesenta y culminan sintetizados a finales de los ochenta con su *Teoría de la acción comunicativa*. A lo largo de este recorrido, pueden identificarse tres pilares fundamentales, que son los de defensa y apuesta por la razón, por la esfera pública y por la modernidad, que surgen con el proyecto iluminista.

### La teoría crítica de Habermas

La obra de Jürgen Habermas puede pensarse como el intento de reconciliar la idea de emancipación de Marx, con las concepciones sobre la dominación de Weber.

Su teoría crítica se enmarca en la tradición de la Escuela de Frankfurt, aunque, como veremos, introducirá significativas variantes. Como en Adorno y Horkheimer, y también en Lukács, hay en Habermas una preocupación por mantener la noción marxiana de praxis —en el sentido de concebir la teoría como estimulante de la acción, y viceversa. Pero si en el decenio de los treinta y luego con el holocausto en los cuarenta, había pocas razones para ser optimistas acerca de la realización de la emancipación, éste será un rasgo saliente de la propuesta de Habermas. Hay en

<sup>4</sup> Digo su última obra, aunque posteriormente se haya publicado *El discurso de la modernidad* (1991, Madrid, Taurus), pues ésta es una compilación de querellas que mantuvo Habermas con otros autores.

<sup>5</sup> Trabajo preliminar a *Communication and...*, *op. cit.*

su obra un desplazamiento —en relación con sus antecesores de Frankfurt— de una orientación que privilegia la conciencia subjetiva hacia un entendimiento de lo intersubjetivo y de los procesos por los que se coordinan las acciones. Así, la opresión y la dominación sólo pueden concebirse, y revertirse, por un entendimiento de los mecanismos de “integración” sociales.

Es posible distinguir con Turner (1991:259-260) tres problemas centrales que enfrenta la obra habermasiana. Primero, ¿cómo hacer para que la teoría social mantenga vivo el proyecto emancipatorio de Marx y al mismo tiempo reconozca el inadecuamiento empírico de su prognosis en las sociedades de capitalismo avanzado? Segundo, ¿cómo hacer para que la teoría social confronte los análisis históricos del proceso de racionalización, de forma tal que evite su pesimismo (al que llegaba Weber con la “penuria de sentido”, con la idea de “jaula de hierro”) y así mantenga la idea de emancipación de Marx en el centro de su teoría? Y tercero, ¿cómo hacer para que la teoría social no caiga en el análisis focalizado en la conciencia subjetiva —como en Lukács, Horkheimer y Adorno— y sea pensada como relación entre individuos?

### Los análisis de la esfera pública

En 1962, Habermas escribe su “Historia crítica de la opinión pública”,<sup>6</sup> en la que muestra cómo a partir del siglo XVII comienza a surgir en Europa una serie de foros de debate público, tales como los clubes, los cafés, los periódicos, los correos, que el autor identifica con la esfera de lo público. En rigor, la traducción editorial del ensayo es poco feliz,<sup>7</sup> el término *Oeffentlichkeit* no se refiere a la opinión pública, sino más bien a la idea de publicidad, de esfera o dominio de lo público.

El ensayo traza la evolución y disolución de la esfera pública; esfera que es el ámbito de la vida social en el que la gente puede plantear sus intereses, discutirlos y debatirlos sin recurrir a dogmas y fuerzas, en el que puede resolver sus diferencias de opinión por argumentación racional. Éste será un punto central en los desarrollos posteriores de la obra de Habermas, en la que llega a ver la emancipación de la dominación como posible por medio de la acción comunicativa, la cual es una reencarnación de la esfera pública.

<sup>6</sup> En *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos, 1984.

<sup>7</sup> El título original es: “Strukturwandel der Oeffentlichkeit”.

El análisis evolutivo señala que, con la disolución del feudalismo, la esfera pública se expande, pero posteriormente, con la extensión de la burocratización (en términos de Weber), lo público se reduce. Al encapsularse en lo técnico y tecnológico, los procedimientos administrativos, en vez de debatirse y argumentarse públicamente, se deciden en el círculo reducido de los expertos.

### Las crisis de legitimación: modernidad y evolucionismo social

En *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, escrito en 1973, Habermas analiza la crisis de los estados benefactores a partir de tres tendencias propias de las sociedades modernas: la declinación de la esfera pública, el incremento de la intervención del Estado en la economía y el creciente dominio de la ciencia en las cuestiones de Estado, por medio de los tecnócratas.<sup>8</sup> Como consecuencia de lo anterior, se verifica un traslado de las cuestiones políticas a los problemas técnicos, fuera del debate público; y un predominio de la razón instrumental, en términos de Weber, una razón calculante que discrimina entre medios y fines.

El diagnóstico que se hace de las sociedades de capitalismo avanzado parte de dos concepciones: el mundo de vida y el mundo sistémico. El primero estaría dado por los procesos culturales, por el conocimiento y los patrones de interpretación; mientras que el segundo se refiere al aparato económico y al político-administrativo, a los procesos de sobrevivencia del sistema.<sup>9</sup> Las crisis de legitimación en el capitalismo tardío estarían dadas por un desbalance entre ambos mundos.

<sup>8</sup> En *Ciencia y técnica como ideología*, Habermas da cuenta de esto por medio de procesos como el encapsulamiento del conocimiento en revistas especializadas, en jergas científicas, etcétera. Frente a este estado, no se trataría de clausurar la ciencia, sino de encontrar formas de debate público del conocimiento de los especialistas.

<sup>9</sup> Para decirlo con las palabras de Habermas en su formulación temprana: "Bajo el aspecto del mundo de vida, tematizamos, en una sociedad, las estructuras normativas (valores e instituciones). Analizamos acontecimientos y estados en su dependencia respecto de funciones de la integración social (en la terminología de Parsons: *integration* y *pattern maintenance*), mientras que los componentes no normativos del sistema se consideran condiciones limitantes. Bajo el aspecto sistémico tematizamos, en una sociedad, los mecanismos del autogobierno y la ampliación del campo de la contingencia. Analizamos acontecimientos y estados en su dependencia respecto de funciones de la integración sistémica (en la terminología de Parsons: *adaptation* y *goal-attainment*), mientras que los valores normativos se consideran datos" (los paréntesis y los anglicismos son del autor) (Habermas, 1989:20).

Posteriormente, Habermas mantendrá esta concepción, pero admitirá que la división entre ambos mundos no es tan tajante.

La idea de una esfera de la acción comunicativa —en la que se darían las tareas de transmisión cultural, integración social y socialización de los individuos—, penetrada por patrones de racionalidad económica y administrativa diferentes de una racionalidad propiamente comunicativa, aparecerá en el ensayo “Modernidad, un proyecto inconcluso”.<sup>10</sup> En él se presenta en términos evolutivos la expansión de la razón humana, como promesa todavía incumplida del proyecto de la Ilustración. Habermas retoma la distinción de las tres esferas autónomas de la razón que Weber toma de Kant: “Con la modernidad cultural se habría producido una separación de la razón sustantiva expresada anteriormente en la religión y la metafísica, en tres esferas autónomas: ciencia, moralidad y arte.”<sup>11</sup>

El problema, nos dice Habermas, es que el producto de cada una de estas esferas —el conocimiento, la justicia y la moral y el gusto— se institucionalizó en el discurso de los especialistas: el discurso científico, las teorías jurídicas y la crítica de arte. Desarrollando cada una de éstas un tipo específico de razón: cognitiva-instrumental, moral-práctica y estético-expresiva. Así, crece la distancia entre la cultura de los expertos y la del público. La autonomía de los segmentos se vuelve manipulación por parte de los especialistas, cada vez más escindidos de la hermenéutica de la comunicación diaria.

El proyecto ilustrado —concluye el autor— todavía no se ha cumplido. Se trata de volver a vincular diferenciadamente la cultura moderna con la práctica cotidiana. Es necesario dar otra direccionalidad al proceso de modernización social, desarrollando instituciones que pongan límites a los imperativos del sistema económico y administrativo.

Así, el análisis de Habermas se centra en el desarrollo de las sociedades que podemos calificar como pertenecientes a *la cultura occidental*. Detengámonos en su esbozo de teoría de la evolución social.<sup>12</sup> Aquí se concibe un evolucionismo que se iguala con la modernización y que estaría dado por la creciente expansión de la razón. Los distintos estadios de la evolución son conceptuados como formaciones sociales. A cada una de éstas le corresponde un principio de organización y un tipo de crisis, los que conforman crecientes niveles de desarrollo. Así, se distinguen jerárquicamente las siguientes formaciones sociales:

<sup>10</sup>En Habermas (1989c). La primera versión al español que causó un amplio debate apareció en la revista *Punto de vista*, núm. 24, Buenos Aires, 1984.

<sup>11</sup>*Op. cit.*, p.18.

<sup>12</sup>Habermas (1989a:33).

- Anteriores a las altas culturas
- De las altas culturas
  - Tradicional
  - Moderna
    - Capitalista
    - Capitalismo liberal
    - Capitalismo de organización
    - Poscapitalista
  - Posmoderna

A medida que crece la evolución social, crece proporcionalmente la ampliación de la razón. Así, en las formaciones sociales anteriores a las altas culturas, el núcleo institucional estaría dado por las relaciones de parentesco (en términos de Lévi-Strauss, a quien cita), las formaciones sociales de las altas culturas serían sociedades de clase (el capitalismo de organización se refiere al Estado benefactor social-demócrata, y el poscapitalismo, a los socialismos de Estado), y por último, las formaciones posmodernas serían sociedades sin clases en las que se cumplen las promesas incumplidas de la modernidad.<sup>13</sup> Vemos aquí un pensamiento evolutivo, ilustrado y eurocéntrico. Leamos el último párrafo de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*.

Aun si hoy no pudiéramos saber mucho más de lo que aportan mis esbozos de argumentación —y sería bien poco—, ello no podría desanimarnos en el intento crítico de discernir los límites de perdurabilidad del capitalismo tardío; menos aún podría paralizarnos en la decisión de luchar contra la estabilización de un sistema de sociedad espontánea o natural, hecha a costa de quienes son sus ciudadanos, es decir, al precio de lo que nos importa: *la dignidad del hombre, tal como se lo entiende en el sentido europeo tradicional* [el subrayado es del autor].<sup>14</sup>

<sup>13</sup> La idea de sociedades “posmodernas” es, según cita del autor, tomada del artículo de D. Bell de 1971 (“The post-industrial society”), y no del libro homónimo de Touraine que es de 1969. Este tema está muy poco elaborado por el autor en este trabajo, aunque sí puede verse su posición en “A nova intransparencia” (en *Novos Estudos*, núm. 18, São Paulo, 1987) en el que concibe el agotamiento de una utopía basada en la idea del trabajo, para ser remplazada por el horizonte de un sociedad de transparencia comunicativa basada en el diálogo argumentativo. Esta apreciación ciertamente se acerca a la conceptualización de Touraine, pero se distancia enfáticamente de las claves posmodernas críticas de una razón y un consenso universales (véase el ya clásico libro de Lyotard, *La condición posmoderna*, México, Rei, 1991:17-20 y 116-117).

<sup>14</sup> *Op. cit.*: 170.

### La acción comunicativa

Una pieza central para la elaboración de su *Teoría de la acción comunicativa* lo constituye la tarea de identificar y reconstruir “condiciones universales de entendimiento posible”, que Habermas denomina pragmática universal.<sup>15</sup>

La palabra entendimiento (*verständnis*) se refiere aquí a la existencia de presuposiciones generales de acción comunicativa. Su significado mínimo indica que dos sujetos entienden una expresión lingüística de la misma forma; su significado máximo se refiere a la existencia de un acuerdo por el cual un enunciado posee una normatividad virtualmente reconocida socialmente.

Por lo tanto, Habermas buscará el *tipo ideal de acción comunicativa*. Parte de que otras formas de acción social, como el conflicto, la competencia y la acción estratégica, en general, son derivados de la acción orientada a alcanzar entendimiento. Y al afirmar que el lenguaje es el medio específico de entendimiento en el estadio actual de evolución sociocultural, la tarea consiste en singularizar y explicitar las acciones de habla de otras formas de acción comunicativa.<sup>16</sup> Así, focalizará su análisis en el caso idealizado de la acción comunicativa que es la “interacción consensual”, en la cual los participantes comparten una tradición y sus orientaciones están normativamente integradas, parten de la misma definición de la situación y no están en desacuerdo sobre los reclamos de validez que recíprocamente alcanzan. La tesis que maneja el autor es que cualquier persona actuando comunicativamente debe, al realizar cualquier acto de habla, alcanzar reclamos de validez universal y suponer que éstas pueden ser justificadas.

Este análisis le permite a Habermas mostrar cómo los actos de habla —que son la unidad básica de su análisis de la cultura—<sup>17</sup> conllevan mensajes no sólo sobre la estructura formal del lenguaje, sino también sobre los patrones de cultura que organizan el pensamiento y la interacción social.

La última pieza que le falta a Habermas para justificar el carácter social de la interacción comunicativa la encuentra en la noción de “fuer-

<sup>15</sup> “What is universal pragmatics?”, en Habermas (1979).

<sup>16</sup> Explícitamente, Habermas dejará de lado aquí las acciones no verbalizadas y las expresiones corporales. Al respecto, R. Whutnow señala que Habermas “claramente presta menos atención a los modos alternativos de expresión simbólica, como los mitos o las formas artísticas de comunicación” (*op. cit.*: 194).

<sup>17</sup> Véase R. Whutnow (1984:185).

za ilocutoria”, que toma de los filósofos del lenguaje ordinario, sobre todo de Austin.<sup>18</sup> Así, se distingue entre un contenido proposicional de todo enunciado, acerca de lo que se comunica, y un contenido performativo, en el que los hablantes comprometen una acción futura mutua. Este último nivel es el de la intersubjetividad.

Así, finalmente, con la recuperación de los tópicos aquí muy brevemente expuestos, Habermas (1989) enuncia su *Teoría de la acción comunicativa*. En ella aparece nítidamente definida la racionalidad comunicativa —que se da con la aceptación que los actores hacen de los reclamos de validez de los otros—, cuyos contenidos potenciales pueden servir como base para un orden social menos opresivo.

Se presenta una tipología de cuatro formas de racionalidad: 1) La *racionalidad teleológica o instrumental*, tal como la describió Weber, es una racionalidad que calcula medios y fines; ésta sería una racionalidad opresiva —su relación es con el “mundo objetivo”. 2) La *racionalidad normativa*, en términos de Parsons, está orientada a valores comunes, normas y expectativas de grupo— se relaciona con el “mundo social”. 3) La *racionalidad dramática*, que con Goffman se define como la manipulación que uno hace frente a una audiencia —su relación es con el “mundo subjetivo”. Por último, 4) La *racionalidad comunicativa* superaría a las tres anteriores, al surgir de la interacción entre los agentes que usan el habla como forma de entendimiento de su mutua situación y de sus planes de acción para coordinar sus comportamientos; ésta es la racionalidad potencialmente emancipadora —la cual atiende simultáneamente a los tres mundos anteriores. Un aspecto que hay que destacar —y será tema de discusión con otros autores—<sup>19</sup> es que cada uno de estos tipos de racionalidad adopta formas universales<sup>20</sup> que expresan la evolución social.

<sup>18</sup> Puede consultarse: John L. Austin (1980), *Philosophical papers*, Oxford University Press; y (1982) *Cómo hacer cosas con palabras*, Barcelona, Paidós. Para una explicación introductoria, véanse F. Recanati (1981), *La transparencia y la enunciación*, Buenos Aires, Hachette; y R. Whutnow, *op. cit.*

<sup>19</sup> Véase *El discurso de la modernidad, op. cit.*

<sup>20</sup> Este rasgo aparece de la misma forma en que Weber concibió el proceso universal de secularización, en el que se establece el conocido lazo indisoluble entre el desarrollo del capitalismo y el espíritu del protestantismo. Una crítica a esta visión, en relación con el desarrollo capitalista experimentado en el sudeste asiático confucionista, puede verse en C. Johnson, “Valores sociales y la teoría del desarrollo económico tardío en el Este de Asia”, en O. Martínez Legorreta, *Industria, comercio y Estado. Algunas experiencias en la Cuenca del Pacífico*, México, El Colegio de México, 1991. (Texto que debe ser leído deslindándolo de sus recomendaciones políticas sobre autoritarismos blandos, tal como lo puntualiza Jorge Padua en sus “Comentarios” al trabajo.)

Nuevamente, opera la distinción entre “procesos sistémicos”, que guían en torno al mantenimiento y supervivencia de la especie y “mundo de vida”, como cúmulo de patrones de interpretación que tienen que ver con las significaciones compartidas, los entendimientos y la intersubjetividad. Si la integración de una sociedad depende de un balance entre el mundo de vida y el mundo sistémico, el problema de las sociedades modernas es que los procesos sistémicos han “colonizado” el mundo de vida.

La crisis de reproducción se da en el mundo de vida, por lo tanto, su solución es rebalancear las relaciones entre ambos mundos. La tarea, en consecuencia, consiste en hacer resurgir la esfera pública de las arenas de la política y la economía, creando más situaciones en las que se dé la acción comunicativa entre sujetos que debaten con argumentos racionales, *sin la intrusión de los sistemas de los medios no lingüísticos del poder y el dinero.*

Esta última afirmación anima desde hace ya varios años la querrela entre Habermas y Luhmann.

### El debate Habermas-Luhmann

Habermas y Luhmann poseen, además de diferencias, similitudes en sus planteamientos. Para ambos autores, los sistemas son inabordables si no se los enfoca desde la comunicación. Para Luhmann, ésta es una relación entre el sistema y el entorno. Para Habermas, se trata de una relación entre el sistema y el ambiente, que se da por la producción (apropiación de la naturaleza exterior) y la socialización (apropiación de la naturaleza interior). Pero, para ambos, la acción se constituye por la comunicación.

Veamos sus diferencias. Para Habermas, se trata de una acción comunicativa, mientras que para Luhmann se despliega en una acción propiamente comunicativa y una acción receptiva. Esta dimensión no es contemplada por Habermas, puesto que en su modelo de transparencia la comunicación entre sujetos racionales y argumentadores no da lugar a las distorsiones propias de la recepción. Por el contrario, para Luhmann los sujetos son contingentes. El aumento de la complejidad de los sistemas deriva en una espontaneidad por encima de la reflexión; se cae en un final del individuo.

Habermas, según la interpretación de Turner, deja el problema en términos interaccionistas “sin decirnos cómo, ni a través de qué mecanismos la acción comunicativa se restaura”, asumiendo “románticamen-

te que las interacciones simbólicas que genera la intersubjetividad no ocurren en estructuras dominadas por el poder y el dinero".<sup>21</sup>

La crítica que hace Luhmann es que los seres humanos de hecho alcanzan entendimiento en sus interacciones a partir de sistemas complejos dominados por los medios gobernantes del dinero y el poder. La defensa de Habermas —que es su apuesta— es que los seres humanos pueden alcanzar entendimiento a partir de sus capacidades argumentadoras; es decir, de la racionalidad comunicativa.

Podemos ver el debate desde otro ángulo, si situamos a Habermas, al igual que a Parsons, con las categorías propias de la acción y la interacción y a Luhmann utilizando las de la transacción.<sup>22</sup> Se ha hablado mucho acerca de la marca parsoniana que atraviesa la obra de Luhmann detengámonos, finalmente, en la relación Parsons-Habermas.

### Habermas, ¿heredero de Parsons?

David Ingram (1987), en su interpretación de la obra de Habermas, afirma que fue Talcott Parsons el autor que más lo influyó. Esto se hace evidente tanto por su lenguaje cibernético como por el componente de la teoría de los sistemas, que, junto al componente neokantiano (filosofía de la conciencia, modelo de racionalidad propositiva, etc.), conforman su teoría de la acción comunicativa. Este autor refuerza su postura con la cita de Habermas de 1970, cuando dice que el funcionalismo puede ser viable si se lo eleva al rango de teoría crítica hermenéuticamente ilustrada.

No obstante, hay en *Teoría de la acción comunicativa* una efectiva crítica de toda la construcción parsoniana —el subtítulo del volumen II es justamente: "Crítica de la razón funcionalista"—, en cuanto a la falta de consideración, por parte de Parsons, de los factores comunicativos que juegan en la acción social el papel interpretativo de los sujetos; en definitiva, a la ausencia de una teoría de la comunicación que integre los componentes cultural, social y de personalidad de su sistema. Si bien —repito— todos esos señalamientos se encuentran sólidamente sustentados a lo largo de 136 páginas,<sup>23</sup> pueden verse también, en la edificación interna de la teoría de Habermas, aspectos centrales de la teoría parsoniana.

<sup>21</sup> Habermas (1989:280).

<sup>22</sup> Debo esta observación al profesor Jorge Padua.

<sup>23</sup> Puede verse el capítulo VII del volumen II de *Teoría de la acción comunicativa* de Talcott Parsons, "Problemas de construcción de la teoría de la sociedad".

Volvamos, entonces, al examen de *Teoría de la acción comunicativa*. Vimos que su conceptualización de razón comunicativa se servía de los aportes de Weber, Goffman y Parsons. Si ahora nos detenemos en la construcción del otro concepto central de su teoría, el de mundo de vida, vemos que —además de, por supuesto, el recorrido “fenomenológico”: Husserl, Schutz y Berger y Luckmann— su fuente de inspiración está en Parsons. Habermas construye el concepto de mundo de vida a partir de tres patrones interpretativos: a) en relación a la *cultura*, como sistema de símbolos; b) en relación a la *sociedad*, a las instituciones sociales, y c) en relación a la *personalidad*, a los aspectos de la persona y del ser. Y afirma que estas tres dimensiones responden a tres necesidades de reproducción del mundo de vida: la reproducción cultural, la integración social y la formación de la personalidad. Visto así, la pregunta surge rápidamente: ¿Acaso no son estos argumentos propios de un esquema funcionalista?

Si ahora nos aproximamos más, desde las resonancias políticas de la obra habermasiana, encontramos también similitudes entre el clásico modelo modernizador para caracterizar movimientos sociales y la clasificación —esbozada por Habermas— de los nuevos movimientos sociales.

A principios del decenio del ochenta, la empresa teórica habermasiana ya había desarrollado la crítica de toda entidad ontológica/esencialista, y por lo tanto —se diría—, “no racional”, de colectivización (la clase, la nación, etc.). Los sujetos de su teoría serían individuos, pero con esta categoría se corría el riesgo de acercarse peligrosamente al discurso neoliberal. Esto llevó a incorporar en el último capítulo de *Teoría...*, un apartado sobre los “nuevos movimientos sociales”.<sup>24</sup> Éstos son vistos como expresiones surgidas desde finales del decenio de los sesenta en las *sociedades de capitalismo avanzado*, en torno a “nuevos conflictos”.

Estos nuevos conflictos no pertenecen más a las áreas de la reproducción material; no son más canalizados por medio de los partidos políticos o de las organizaciones; no pueden ser más aliviados por compensaciones que conformen el sistema (puesto que éstas ya habrían sido hechas por el Estado benefactor, en Europa central) [...] Los nuevos conflictos se sitúan en las áreas de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización.<sup>25</sup>

Puesto que en la teoría habermasiana el problema central de las sociedades estudiadas —subrayo, las “de capitalismo avanzado”— es que

<sup>24</sup> Con el título de “New social movements” apareció meses antes de la publicación de *Teoría...* en *Telos*, núm. 49, otoño de 1981. En el vol. II de *Teoría...*, aparece el mismo texto en “Nuevos potenciales de protesta”.

<sup>25</sup> “New social movements”, p. 33.

el mundo sistémico ha “colonizado” el mundo de vida, el carácter emancipador de los *nuevos movimientos sociales* (NMS) estará dado por su capacidad potencial para iniciar procesos de revitalización del mundo de vida. Esta característica emancipadora de rebalancear los contenidos positivos de la modernidad, no constituye una cualidad de todos los NMS. Entre los enumerados por Habermas, figuran: el movimiento antinuclear, el feminista, el de los *gays*, las asociaciones juveniles de *squotters*, los fundamentalismos religiosos, los movimientos de protesta por los impuestos y los movimientos que luchan por una autonomía regional. Se aprecia, entonces, que los NMS considerados conforman un muy amplio espectro. La tarea consiste en “distinguir en este espectro entre el potencial de emancipación y el potencial para resistir y defenderse”.<sup>26</sup> Así, en uno de los pasajes menos explícitos de su obra,<sup>27</sup> distingue entre NMS portadores de valores universalistas y, por lo tanto, emancipadores, y NMS incapaces de trascender lo particularista y, por lo tanto, antimodernos. Llegamos a un modelo taxonomizador que —si bien incluye matizaciones, como cuando Habermas se refiere al movimiento feminista—<sup>28</sup> reactualiza el modelo de las teorías modernizadoras de los años cincuenta y sesenta, las cuales discernían entre lo moderno, racionalista y universalista y lo antimoderno, irracional y particular.

Con esta última observación no pretendo borrar de un plumazo la metáfora sociológica de la “modernización” —por otro lado, útil y muy eficaz— sino, más bien, resaltar los alcances y los orígenes de los usos políticos de la teoría habermasiana.

### Conclusiones

A lo largo de los trabajos examinados hasta aquí, comprobamos la impecable coherencia de la obra de Habermas. Hemos visto cómo desde sus tempranos análisis de la esfera pública hasta su *Teoría...*, sus argumentos se van enlazando lógicamente.

<sup>26</sup> “New...”, *art. cit.*, p. 34.

<sup>27</sup> Véanse, sobre este análisis, la interpretación de Jean Cohen (“Strategy or identity: new theoretical paradigms and contemporary social movements”, en *Social Research*, núm. 52, invierno de 1985, pp. 664 y siguientes), y la discusión de ésta por Stephen White (*The recent work of Jürgen Habermas. Reason, justice and modernity*, Cambridge, Cambridge University Press, 1988, pp. 125-128).

<sup>28</sup> Este movimiento es tratado como una excepción: por más que su reivindicación sea particular, “significa el derrumbe de un estilo de vida concreto determinado por monopolios masculinos” (“New...”, *art. cit.*, p. 35). Esta consideración le valió a Habermas un amplio reconocimiento en los debates feministas.

Aun en sus artículos políticos, como los que se discuten en América Latina, las cuestiones medulares de su propuesta teórica se conjugan con sus preferencias políticas. Leemos en “A nova intransparencia”<sup>29</sup> un artículo sobre la crisis del Estado de bienestar, sobre cómo el contenido utópico de una sociedad deviene en “situación lingüística ideal” por medio de una práctica comunicativa cotidiana. O en su más reciente “¿Qué es el socialismo hoy?”,<sup>30</sup> llama a los militantes socialistas a luchar por la creación de mayores espacios en la esfera pública de competencia comunicativa. A pesar de las conocidas críticas a la no consideración de la “otredad” en su teoría, al confinamiento de su obra al dominio de las “sociedades de capitalismo avanzado” —que el autor acepta y asume en reiterados pasajes—, en Latinoamérica se da una muy fuerte recepción de los postulados habermasianos. Éstos tiñen amplias franjas del discurso de las ciencias sociales, y también del de la política y del periodismo. México, São Paulo y Buenos Aires constituyen arenas culturales por las que —como en gira— pasó Habermas a finales de los años ochenta, juntando en grandes auditorios a toda una corporación intelectual. Y es usual escuchar por boca de políticos y periodistas de nuestros países palabras como “acción comunicativa” o “mundo de vida”.

Los trabajos de Habermas constituyen una gran obra de síntesis del pensamiento social en los años ochenta, la cual, por su capacidad para abarcar un sinnúmero de fenómenos, por su tipo de construcción interna y por su concepción de la evolución social puede ser homologada con la propuesta treinta años antes por Talcott Parsons.

Permítaseme entonces concluir con una reflexión crítica. Un rápido recorrido por los principales hitos del pensamiento social del siglo XX permitiría delinear dos vías por las cuales pensar la constitución de sujetos políticos; dos vías por las cuales se formaliza la experiencia política de individuos y colectividades, constituyéndose en sujetos. Podemos llamar a una de estas trayectorias la *vía de la transparencia*. Ésta parte de las aportaciones de la filosofía del lenguaje ordinario, con las preguntas de qué es prometer de Wittgenstein y de qué es realizar de Austin, y llega hasta la teoría de la acción comunicativa de Habermas, en la que, a partir de una recreación de la publicidad (*Oeffentlichkeit*) —y dejando atrás todo vestigio de metafísica y religión—, se postula *una forma de razón universal*.

Pero es posible también pensar el mismo fenómeno de constitución

<sup>29</sup> Publicado en la revista *Novos Estudos*, núm. 18, São Paulo, 1987.

<sup>30</sup> Publicado casi simultáneamente en las revistas *Punto de vista*, núm. 41, Buenos Aires, 1991 y *Novos Estudos*, núm. 30, São Paulo, 1991.

de sujetos a partir de una *vía de la opacidad*. Ésta posee dos ramificaciones. Por un lado, abarca a los “pensadores judíos”<sup>31</sup> de inspiración mística —Simmel y sus discípulos, Bloch y Benjamin—, que conciben la idea de una comunidad de sujetos de *ultimato humanum*. Y por otro lado, va desde los análisis de los mitos de Sorel, pasando —para decirlo muy brevemente— por los trabajos de Durkheim y Mauss sobre las experiencias religiosas, hasta concluir en la obra de Claude Lévi-Strauss, que —en su *Antropología Estructural* (1955)— anuncia que *las estructuras míticas son universales*.

Por ambas vías llegamos a un *universalismo*. El universalismo de una razón ampliada de Habermas, y el de una razón irreflexiva de Lévi-Strauss. Tal vez el planteamiento habermasiano de la utopía de la transparencia comunicativa resulte más provechoso si reservamos en él una zona inasible y misteriosa que escape a la reflexión humana.

### Bibliografía

- Cohen, Jean (1985), “Strategy and Identity: New Theoretical Paradigms and Contemporary Social Movements”, en *Social Research*, núm. 52, invierno.
- Habermas, Jürgen (1979), *Communication and evolution of the society*, Boston, Beacon Press.
- \_\_\_\_\_ (1981), “New social movements”, en *Telos*, núm. 49, otoño.
- \_\_\_\_\_ (1984a), *Ciencia y técnica como ideología*, Madrid, Tecnos.
- \_\_\_\_\_ (1984b), *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1987), “A nova intransparencia”, en *Novos Estudos*, núm. 18, São Paulo.
- \_\_\_\_\_ (1989a), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, Amorrortu.
- \_\_\_\_\_ (1989b), *Teoría de la acción comunicativa, Volúmenes I y II*, Madrid, Taurus.
- \_\_\_\_\_ (1989c), “Modernidad: un proyecto inconcluso”, en Casullo, N. (comp.), *El debate modernidad-posmodernidad*, Buenos Aires, Puntosur.
- \_\_\_\_\_ (1991a), “¿Qué es el socialismo hoy?”, en *Punto de vista*, núm. 41, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_ (1991b), *El discurso de la modernidad*, Madrid, Taurus.
- Ingram, David (1987), *Habermas and the dialectic of reason*, New Haven and London, Yale University Press.
- McCarthy, Thomas (1979), “Prefacio” en J. Habermas, *Communication and evolution of the society*, Boston, Beacon Press.

<sup>31</sup> Tomo la expresión del mismo Habermas (“El idealismo alemán de los pensadores judíos”, en Habermas, 1989).

Turner, Jonathan (1991), *The structure of sociological theory*, Belmont, Wadsworth.

White, Stephen (1988), *The recent work of Jürgen Habermas. Reason, Justice and Modernity*, Cambridge, Cambridge University Press.

Whutnow, Robert (1984), *Cultural analysis*, Boston, RKP.