

## CAPÍTULO 25

# Jürgen Habermas: desde los problemas de legitimación en el capitalismo tardío a los desafíos de la democracia deliberativa

*Antonio Camou*

*Yo no soy marxista, en el sentido de que haya creído en el marxismo como si fuera un certificado de patente. Pero el marxismo me dio el estímulo y los medios analíticos para investigar cómo se desarrollaba la relación entre democracia y capitalismo.*

Jürgen Habermas, ENSAYOS POLÍTICOS [1981]

Entre finales de los años sesenta y el comienzo de los años setenta, Habermas transita “un período que cabría denominar de *búsqueda*”, en el que intenta una síntesis creativa y críticamente orientada entre funcionalismo, hermenéutica, teoría de los sistemas y teoría de la acción (Joas y Knöbl, 2016, p.226).

En esa travesía adquiere –a nuestro juicio– un significado especialmente relevante su famoso debate con Niklas Luhmann<sup>347</sup>. Cronológicamente, el comienzo de la querrela suele ubicarse hacia 1968, con la conferencia que éste último imparte en Frankfurt en el XVI Congreso de Sociología Alemana, bajo el título “La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo”; a la que le sigue una respuesta de Habermas con su trabajo “¿Teoría de la sociedad o tecnología social? Una discusión con Niklas Luhmann”, que a su vez es contestado por Luhmann con su artículo “Argumentaciones desde la teoría de sistemas. Una réplica a Jürgen Habermas”. En gran medida, podría aducirse que esta polémica –plasmada en un libro colectivo de 1971 pero que prosiguió a lo largo de las décadas siguientes– tuvo como efecto un cierto desplazamiento en el modo de conceptualizar los problemas de la sociedad contemporánea que

---

<sup>347</sup> Para una presentación resumida de la obra luhmanniana nos remitimos a los capítulos 12 y 13 de la Segunda Parte de este libro. El debate Habermas-Luhmann ha inspirado (y sigue inspirando) infinidad de comentarios, discusiones y lecturas cruzadas entre ambos protagonistas. Pueden reconstruirse distintos planos de la discusión (filosóficos, empíricos y normativos) en los siguientes trabajos: (González, 1994; Farfán, 1999; Casanova Brito, 2014; Ciardiello, 2015 y Pignuoli-Ocampo, 2017).

Habermas había tenido hasta entonces, aunque no modificó el foco estratégico de sus preocupaciones centrales<sup>348</sup>.

Desde esa controversia en adelante, Habermas reconocerá los aportes del enfoque sistémico como una contribución apreciable al “diagnóstico de nuestro tiempo” pero sin perder de vista la necesidad de articular ese lenguaje con el que se deriva de la filosofía y de la tradición sociológica clásica, en términos de una teoría de la acción. En tal sentido, es muy instructiva la lectura que hará unos años después de la obra de Parsons, en quien reconoce un valioso antecedente en una ruta similar a la suya propia:

Para Parsons la conexión de la teoría de la acción con la estrategia conceptual inherente al modelo de los sistemas que mantienen sus límites se presenta como el problema más importante en la construcción de su teoría. Parsons ya había desarrollado un sistema categorial para la descripción del ámbito objetual que representa la acción social ordenada, antes de recurrir a fines de los años cuarenta al modelo cibernético para la reformulación del funcionalismo sociológico. A diferencia de muchos teóricos de sistemas de la nueva generación, Parsons no podía caer en la tentación de limitarse a una *aplicación* del modelo sistémico al ámbito objetual “acción” o “sociedad”, olvidándose de la *constitución* interna de ese ámbito objetual. Lo instructivo es precisamente la tensión que hasta el final subsiste entre esos dos paradigmas, una tensión que los discípulos ortodoxos se limitan a negar mientras que los menos ortodoxos tratan de dispararla en direcciones opuestas: en la de un funcionalismo sistémico autonomizado o en la de un retroceso hacia las posiciones del neokantismo (Habermas, 1987, p. 283)<sup>349</sup>.

En el marco de esa controversia, y ante la eventual “elección” entre las enseñanzas del maestro (Parsons) y la propuesta del más sistémico de sus discípulos (Luhmann), es claro que Habermas opta por el camino inconcluso que dejó abierto el autor norteamericano:

---

<sup>348</sup> Desde el punto de vista de la “recepción” del debate podríamos decir que el mismo tuvo un resultado paradójico: en términos “teóricos” fue más importante para Habermas, quien revisó -pero también fortaleció- algunas de sus posiciones; desde el punto de vista “político” fue más importante para Luhmann, porque permitió que su obra captara la atención de un amplia cultura política e intelectual de izquierda que hasta entonces lo ignoraba olímpicamente (Zolo, 1986, p. 161). Valga como ilustración una anécdota personal: hacia 1988 quien esto escribe cursaba la Licenciatura en Sociología en la UNLP; la profesora de Teoría Política de entonces nos avisó que Niklas Luhmann impartiría un Seminario de una semana sobre “Estado y Política” en la Facultad de Derecho y Ciencias Sociales de nuestra universidad, en el viejo edificio de 48 entre 6 y 7. A boca de jarro y desde la más indocumentada ignorancia yo pregunté: “¿Quién es?” A lo que ella contestó –entre otras precisiones- “el que discute con Habermas”, y esa sola mención fue acicate suficiente para que este ignaro estudiante hiciera completo el seminario, del cual debo confesar que no creo haber entendido nada. En octubre del año siguiente –para compensar- asistí junto a otros compañeros/as de promoción a una conferencia de Habermas en Buenos Aires.

<sup>349</sup> Simplemente a fin de ponerle rápidos nombres a las posiciones que critica, Habermas se distancia del enfoque parsoniano “ortodoxo” de autores como Richard Münch, de las versiones sistémicas como las de Luhmann, o de los intentos de rescatar el lado más durkheimiano de Parsons que aparecería en Jeffrey Alexander.

Parsons se atuvo siempre a la idea de interpretar en términos empíricos, desde la perspectiva conceptual (obtenida autónomamente) de la teoría de la acción, el modelo de los sistemas abiertos, de los sistemas que mantienen sus límites, desarrollado en la teoría general de sistemas y expuesto en el lenguaje de la teoría de la información, de modo parecido a como ello había sucedido ya en Biología, disciplina en la que Parsons se había educado como científico. A diferencia de Luhmann, a Parsons nunca le pasó por la cabeza la idea de deducir a partir de las propias categorías de la teoría de sistemas (como son, por ejemplo, decisión, información, selección, complejidad, etc.) las categorías sociológicas que habían de servir a la interpretación empírica de los sistemas en el nivel evolutivo que representan las sociedades humanas” (Habermas, 1987 II, p. 284).

Podríamos decir que el primer intento sistemático de articulación entre el pensamiento crítico de Habermas y el enfoque sistémico aparecen en su breve, complejo pero inspirador libro de 1973: *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Y creemos no equivocarnos por muchos si decimos que buena parte de las dificultades que nos presenta su lectura dependen de dos cuestiones principales. Por un lado, el hecho de que un conjunto de nuevas categorías habermasianas todavía no han alcanzado un grado de madurez e integración suficientes, como el propio autor lo reconoce al adelantar que ciertas oscuridades del trabajo puedan esclarecerse, “como espero mostrarlo pronto... en el marco de una teoría de la acción comunicativa” (Habermas, 1999, p. 18). Por otro lado, el texto se va hilvanando de manera polémica contra dos tipos de adversarios con los que Habermas contiende de manera más o menos explícita: de una parte, ciertas lecturas provenientes de marxismo “ortodoxo” (con el que terminará de saldar cuentas en una obra publicada en 1976: *La reconstrucción del materialismo histórico*); de otra, justamente, la obra del citado Luhmann, de quien toma valiosos elementos pero frente a la cual se planta a su vez con un fuerte tono crítico.

El punto de partida del volumen es, sin embargo, una premisa simple y clara, de la que se derivan múltiples consecuencias: “La aplicación de la teoría de las crisis de Marx a la realidad modificada del *capitalismo tardío* tropieza con dificultades” (Habermas, 1999, p. 17). En este contexto, el “capitalismo organizado”, de “regulación estatal” o “tardío” hace referencia a dos fenómenos combinados: por un lado, a un proceso de concentración empresarial oligopólica y de organización de los mercados que reducen los espacios de libre competencia; por otro, se refiere a la intervención estructural del Estado en la economía, regulando su ciclo y promoviendo la integración social: En otros términos, la prevalencia de concentración económica e intervención estatal valorizadora del capital.

Reducido a su mínima expresión, Habermas se formula dos preguntas fundamentales a lo largo de su trabajo. La primera cuestión es: “¿Ha cambiado el capitalismo? ¿La contradicción fundamental de la formación social capitalista sigue actuando inalterada tras las formas de manifestación del capitalismo de organización, o se ha modificado la lógica de la crisis?” (Habermas, 1999, p. 65). A esta pregunta el autor contestará afirmativamente: el capitalismo ha cambiado; en el capitalismo tardío se ha modificado la contradicción clásica entre trabajo asalariado y

capital, y con ello se ha modificado la lógica de la crisis, por lo tanto, también debe modificarse (o más bien, reconstruirse) la teoría que lo estudia críticamente.

La segunda pregunta es levemente distinta: “¿Ha traspasado el capitalismo a una lógica social post capitalista, que dejó atrás las crisis, como forma en que transcurre el crecimiento económico?” (Habermas, 1999, p. 65). Aquí la respuesta del autor es negativa, pero cree también que es necesario revisar las categorías fundamentales que dan cuenta del funcionamiento de dicha lógica<sup>350</sup>.

Por oposición a expresiones como “Estado de bienestar” (*Welfare State*) o “Estado Providencia”, el autor alemán señala que “quienes emplean la expresión “capitalismo tardío” parten de la hipótesis de que aun en el capitalismo regulado por el Estado los desarrollos sociales están sujetos a *contradicciones* y *crisis*” (Habermas, 1999, p. 19), por lo cual el primer paso de su desarrollo argumental consiste en elucidar el concepto de *crisis*. Esta multitudada –pero no siempre bien esclarecida- noción llega a las ciencias sociales por dos vías principales. Por un lado, el vocabulario médico suele ser el vehículo de una noción de *crisis*, entendida en su exterioridad, cuando nos referimos a la “fase de un proceso de enfermedad en que se decide si las fuerzas de recuperación del organismo conseguirán la salud”. En este caso, la conciencia del paciente no juega ningún papel: lo que el enfermo “sienta y el modo como viva su enfermedad son, en todo caso, síntomas de un proceso sobre el cual apenas puede influir” (Habermas, 1999, p. 19). Por otro lado, desde el campo de las humanidades se ha venido forjando otra noción que tiene su origen en la antigüedad grecolatina y llega hasta la filosofía moderna occidental pasando por la historia salvífica del Cristianismo: desde Aristóteles hasta Hegel, en la estética clásica *crisis* designa el punto de inflexión de un proceso fijado por el destino, que “pese a su objetividad no sobreviene simplemente desde fuera ni permanece exterior a la identidad de las personas aprisionadas en él. La contradicción que se expresa en el apogeo catastrófico de un conflicto dramático es inherente a la estructura del sistema de la acción y a los propios sistemas de personalidad de los héroes” (Habermas, 1999, p. 20). Es sobre todo esta segunda acepción –nos dice el autor- la que a través de la filosofía de la historia del siglo XVIII, así como de las visiones evolucionistas de la sociedad elaboradas durante el siglo XIX, pasa a la obra de Marx, quien utiliza “en las ciencias sociales, por vez primera, un concepto de *crisis sistémica*”, y es en referencia a este horizonte conceptual que hoy hablamos de crisis sociales y económicas (Habermas, 1999, p. 21. Cursivas nuestras).

En buena medida, la primera noción ha sido recuperada por la teoría de sistemas entre los años sesenta y setenta: las crisis surgirían –de manera objetiva- cuando “la estructura de un sistema de sociedad admite menos posibilidades de resolver problemas que las requeridas para su conservación. En este sentido, las crisis son perturbaciones que atacan la *integración*

---

<sup>350</sup> Una revisión actualizada de los argumentos habermasianos puede encontrarse en (Oviedo Torró, 2017; Gonnet, 2020).

*sistémica*” (Habermas, 1999, p. 21). Pero Habermas considera insuficiente esta acepción de crisis. En su interpretación:

Solo cuando los miembros de la sociedad experimentan los cambios de estructura como críticos para el patrimonio sistémico y sienten amenazada su identidad social, podemos hablar de crisis. Las perturbaciones de la integración sistémica amenazan el patrimonio, sistémico solo en la medida en que esté en juego la *integración social*, en que la base de consenso de las estructuras normativas resulte tan dañada que la sociedad se vuelva anómica. Los estados de crisis se presentan como una desintegración de las instituciones sociales (Habermas, 1999, p. 23).

De este modo, para nuestro autor, “un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre *integración social* e *integración sistémica*” (Habermas, 1999, p. 24):

Esas dos expresiones derivan de diversas tradiciones teóricas. De integración social hablamos respecto de sistemas de instituciones en que se socializan sujetos hablantes y actuantes; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de un *mundo-de-vida* estructurado por medio de símbolos. De integración sistémica hablamos respecto de rendimientos de autogobierno específicos de un *sistema* autorregulado; los sistemas de sociedad aparecen aquí con el aspecto de la capacidad para conservar sus límites y su patrimonio dominando la complejidad de un ambiente inestable (Habermas, 1999, p.25).

Vamos a dejar por un momento entre paréntesis el problema de la integración, y de las tensiones, entre los paradigmas “mundo-de-vida” y “sistema”, que constituirán un eje clave de la indagación habermasiana en su *Teoría de la acción comunicativa*. Por ahora nos interesa rescatar nada más que este nuevo marco analítico le permite al autor rechazar viejas tesis legadas por el marxismo clásico, a la vez que le posibilita replantear el antagonismo inherente al principio de organización del capitalismo tardío sobre otros fundamentos. En tal sentido, Habermas reniega que sea posible seguir sosteniendo dos viejas tesis, que importantes vertientes del pensamiento político de izquierdas sostuvieron durante décadas: por un lado, la *tesis de la incompatibilidad entre capitalismo y democracia*; por otro lado, la tesis según la cual las contradicciones económicas destruirán el capitalismo desde adentro (también llamada la *tesis del derrumbe*). Por el contrario, para Habermas es necesario pensar las sociedades del capitalismo tardío desde una matriz diferente a la clásica “base-superestructura”, a fin de dar cuenta de dos hechos ineludibles: en los “tres lados” del mundo desarrollado (USA, Europa y Japón) conviven capitalismo y democracia, y lo que es más obvio aún, el capitalismo no sólo no se derrumbó, sino que más bien se ha venido expandiendo más allá de sus recurrentes crisis.

La matriz desde la cual analiza Habermas la problemática del capitalismo tardío está conformada por tres sistemas: *Sistema económico*, *Sistema político-administrativo* y *Sistema sociocultural*, que de manera imperfecta –pero ilustrativa– podríamos frasear en términos coloquiales

como “mercado”, “Estado” y “sociedad civil”. Las relaciones que se dan entre estos tres subsistemas pueden graficarse –de manera simplificada- a través del Cuadro Nro. 1.

**Cuadro Nro. 1. Modelo de intercambio sistémico en el capitalismo tardío**



En este esquema las tres esferas mantienen a la vez vínculos bidireccionales, que son a la vez conflictivos y complementarios, a través de *inputs* (insumos) y *outputs* (productos). Esto conlleva una importante consecuencia: problemas y soluciones pueden desplazarse a través de todo el circuito de intercambio. Esto implica que es posible transferir conflictos entre cada una de los subsistemas, a lo que se suma la posibilidad de que intervenciones de un subsistema impacten sobre los otros, ya sea de manera negativa (una situación crítica que se transfiere) o positiva (paliando o incluso reparando los conflictos que surgen en los otros). Los intercambios bidireccionales básicos que alimentan el funcionamiento del ciclo son los siguientes: el sistema económico aporta al sistema político-administrativo los excedentes económicos traducidos en términos de recaudación fiscal; el sistema político-administrativo aporta al sistema sociocultural rendimientos sociales, en términos de la provisión de bienes y servicios –que en el contexto europeo de postguerra- se plasman a través de políticas de integración universalistas (empleo, educación, salud, vivienda, seguridad social, etc.), mientras que hacia el sistema económico le provee de recursos de intervención que posibilitan el logro de objetivos macroeconómicos de estabilidad, crecimiento, seguridad jurídica para las inversiones, etc.; finalmente, el sistema sociocultural le aporta al sistema político-administrativo una lealtad difusa de masas, esto es, “una actitud de aquiescencia generalizada” (Habermas, 1999, p. 84), de modo tal que configura “un proceso de legitimación que posee motivos generalizados (una lealtad de masas difusa en su contenido)”, pero que “evita la participación” de la ciudadanía (Habermas, 1999, p. 73).

Ahora bien, a juicio de Habermas, un rasgo fundamental del capitalismo en esta etapa viene dado por su capacidad para desplazar el antagonismo de clases hacia distintos puntos del circuito sistémico, y con ello, el sistema total gana en capacidad de autogobernarse y reequilibrarse al enfrentar el potencial disruptivo de una tensión o de una situación crítica. De este modo, en su marcha sacudida por diferentes crisis, “el proceso de acumulación entrega... el secreto de la *contradicción* insita en este modo de producción”: el crecimiento económico se despliega a través de “crisis que sobrevienen periódicamente, porque la estructura de clases desplazada y traducida

al sistema de autogobierno económico ha transformado *la contradicción de los intereses de clase en una contradicción de imperativos sistémicos*” (Habermas, 1999, p. 58).

Pero al abandonar el modelo “base-superestructura”, ¿qué tipo de *contradicción* observa el autor alemán? Como lo resume uno de los más reconocidos comentaristas de la obra habermasiana:

Habermas sostiene que la contradicción básica del orden capitalista sigue siendo la apropiación privada de la riqueza pública –dicho en términos del modelo discursivo de la razón práctica: la represión de intereses generalizables mediante su tratamiento como intereses particulares-. A consecuencia de ello, las decisiones políticas en que se refleja el principio de organización social vigente dejan de ser *ipso facto* susceptibles de un consenso racional. No podrían ser justificadas en una discusión general e irrestricta acerca de aquello que, a la luz de las circunstancias presentes y de las circunstancias posibles, redundaría en interés de todos los afectados por ellas. De ahí que la estabilidad de la formación social capitalista depende de la persistente eficacia de legitimaciones que, sin embargo, no pueden resistir un examen discursivo. El problema, dicho en pocas palabras, es cómo distribuir de forma injusta y, sin embargo, legítima la riqueza socialmente producida (McCarthy, 1998, p. 414).

Este antagonismo estructural tiene por consecuencia el hecho de que –periódicamente- se ponga en cuestión la estabilidad sistémica. Es interesante destacar que Habermas –en congruencia con otras lecturas de época- observa esta problemática en dos niveles: a escala del sistema mundial y al nivel de las sociedades del capitalismo tardío. En el primer caso, destaca lo siguiente:

El rápido proceso de crecimiento de las sociedades del capitalismo tardío ha puesto a la sociedad mundial frente a problemas que no pueden considerarse fenómenos de crisis específicos del sistema, aunque las posibilidades de conjurar tales crisis sí están limitadas por la índole específica del sistema. Me refiero a la ruptura del equilibrio ecológico, a la quiebra de los requisitos de congruencia del sistema de la personalidad (alienación) y a la carga explosiva de las relaciones internacionales (Habermas, 1999, p. 80).

Más allá del interés intrínseco –y la notoria actualidad- que tiene este nivel de análisis sobre los “peligros globales” (Habermas, 1999, p. 86), a los que el autor les dedica algunas sugerentes páginas, el texto se concentra especialmente en discernir cuatro *posibles tendencias a la crisis* a nivel de las sociedades nacionales. Es importante remarcar que no afirma que se trata de crisis estructuralmente determinadas, y por tanto no deben ser entendidas en el sentido de un “destino fatal” (Habermas, 1999, p. 64). De acuerdo con su modelo analítico, nos dice el autor:

Nuestro panorama abstracto de las *posibles* tendencias a la crisis del capitalismo tardío sirve a fines analíticos; sostengo que las sociedades del capitalismo tardío, suponiendo que no hayan superado la proclividad a las crisis que es inherente al capitalismo, se encuentran amenazadas por una, al menos, de

las posibles tendencias a la crisis. La contradicción fundamental del sistema capitalista lleva a que, *ceteris paribus*, o bien 1) el sistema económico no produzca la cantidad requerida de valores consumibles, o bien 2) el sistema administrativo no aporte decisiones racionales en el grado requerido, o bien 3) el sistema de legitimación no procure motivaciones generalizadas en el grado requerido, o bien, por último, 4) el sistema sociocultural no genere, en el grado requerido, “sentido” motivante de la acción (Habermas, 1999, pp. 92-93. *Cur-sivas del autor*).

En el plano del sistema económico se producen *crisis económicas*, entendidas como crisis sistémicas, que se manifiestan a través de una insuficiencia de *outputs*: “valores consumibles, distribuidos a lo largo del tiempo entre las capas sociales en diversas formas y montos” (Habermas, 1999, p. 87).

Por su parte, en el sistema político administrativo se producen dos tipos de crisis. Una crisis sistémica, de *output*, en términos de *crisis de racionalidad*, que se produce cuando el Estado no le brinda al sistema económico los requerimientos de autogobierno que precisa para el proceso de valorización del capital o cuando es ineficaz/ineficiente para ofrecer al sistema sociocultural los rendimientos sociales exigidos. También aquí se produce otro tipo de crisis, la *crisis de legitimación*, que es una crisis de identidad, de *input*, que se origina cuando se pone en cuestión lo público despolitizado y la ciudadanía no le brinda al sistema político la lealtad difusa de masas que precisa para su funcionamiento. En tal sentido, la crisis de racionalidad es “una crisis sistémica desplazada”, que expresa “la contradicción inherente a una producción socializada que se realiza en favor de intereses no generalizables” (Habermas, 1999, p. 89). En el caso de la crisis de legitimación se produce porque con medios administrativos “no pueden producirse, o conservarse en la medida requerida, estructuras normativas pertinentes para la legitimación”; de acuerdo con el autor:

El sistema político, en el curso del desarrollo capitalista, ha desplazado sus límites hacia el interior del sistema sociocultural, y no solo del económico. A medida que se expande la racionalidad organizativa, las tradiciones culturales son socavadas y despotenciadas; el acervo de tradición, como tal, se sustrae de la intervención administrativa: no pueden regenerarse administrativamente las tradiciones pertinentes para la legitimación (Habermas, 1999, p. 89).

Finalmente, en el sistema sociocultural se produce una *crisis de motivación*, en términos de una crisis de identidad, cuando se pierden los anclajes motivacionales (confianza, esfuerzo, reciprocidad, etc.) sobre los que se asientan las prácticas políticas o económicas. Tal situación se genera cuando las estructuras normativas “se transforman, de acuerdo con su lógica inherente, de modo tal que resulta perturbada la complementariedad entre los requerimientos” del aparato del Estado y del sistema económico, por un lado, y las expectativas “legítimas de los miembros de la sociedad, por el otro” (Habermas, 1999, pp. 90-91).

Ahora bien, el foco de la preocupación habermasiana se encuentra en los problemas de legitimación. Y es aquí, sobre todo, donde se hacen patentes los puntos de discordancia con la

mirada luhmanniana de la política en general y de la democracia en particular. Ya señalamos que no nos vamos a detener en los meollos del debate, ni pretendemos reconstruirlo de una manera que haga justicia a las posiciones de ambos contendientes; más bien, seleccionamos algunos aspectos de la querrela a efectos de comprender mejor el desarrollo ulterior del programa teórico del autor de la *Teoría de la acción comunicativa*.<sup>351</sup>

En principio, hay un nivel del debate que –podríamos decir- es casi “axiomático”, ambos autores parten de premisas virtualmente inconmensurables. Habermas se ocupa centralmente de la “fundamentación de normas y opiniones (es decir, la constitución de una *praxis* racional)”, mientras que el sociólogo de Bielefeld escoge como problema inicial el hecho de que “los sistemas complejos de acción se encuentran, en un mundo contingente (es decir, que podría ser de otro modo), bajo el imperio de la selectividad” (Habermas, 1999, p. 214).

En un nivel que es tanto analítico como ideológico, la contraposición entre ambos toma mayor volumen, pero sólo podemos dejar apuntados unos pocos trazos. De acuerdo con la versión habermasiana, “los problemas del poder y de la distribución, que se plantean desde el punto de vista de la estructura de clases de una sociedad”, se habrían vuelto para Luhmann “obsoletos”, anclados en una perspectiva “europea tradicional” que encubre problemas más profundos: los que se presentan para “el punto de vista de los campos de alternativa y las capacidades de decisión” (Habermas, 1999, p. 215). En tal sentido, como venimos señalando, Habermas hace hincapié en el siguiente planteo:

Todas las sociedades de clases, puesto que su reproducción se basa en la apropiación privilegiada de la riqueza producida por la sociedad, tienen que resolver el siguiente problema: distribuir el producto social de manera desigual y sin embargo legítima. Lo solucionan mediante la coacción estructural, o sea, por medio del hecho de que las oportunidades legítimas de satisfacción de las necesidades se encuentran fijadas en un sistema de normas respetado (Habermas, 1999, p. 162).

---

<sup>351</sup> Ya hemos dado algunas indicaciones bibliográficas sobre el debate Habermas-Luhmann; aquí baste anotar nada más que el penúltimo acápite de *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* se llama “complejidad y democracia”, que es justamente el título de un artículo de Luhmann publicado en 1969, contra el cual Habermas carga las tintas. Como ya señalamos, la polémica entre ambos autores –cuyas convergencias y divergencias constituyen un sugerente programa de investigación (Pignuoli-Ocampo, 2017)- se ha prologado en diversas publicaciones, más allá de que formalmente se citen uno y otro. Así, por caso, Habermas se refiere críticamente a Luhmann en diversos pasajes de su *Teoría de la acción comunicativa*, le dedica el último capítulo de *El discurso filosófico de la modernidad*, y son también varias las referencias que encontramos en *Facticidad y validez*. Por su parte, las referencias de Luhmann hacia Habermas en particular, y hacia la Teoría crítica en general, suelen ser más indirectas pero no menos obvias. Así, por caso, podríamos decir que el ensayo sobre “Ilustración sociológica” (Luhmann, 1973) es la contracara sistémica a la visión de la “esfera pública” habermasiana (Habermas, 1994), y que varios de los ensayos políticos del sociólogo de Bielefeld—“Sobre políticos, honestidad y alta amoralidad de la política”, “Capitalismo y utopía” o “El Estado de bienestar: un problema teórico y político” (Luhmann, 1998)- tienen al pensamiento frankfurtiano como adversarios dilectos. En esta misma línea, podría leerse el libro sobre la *Teoría Política en el Estado de Bienestar* (Luhmann, 1990) como la respuesta del autor sistémico a *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Para un análisis comparado de las visiones del “espacio público” (y de la política) en ambos autores véase (Rabotnikof, 2005).

Sin entrar en detalles, el foco de análisis en el capitalismo tardío sería para Luhmann (como para Parsons) inadecuado, en la medida en que los problemas detallados por Habermas según el modelo de “las *posibles* tendencias a la crisis” (Habermas, 1999, pp. 92-93) valdrían para cualquier sociedad compleja, ya sea capitalista, socialista o la que fuere<sup>352</sup>.

En cualquier caso, el núcleo de la discordancia que nos interesa destacar en estas notas se da en un plano propiamente político (y socio-cultural), porque Habermas impugna punto por punto el bosquejo luhmanniano, que el autor frankfurtiano resume del siguiente modo:

Las sociedades complejas ya no se cohesionan ni integran a través de estructuras normativas; su unidad ya no se genera intersubjetivamente, a través de una comunicación en que participen los individuos socializados; más bien, la integración sistémica, tratada desde el punto de vista del autogobierno, se independiza de una integración social asequible al punto de vista del mundo-de-vida (Habermas. 1999, p. 216).

En tales condiciones carecería de sentido para Luhmann –pero obviamente no para Habermas– la pretensión de elevar la reflexividad de la administración “*reacoplándola* con la sociedad a través de la participación y la formación discursiva de la voluntad” (Habermas, 1999, 218. *Cursivas nuestras*). De acuerdo con las palabras del propio Luhmann:

Los procesos de decisión son procesos de selección, de eliminación de otras posibilidades. Ellos producen más *no* que *sí*, y cuanto más racionalmente procedan, cuanto más examinen rigurosamente las demás posibilidades, tanto mayor se volverá el nivel de sus negaciones. Exigir una participación intensa y comprometida de todos, significaría elevar la frustración a la condición de principio: quien entienda de ese modo la *democracia* debe arribar, de hecho, a la conclusión de que es incompatible con la *racionalidad*” (Luhmann, 1998, pp. 84-85; Habermas, 1999; p. 218. *Cursivas nuestras*)<sup>353</sup>.

En un juego de espejos, podría decirse que cada autor endilgaría al otro el hecho de escamotear el problema que considera más grave, partiendo de premisas que de un modo u otro lo invisibilizan. Ciertamente, el argumento de Luhmann es potente y encuentra sustento en múltiples investigaciones empíricas sistemáticas que la sociología política ha producido desde hace ya muchos años. Tanto en la veta de los modelos de elección racional, en la línea abierta por la “paradoja del votante” (Downs, 1973 y 2001), que tuvimos oportunidad de examinar en el capítulo 14 de la Segunda Parte, como en términos de los enfoques sistémicos y culturalistas, que han resaltado el papel funcional de la “apatía” ciudadana en relación al sistema político democrático,

<sup>352</sup> Véase en este sentido la comparación que hace Luhmann –en otro plano muy discutible– entre el sistema político democrático “occidental” y “oriental” en el texto cuestionado por Habermas (Luhmann, 1998, pp. 88-89).

<sup>353</sup> En virtud de lo que consideramos una mayor claridad en el argumento, estas palabras de Luhmann surgen de haber integrado las dos traducciones españolas con las que hemos trabajado este punto (Luhmann, 1998) y (Habermas, 1999).

la discusión sobre el “bajo” nivel de participación está lejos de ser nueva (Anduiza y Bosch, 2007; Romano Redruello, 2015). Como observó alguna vez Lester W. Milbrath, en su clásico libro sobre *Political participation*, publicado originalmente en 1965:

Aproximadamente el 30% [de los ciudadanos de una democracia] son *apáticos*, es decir, no participan políticamente, ni se interesan por la política. Un 60% está constituido por *espectadores*, personas que contemplan la política ‘desde la barrera’ pero que participan esporádicamente. Finalmente una minoría inferior al 10% son los *gladiadores*, personas que participan políticamente de manera activa, frecuente y regular (Anduiza y Bosch, 2007, p. 31).

Aceptando por hipótesis el argumento de Luhmann y las observaciones de Milbrath, y aun reduciendo a su mínima expresión la preocupación habermasiana, nos quedaría el problema de los *gladiadores*, o de los sectores políticamente “activados” –en el clásico análisis de Guillermo O’Donnell (1972, p. 42)-, y de su capacidad para movilizar, al menos en ocasiones especiales, a un número significativo de *espectadores*, e incluso de *apáticos*, articulando diferentes tipos de demandas hacia el sistema político democrático.

Es en este punto, entonces, que cobra interés el contra-ataque de Habermas, puesto que a su juicio, tan pronto como pasa a primer plano el problema de la complejidad del mundo, se vacían de sentido “los problemas relativos al modo de alcanzar una organización racional de la sociedad y a la formación de motivos por medio de normas veritativas” (Habermas, 1999, p. 218). Y como sabemos, el autor frankfurtiano será terminante en la defensa de una premisa por demás plausible: *no existe una producción administrativa de sentido* (Habermas, 1999, p. 124).

En la interpretación habermasiana, dicho muy rápidamente, Luhmann haría una doble e indebida homologación estructural: entre *legalidad* y *legitimidad* (extremando una determinada lectura del legado weberiano), pero también entre *dinero* y *poder* (en la veta del modelo de los medios generalizados de intercambio del último Parsons), y con ello estaría desplazando a un cono de sombras problemas efectivos de legitimación en las democracias realmente existentes (Habermas, 1987, II, pp. 487 y ss)<sup>354</sup>.

De este modo, para Habermas, en la crisis de legitimación se conjugarían dos procesos: por un lado, la paulatina *reducción* de la política a un mero intercambio -regido por una racionalidad instrumental o calculatoria- de votos por bienes y servicios; por otro lado, el creciente *desacople* entre los procesos socioculturales de conformación de la voluntad y la legitimidad política (que se elaboran en el sistema sociocultural, o dicho en otros términos, en el espacio público de la “sociedad civil”) y la arquitectura institucional de las democracias liberales para la toma de decisiones (que se configuran en el sistema político-administrativo). Así, de acuerdo con su análisis, la política contemporánea ha ido abandonando las promesas de la Ilustración: constituirse en un espacio y una herramienta de construcción colectiva de proyectos para guiar a la sociedad de

---

<sup>354</sup> Algunas controversias en torno a la interpretación habermasiana de Weber pueden seguirse en (Guariglia, 1993; Serrano Gómez, 1994; Gil Villegas, 2005).

manera racional, dialógica y comprometida con la superación de diversas formas de dominación (autoritarismo, explotación, exclusión, etc.).

Por el contrario, lejos de constituirse en un espacio de conformación de una voluntad libre, la política se ha venido convirtiendo en una técnica de manipulación la opinión pública, de desinformación de la ciudadanía, de reducción de las ofertas electorales a un mero producto del marketing, etc. Pero además, los procesos de toma de decisiones se encuentran –en términos generales- cerrados al examen crítico, la participación y el control ciudadano, de aquí que en muchas situaciones se produzca una fuerte brecha (*desacople*) entre una decisión política legal pero que amplios sectores de la sociedad consideran ilegítima.

Nótese entonces el potencial *emancipatorio* que tiene –para Habermas- cumplir y trascender las “promesas incumplidas de la democracias” (para utilizar la clásica fórmula de Norberto Bobbio), aunque *aggiornadas* a un contexto histórico diferente y enfrentadas a desafíos sistémicos de nuevo tipo. Esa ampliación y profundización democrática permitiría desencadenar el potencial transformador que la política –a juicio del autor frankfurtiano- ha ido perdiendo al convertirse en un requerimiento funcional del sistema.

Claro que la política que piensa Habermas no puede reproducir las mismas coordenadas de constitución que la han traído hasta aquí, sino que debería abrirse a un tipo lógica de configuración diferente. Ante este panorama se abren, al menos dos cuestiones puntuales: *¿Podríamos pensar en un tipo de racionalidad (y un tipo de acción) alternativa a la racionalidad instrumental que domina en el ámbito político y en el mercado? ¿Podríamos pensar en un tipo de arquitectura institucional diferente al que rige en las democracias liberales representativas?*

La doble respuesta de Habermas a ambas cuestiones será positiva: en el primer caso nos llevará a examinar esquemáticamente su *teoría de la acción comunicativa*; en el segundo, consideraremos brevemente el planteo que viene haciendo desde comienzos de los años noventa en torno a la *democracia deliberativa*.

## Teoría de la acción comunicativa

*La pregunta: “¿Cómo es posible la acción social?”, sólo es el reverso de otra pregunta: “¿Cómo es posible el orden social?”.*

Jürgen Habermas, OBSERVACIONES SOBRE EL CONCEPTO DE ACCIÓN COMUNICATIVA ([1982], 1996a, p. 479)

Cuando pasamos del análisis presentado en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío* a las reflexiones desplegadas en la *Teoría de la acción comunicativa*, publicada originalmente en alemán en 1981, encontramos que Habermas ha pulido y articulado de manera más sistemática, y más ambiciosa, las categorías teóricas de su visión, a la vez que ha tomado nota de diversas críticas que recibió en su etapa previa. Pero también es preciso anotar que ha cambiado el contexto sociopolítico, y que en cierta medida el pensamiento habermasiano se ha venido

modificando al compás de las mutaciones producidas en las sociedades desarrolladas a partir de la llamada “crisis del Estado benefactor”. Por eso ahora sus adversarios político-intelectuales serán fundamentalmente de dos tipos:

Los *neoconservadores* quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista. Siguen concediendo prioridad al crecimiento económico, protegido por el compromiso del Estado social, aunque también más estrangulado cada día que pasa. Contra las consecuencias socialmente desintegradoras de este crecimiento, buscan refugio en las tradiciones ya sin savia, pero retóricamente evocadas, de una cultura chata y de sala de estar. No se ve por qué habría de esperarse un nuevo impulso desviando de nuevo hacia el mercado aquellos problemas que durante el siglo XIX, por muy buenas razones, se vieron desplazados del mercado al Estado, y re-acentando así el ir y venir de los problemas entre los medios dinero y poder (Habermas, 1987, I, p. 12. *Cursivas nuestras*).

Y desde otro ángulo:

A esta apologética neoconservadora se le enfrenta una crítica al crecimiento, extremada en términos *antimodernistas*, que elige como blanco de sus invectivas la supercomplejidad de los sistemas de acción económica y administrativa y la autonomía adquirida por la carrera de armamentos. Las experiencias derivadas de la colonización del mundo de la vida, que la otra parte pretende absorber y amortiguar en términos tradicionalistas, conducen en ésta a una oposición radical (Habermas, 1987, I, p. 12. *Cursivas nuestras*).

En este marco, después de los primeros años de la década del ochenta la preocupación mayor que va a tener Habermas será ver cómo es posible, por un lado, defender los espacios del mundo sociocultural y de la vida personal –que integran el *mundo de la vida*– de la lógica de los imperativos sistémicos (poder y dinero) que tienden a *colonizarlo*, y por otro, cómo es posible controlar, supervisar y/o guiar a esos subsistemas económico y político-administrativo al servicio de un proyecto político y de vida autónomos, construido dialógicamente.

La piedra de toque de esta nueva orientación está centrada en el desarrollo de una nueva conceptualización, preanunciada –como vimos– en trabajos anteriores del autor, pero que no había desarrollado de manera articulada. La *teoría de la acción comunicativa* –dice Habermas al comienzo de esta voluminosa obra– “no es una metateoría, sino el principio de una teoría de la sociedad que se esfuerza por dar razón de los cánones críticos de que hace uso” (1987, I, p. 9).

Desde el punto de vista formal, la obra se despliega en ocho grandes partes, de los cuales seis efectúan un desarrollo histórico-conceptual a partir de un conjunto de tradiciones, autores y problemas seleccionados, mientras que dos “interludios” reconstruyen de manera sistemática la estructura teórica del enfoque habermasiano. El primer tomo abarca cuatro

partes: la primera, introductoria, está dedicada a presentar la problemática de la racionalidad; la segunda, analiza la teoría de la racionalización de Max Weber; la tercera, aborda los problemas de la acción social, la actividad teleológica y la comunicación (interludio primero); y la cuarta, se ocupa de las cuestiones de la racionalización como cosificación, siguiendo la estela del pensamiento crítico que va de Lukács a Adorno. El segundo tomo se inicia con la quinta parte, que analiza el cambio de paradigma en Mead y Durkheim, de la actividad teleológica a la acción comunicativa; la sexta, se ocupa de las tensiones entre sistema y mundo de la vida (interludio segundo); la séptima, estudia los problemas de construcción de la teoría de la sociedad en Talcott Parsons; y por último la octava, aborda las consideraciones finales: de Parsons a Marx a través de Weber.

Este ordenamiento está lejos de ser casual. Ya tuvimos ocasión de analizar –en la Primera Parte de este libro- las diferentes estrategias intelectuales de los autores, y destacábamos que Habermas sigue un modelo enunciativo “parsoniano”, y en última instancia, “kantiano”: ofrecer una síntesis superadora a partir del abordaje crítico de un conjunto de interlocutores privilegiados. En este esquema, el ordenamiento mismo de la obra nos indica –a juicio de Habermas, por supuesto- que en la sociología “se perfila un cambio de paradigma”: de las debilidades de la acción racional teleológica (el positivismo-utilitarista, Max Weber o la misma Teoría crítica), abordados en el primer tomo, estaríamos pasando (con el último Durkheim, con G.H. Mead y otros), que abren el segundo volumen, a centrar la teoría de la acción en un tipo de interacción simbólicamente mediada, pero articulada, a su vez, con una cierta lectura del orden social desde una perspectiva sistémica (Joas y Knöbl, 2016, p. 227).

Pero es claro que la *acción comunicativa* no substituye a la acción racional con arreglo a fines, para decirlo en clave weberiana, sino más bien, que aquella se integra a una tipología más amplia y diversa de la acción. De acuerdo con el esquema habermasiano nos encontramos con cuatro tipos de acción.

En primer lugar está la denominada *acción teleológica*, orientada por el logro de fines; dentro de este tipo de acción encontramos una especificación a partir de la cual se le pueden dar dos sentidos diferentes: por un lado, la *acción instrumental*, que está dirigida al manejo del entorno físico o por la manipulación sobre la naturaleza; y por otro lado, encontramos la *acción estratégica* (especialmente formalizada en la teoría de juegos) que está orientada por la relación que se puede entablar con otros seres racionales con quienes interactuamos. Es el tipo de acción que domina el mundo económico y el mundo político. En palabras de Habermas:

El concepto de *acción teleológica* ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción. El actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezada a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación (Habermas, 1987, I, p.122).

La acción teleológica (en griego “telos” significa “fin”) se hace más compleja y se transforma en acción *estratégica* cuando:

...en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. Este modelo de acción es el que subyace a los planteamientos que en términos de teoría de la decisión y teoría de los juegos se hacen en Economía, Sociología y Psicología Social (Habermas, 1987, I, p.123)<sup>355</sup>.

En segundo lugar está la *acción regida por normas o acción normativa* que es la acción que se guía por la realización o por el acomodamiento a reglas o normas que están inscriptas en el horizonte cultural y social determinado. Aquí la idea básica es que el actor realiza una acción para cumplir una regla y un marco de valores comunes, en la línea que va de Durkheim a Parsons. Como dice el autor alemán:

El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. La expectativa de comportamiento no tiene sentido cognitivo de expectativa de un suceso pronosticable, sino el sentido normativo de que los integrantes del grupo *tienen derecho* a esperar un determinado comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social (Habermas, 1987, I, p.123).

En tercer lugar tenemos la *acción dramática o expresiva* que es una acción cuya finalidad es la de expresar un sentimiento o un estado de ánimo y cuyo objetivo se agota en la propia realización de la acción en la medida en que es capaz de revelar reguladamente una subjetividad (Goffman). De acuerdo con Habermas:

En la acción dramática, los implicados... gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto aquí central, el de *auto-es escenificación*, significa, por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vistas a los espectadores (Habermas, 1987, I, p. 124).

---

<sup>355</sup> Nótese que, de acuerdo con el análisis de Raymond Boudon (véase el capítulo 14 de la Segunda Parte de este libro), las críticas de Habermas se dirigen -más bien- a la TER y no a la TRO (2010a, pp. 37-39). Queda para una discusión ulterior el análisis de los parecidos y las diferencias entre el modelo de racionalidad “ordinaria” del primero y el de racionalidad “comunicativa” del segundo.

Pero a estos tipos ideales de acción hay que agregar uno nuevo, que hasta el momento no tiene un lugar claramente reconocido en la tradición sociológica clásica o contemporánea. En parte reelaborado a partir de las contribuciones de Georg. H. Mead, de Harold Garfinkel o de Hannah Arendt; en parte desarrollado a partir de los supuestos de los autores de la tradición del racionalismo crítico, desde Marx o Weber a la Escuela de Frankfurt, pero que no terminaba de presentarse y fundamentarse con claridad. Este nuevo tipo de acción es la denominada *acción comunicativa* que es un tipo de acción racional orientada al entendimiento, dirigida a la configuración de un consenso intersubjetivo. Esta acción se constituye cuando dos o más actores, hablantes competentes de un lenguaje, entablan un diálogo -libre de coacciones- a efectos de resolver un problema común y en el que solamente están dispuestos/as a considerar la fuerza del mejor argumento. Como modelo analítico, esta configuración define los términos de una *situación ideal de habla* respecto de la cual las acciones en el mundo real se acercarán en mayor o menor medida. Como dice Habermas, al presentar una caracterización preliminar de esta noción:

... el concepto de acción *comunicativa* se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extra-verbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones (Habermas, 1987, I, p. 124).

Pensemos en algunos ejemplos elementales. Para comenzar podemos recordar la escena de la novela de Joseph Conrad que mencionamos en el capítulo 15 de la Segunda Parte de este libro. Dos marinos van en una barcaza atravesando un peligroso y desconocido río africano, uno maneja la caldera (un esclavo), el otro conoce la mecánica del barco y pilotea el timón. Imaginemos que ven un movimiento en el agua que pueden identificar con cocodrilos, junto a una agitación de ramas en la cercana orilla, donde tal vez aniden fieras salvajes. El bote tiene problemas para avanzar y hay que sacar las plantas acuáticas que se enredan en la hélice y otras dificultades por el estilo: ¿Cómo enfrentarlas? Apostar por una estrategia egoísta (el marinero manda al fogonero a tirarse al agua para sacar las algas), terminaría en un resultado desastroso: el marinero se queda sin la persona que acciona la caldera. Tampoco tendría sentido engañarse uno a otro, ocultando datos que pueden ser vitales para ambos; actuar de ese modo sería incurrir en una “auto-contradicción pragmática”. El camino que tienen por delante en esta situación límite es cooperar en la búsqueda de la mejor solución posible para salir del paso: optar por el mejor argumento, seguir la propuesta más sólidamente apoyada en los datos fiables a los que puedan acceder, etc.

Pensemos ahora en una pareja que debe elegir –de acuerdo con sus posibilidades, su conocimiento, la zona donde se encuentran, etc.- una escuela para sus hijos o hijas. Otra vez, aquí tampoco tendría sentido tratar de manipular la situación, o sesgar los datos, o descartar información relevante, en la medida en que los únicos perjudicados por una “mala” decisión serán los niños o niñas involucrados. Más bien, se trata de deponer –en principio- cualquier

actitud manipulatoria (que los mismos interlocutores podrían tener cuando tratan de vender un producto o ganar una elección...) para llegar al que consideran de manera conjunta la mejor opción disponible.

Sobre esta base, podemos pasar ahora de estas interacciones –circunscriptas a ámbitos interpersonales- a otras que pueden surgir en el ámbito público: ¿Cómo resolver problemas que se presentan en una agrupación política independiente, un movimiento social o un partido político? Ciertamente, se podrá aducir que muchas decisiones son tomadas con arreglo a una racionalidad calculatoria, con mayor o menor apego por las formas jurídicas pertinentes. Pero aquí se presenta el problema esbozado más arriba –en la discusión con Luhmann- en términos de la relación entre *legalidad* y *legitimidad*, o si se quiere, nos enfrentamos a la cuestión acerca de cuáles son las vías más adecuadas para la construcción, distribución y ejercicio de un poder político colectivo y democrático: ¿Manipulamos a nuestros compañeros/as del mismo modo que lo haríamos con nuestros adversarios? ¿Cuáles son las consecuencias de actuar *instrumentalmente* al interior de nuestra propia fuerza? ¿Y en relación con los adversarios?

Vamos a dejar abiertas estas cuestiones –que retomaremos más abajo- para resumir gráficamente los cuatro tipos de acción que hemos mencionado (Cuadro Nro. 2)

**Cuadro Nro. 2. Cuatro tipos de acción**

<p>ACCIÓN COMUNICATIVA: acción orientada al consenso/entendimiento.</p>	<p>ACCIÓN NORMATIVA</p>
<p>ACCIÓN TELEOLÓGICA * INSTRUMENTAL * ESTRATÉGICA</p>	<p>ACCIÓN DRAMATÚRGICA (EXPRESIVA)</p>

Este breve recorrido, sobre el trasfondo de las obras previas de Habermas que ya hemos revisado, nos permite precisar –al menos- dos puntos de gran importancia. Por un lado, el sentido mismo de la acción “comunicativa”; por otro, el significado específico que toma la expresión “teoría” de la acción comunicativa.

En el primer caso, es manifiesto que se ha producido un notorio desplazamiento del vocabulario habermasiano que encontramos, por ejemplo, en *Conocimiento e interés*, fincado todavía en algunos pilares de la filosofía de la consciencia (recordemos las dificultades de justificar el sentido “cuasi-trascendental” de los intereses del conocimiento), a una obra donde ya se ha producido un notorio “giro lingüístico”<sup>356</sup>. Como ha sido agudamente señalado, tal vez la razón principal que explica este desplazamiento es que le permite evitar al autor alemán las “trampas” de la perspectiva *monológica* de la filosofía del sujeto:

<sup>356</sup> Para reconstruir los trazos gruesos del llamado “giro lingüístico” en el pensamiento contemporáneo, remitimos al capítulo 4 de la Primera Parte y a los tres primeros capítulos de esta Tercera Parte.

La acción comunicativa es intrínsecamente *dialógica*. El punto de partida de un análisis de la *pragmática del habla* es la situación de un hablante y un oyente que están orientados hacia una *mutua* comprensión recíproca; un hablante y un oyente que tienen la capacidad de adoptar una postura afirmativa o negativa cuando se pretende encontrar un requisito de validez (Bernstein, 1991, p. 39)<sup>357</sup>

Pero a su vez, esta explicitación del sentido “comunicativo” de la acción, nos reconduce al segundo aspecto: la reinterpretación de la “teoría” como *pragmática del habla*, en el marco del programa habermasiano de desarrollar una *pragmática universal*. Para entender este punto hay que efectuar un breve excurso.

En su influyente libro *Aspectos de la Teoría de la Sintaxis* (1965) el lingüista norteamericano Noam Chomsky reelabora en términos dinámicos la clásica distinción estructural de Ferdinand de Saussure entre *lengua* y *habla*, diferenciando la “competencia lingüística” (*competence*) de la “ejecución lingüística” (*performance*). Solamente la primera función es objeto de estudio de la gramática generativa, la cual trata de *reconstruir* los principios lingüísticos universales (fonéticos, sintácticos y semánticos) que debe ser capaz de utilizar cualquier hablante-oyente en el uso competente de un lenguaje.

Ahora bien, mientras Chomsky se ocupa solamente de la “competencia”, en tanto objeto de un conocimiento lingüístico universal, Habermas cree que también el “habla”, el uso efectivo del lenguaje en situaciones concretas (o la “ejecución” de Chomsky), puede ser objeto de una *reconstrucción* universalista. De este modo, la concepción habermasiana 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” (McCarthy, 1998, p. 317).

Y aquí cabe hacer una aclaración dentro de otra: podríamos decir que Habermas usa a lo largo de su obra la expresión *reconstrucción* y *reconstructivo* en dos sentidos vinculados pero diferentes. Así, en el libro *La reconstrucción del materialismo histórico*, el concepto de *reconstrucción* “significa que se descompone una teoría y se la vuelve a recomponer en una forma

---

<sup>357</sup> Tomado como *situación ideal de habla* el enfoque habermasiano tiene, en este punto, ciertas coincidencias con el clásico modelo del “velo de la ignorancia” presentado por John Rawls en su influyente *Teoría de la justicia*, publicada en 1971. Brutalmente simplificado, el argumento del filósofo norteamericano dice así: Imagine que Ud. tiene que diseñar una sociedad en la que va a tener que vivir, pero no sabe quién es, ni qué condición tendrá, ni en qué clase social le tocará en suerte crecer, etc. ¿Qué tipo de sociedad diseñaría? La respuesta de Rawls es que un individuo racional tendería a actuar imparcialmente, y por tanto a diseñar la sociedad más justa posible, de modo tal que el número de la lotería que le toque en suerte caiga siempre en un lugar socialmente aceptable. Se trata, por supuesto, de un experimento mental, pero nos permite pensar reglas, instituciones o políticas, desde un patrón crítico de evaluación de decisiones reales. La utilidad del esquema se comprueba porque ciertos acuerdos políticos suelen tomar la forma del “velo de la ignorancia” rawlsiano: así, por ejemplo, se vota un nuevo ordenamiento fiscal que entrará en vigencia dentro de “x” años, de modo tal que los participantes no voten condicionados por su interés de corto plazo, o por la perspectiva inmediata de estar en el gobierno o en la oposición, etc. Para el análisis de la convergencia entre el programa de ambos autores véase (Rouanet, 2012).

nueva, con la finalidad de conseguir mejor el fin que ella se había propuesto. Éste es el modo normal... de tratar una teoría que en muchos aspectos está necesitada de revisión pero cuyo potencial de incitación está lejos de estar agotado” (Habermas, 1992, p. 274). En el mismo sentido se expresa en su intento de “reconstruir” la teoría weberiana de la racionalización (Habermas, 1987, I, p. 349). Pero cuando nos habla de “ciencias reconstructivas” lo hace en una línea análoga a los planteos de Chomsky, en el sentido de elaborar un saber que trata de sistematizar explícitamente un conocimiento implícito o “preteórico” (McCarthy, 1998, p. 320), al modo como los estudios sobre la gramática profunda de nuestra lengua categorizan estructuras y elementos que utiliza –de manera implícita- cualquier hablante competente de un lenguaje (McCarthy, 1998, p. 320). Nótese entonces que el Habermas maduro va a utilizar la expresión “reconstrucción racional” como reemplazo del término (cuasi) “trascendental”, que utilizó en trabajos anteriores, en una línea más apegada a la tradición filosófica abierta por Kant. Y en tal sentido, la “teoría” de la acción comunicativa es la base de una ciencia “reconstructiva”, al igual que la mencionada obra de Chomsky, o la teoría de Jean Piaget sobre el desarrollo cognitivo, o el enfoque de Kohlberg sobre el desarrollo moral (Bernstein, 1991, p. 36).

En el desarrollo de esta concepción ha sido clave el aporte de la filosofía anglosajona del lenguaje ordinario en la línea que va de Wittgenstein a Searle pasando por Austin. Aquí se opera un notorio cambio de paradigma cuando la “la semántica formal pasa del análisis de las oraciones al análisis de las acciones lingüísticas”. De este modo, la “teoría del significado como uso permite un análisis conceptual también de los aspectos pragmáticos de la expresión lingüística; y la *teoría de los actos de habla* significa el primer paso en dirección a una pragmática formal, que también incluye las formas no cognitivas de empleo de oraciones” (Habermas, 1987, I, p. 356)<sup>358</sup>.

En este marco, Habermas sigue los aportes de John Searle y utiliza el *acto del habla* como unidad elemental de la comunicación lingüística. De acuerdo con Searle, un acto del habla “es la producción o emisión de una ‘instancia’ de una oración bajo ciertas condiciones” (McCarthy, 1998, p. 319). Esa “instancia” puede ser una oración completa (“Salga Ud. de aquí, inmediatamente”), pero también puede ser un símbolo o una palabra (una señal de “Stop” dibujada en un cartel sostenido por un oficial de tránsito en el cruce de dos calles).

Por su parte, el autor alemán toma de la conocida obra de John L. Austin, *Cómo hacer cosas con palabras* (1962), la triple distinción entre *acto locucionario*, *ilocucionario* y *perlocucionario*.

Un *acto locucionario* se refiere al “contenido de las oraciones enunciativas (‘p’) o de las oraciones enunciativas nominalizadas (‘que p’)”. Mediante estos actos expresamos estados de cosas, por ejemplo, si decimos: *Está lloviendo*.

Los *actos ilocucionarios* se refieren a situaciones en las que “el agente realiza una acción diciendo algo. El rol *ilocucionario* fija el modo en que se emplea una oración (‘M p’): afirmación, promesa, mandato, confesión, etc. En condiciones estándar el modo se expresa mediante un

---

<sup>358</sup> En la línea sugerida en el capítulo 18 de esta Tercera Parte, es interesante cotejar los diferentes usos y valoraciones que hacen distintos autores contemporáneos sobre la tradición de la filosofía analítica abierta por el “segundo” Wittgenstein; valgan como ejemplo notorio las posiciones de Bourdieu, Giddens y Habermas. Para una evaluación que guarda puntos de coincidencia y de disidencia con Habermas véase (Rorty, 1996).

verbo *realizativo* empleado en primera persona del presente de indicativo. Por ejemplo si un juez dice: *Los declaro marido y mujer*.

Los *actos perlocucionarios* se refieren al hecho de que “el hablante busca causar un efecto sobre su oyente. Mediante la ejecución de un acto de habla causa algo en el mundo” (Habermas, 1987, I, p. 370). Por ejemplo, tendemos a generar inquietud, tranquilidad, desasosiego u otros sentimientos a través de lo que decimos.

En este punto Habermas bosqueja su propuesta específica: “no contraponer el papel *ilocucionario* como una fuerza *irracional* al componente proposicional fundador de la validez, sino de concebirlo como el componente que especifica *qué* pretensión de validez plantea el hablante con su emisión, *cómo* la plantea y en defensa *de qué* lo hace”. De este modo, con la fuerza ilocucionaria de una emisión “puede un hablante motivar a un oyente a aceptar la oferta que entraña su acto de habla y con ello a *contraer un vínculo (Bindung) racionalmente motivado*” (Habermas, 1987, I, p. 357/8).

De acuerdo con la interpretación de Habermas, la ciencia reconstructiva de una *pragmática universal* nos capacitaría para comprender el fundamento de “una crítica emancipatoria”, pues dicha crítica no se apoyaría “en normas arbitrarias que nosotros *elegimos*”, más bien, se fundamentaría “en las mismas estructuras de las competencias comunicativas intersubjetivas” (Bernstein, 1991, p. 37). Así, Habermas argumenta que cualquiera que actúe comunicativamente *debe*, al realizar un acto de habla, “hacer surgir unos requisitos de validez universales y suponer que tales requisitos pueden justificarse o cumplirse” (Bernstein, 1991, pp. 39-40). Esos requisitos de validez son cuatro: comprensibilidad, verdad, veracidad (sinceridad del hablante), y exactitud normativa. En tal sentido, el autor alemán defiende una tesis “cognitiva” fuerte:

En la acción orientada a lograr una comprensión, los requisitos de validez surgen “ya siempre” de un modo implícito. Estas pretensiones universales (dirigidas hacia la comprensibilidad de la expresión simbólica, la verdad del contenido proposicional, la veracidad de la expresión intencional, y la exactitud del acto de habla respecto a las normas y valores existentes) se establecen en las estructuras generales de la comunicación posible (Habermas en Bernstein, 1991, p. 41).<sup>359</sup>

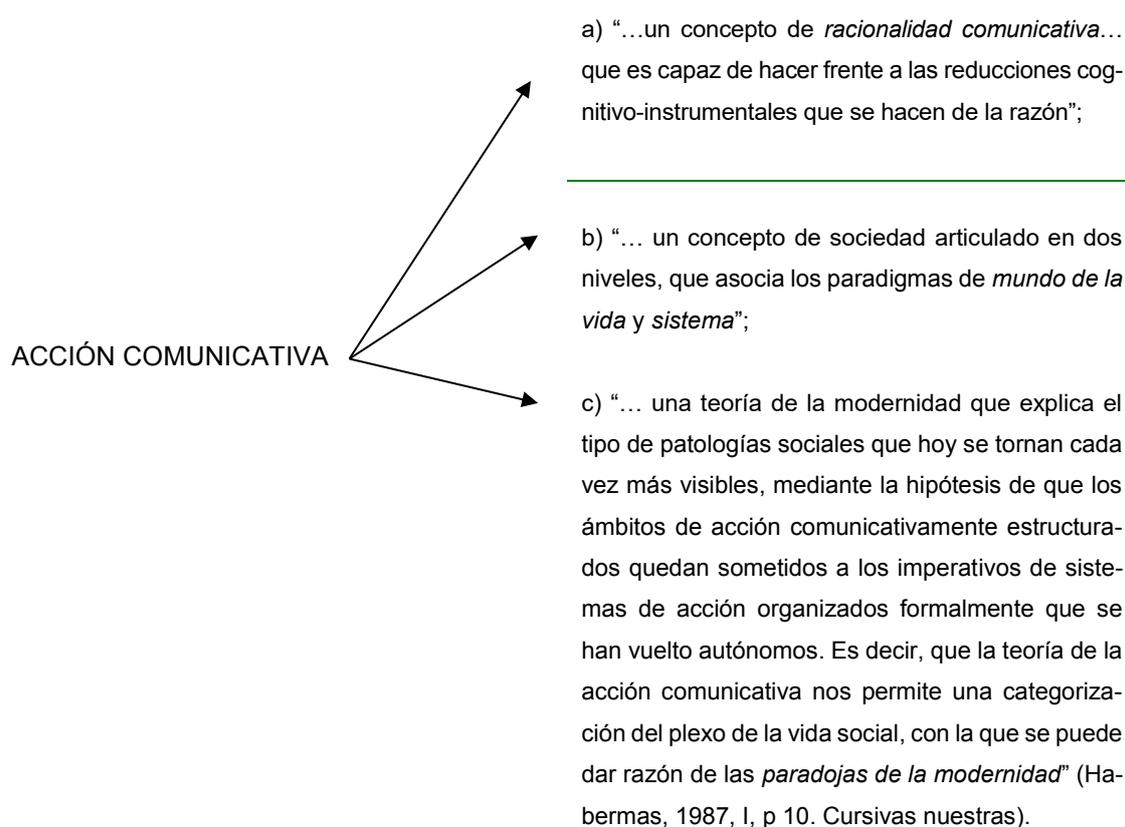
En otros términos, cuando nos embarcamos en una *acción comunicativa*, cuyo modelo ilustrativo podría ser un *debate* científico sobre una teoría, la validez de un método o la pertinencia de un resultado, nos comprometemos implícitamente a resolver nuestras diferencias a través de una argumentación no-manipulada y no-coercitiva, porque de lo contrario, estaríamos rompiendo el acuerdo pragmático que constituye la interacción social donde queda definido el contexto propio y la trama normativa que le da sentido a dicha comunicación.

---

<sup>359</sup> Al bosquejo de esta propuesta, que a juicio del autor permitiría renovar la teoría sociológica de la acción tomando como base una teoría de la comunicación, está dedicado todo el Interludio Primero de la *Teoría de la acción comunicativa*.

Vamos a volver a examinar algunas consecuencias de estos puntos en las Reflexiones Finales. Pero ahora queremos destacar que el desarrollo de la categoría central de *acción comunicativa* le permite al autor acceder a tres complejos temáticos que se vinculan estrechamente entre sí, y que nos permitirán aclarar mejor los nudos básicos de la argumentación habermasiana, ellos son: la cuestión de la racionalidad, el análisis de las tensiones entre “sistema” y “mundo de la vida”, y el debate en torno a las paradojas de la modernización social. Vamos a seguir los pasos de este esquema de tres puntos para desplegar los argumentos habermasianos (Cuadro Nro. 3).

### Cuadro Nro. 3. Tres complejos temáticos vinculados a la acción comunicativa



### Un acercamiento al concepto de *racionalidad comunicativa*

A toda sociología que no abandone la pretensión de ser una teoría de la sociedad, nos dice Habermas, se le plantea en tres niveles diferentes la problemática de la racionalidad:

\* La cuestión *metateórica* de un marco de teoría de la acción concebido con vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización;

\* La cuestión *metodológica* de una teoría de la comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez (entre la explicación del

significado de una expresión simbólica y la toma de postura frente a las pretensiones de validez que lleva implícitas);

\* La cuestión *empírica* de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social” (Habermas, 1987, I, p. 22).

Ahora bien, ¿qué entendemos por *racionalidad*? Para Habermas se trata de una expresión predicativa que se aplica a una persona o una acción que encarna un saber, es decir, que puede dar fundamento de sus actos, y por lo tanto, es susceptible de crítica. De manera algo más precisa, una persona o una acción (ya sea una manifestación discursiva o una actividad corporal no lingüística), “cumple los presupuestos de la racionalidad si y sólo si encarna un saber falible guardando así una relación con el mundo objetivo, esto es, con los hechos, y resultando accesible a un enjuiciamiento objetivo” (Habermas, 1987, I, p. 26).

Como es sabido, toda la tradición filosófica occidental y el vasto linaje de las ciencias sociales han reconocido (al menos hasta la reflexión crítica frankfurtiana) la existencia de un tipo de racionalidad de carácter *cognitivo-instrumental*, al punto de que incluso ésta ha llegado a ser considerada la única forma de racionalidad aceptable. Este concepto, nos dice el autor alemán, tiene “la connotación de una autoafirmación con éxito en el mundo objetivo posibilitada por la capacidad de manipular informadamente y de adaptarse inteligentemente a las condiciones de un entorno contingente” (Habermas, 1987, I, p. 27).

Pero a juicio de Habermas es posible reconstruir más adecuadamente las tensiones críticas del pensamiento filosófico y científico, desde los clásicos griegos a nuestros días, si tomamos en cuenta la existencia de un tipo distinto de racionalidad, que invalida cualquier reducción de la misma a un mero ajuste calculatorio entre fines y medios:

Si partimos, por el contrario, de la utilización comunicativa de saber proposicional en actos de habla, estamos tomando una pre-decisión en favor de un concepto de racionalidad más amplio que enlaza con la vieja idea de 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 (Habermas, 1987, I, p. 27).

Pero en ¿qué tipo de acciones o de manifestaciones se encuentra socialmente encarnada este tipo de racionalidad?

En los contextos de comunicación no solamente llamamos racional a quien hace una afirmación y es capaz de defenderla frente a un crítico, aduciendo las

evidencias pertinentes, sino que también llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento. E incluso llamamos racional a aquel que expresa verazmente un deseo, un sentimiento, un estado de ánimo, que revela un secreto, que confiesa un hecho, etc., y que después convence a un crítico de la autenticidad de la vivencia así develada sacando las consecuencias prácticas y comportándose de forma consistente con lo dicho (Habermas, 1987, I, pp. 33/34).

Con base en estas consideraciones, y a partir de la información resumida en el Cuadro Nro. 2, podemos ahora elaborar un esquema didáctico simplificado, capaz de vincular la tipología de acciones sociales antes citada, los tipos de racionalidad y los ámbitos societales de integración. Es lo que presentamos en el Cuadro Nro 4.

Sin entrar en detalles, el eje conformado por una lógica sistémica, articulado en base a una racionalidad cognitivo-instrumental, y cristalizado en prácticas políticas o económicas guiadas por acciones teleológicas (o racionales con arreglo a fines en la antigua terminología weberiana), no requiere mayor elucidación. En todo caso, quedaría una objeción hasta cierto punto lateral: desde Durkheim hasta nuestros días, pasando por Parsons y por diversos autores neo-institucionalistas, la existencia de “elementos no contractuales” en los contratos económicos constituye un argumento difícil de sortear, y que Habermas sin dudas no ignora (véanse especialmente los capítulos 10 y 14 de la Segunda Parte de este libro). Dicho en otros términos, Habermas no podría decir que la actividad económica se nutre *solamente* de acciones teleológicas, pero sí puede defenderse adecuadamente señalando que su esquema es un *tipo-ideal* que le permite precisar analíticamente cuáles es el tipo de racionalidad y de acción *dominante* en una determinada esfera de actividad, y en este punto su argumentación no se vería menoscabada.

Pero prestemos atención al otro lado del esquema, tratando de precisar la relación más sutil entre la racionalidad comunicativa y los otros tipos de acción.

**Cuadro Nro. 4. Tipos de acciones y de racionalidades**

<b>TIPOS DE ACCIONES</b>	Acción teleológica (instrumental / estratégica)	Acción normativa	Acción expresiva	Acción comunicativa
<b>TIPOS DE RACIONALIDAD</b>	Racionalidad cognitivo-instrumental	Racionalidad comunicativa		
<b>ÁMBITO SOCIETAL</b>	Sistema (poder + dinero)	Mundo de la vida		
<b>DESAFÍOS DE INTEGRACIÓN</b>	Sistémica (o funcional)	Normativa		

En el plano introductorio en el que nos estamos moviendo podemos decir resumidamente que la *racionalidad comunicativa* anima de manera específica a la *acción comunicativa*, pero también *acompaña* (o puede acompañar) a otro tipo de acciones normativas o expresivas. Por ejemplo, pensemos en una situación en la que una determinada agrupación política debe cubrir tres cargos. En un caso extremo, se elige a tres hombres de cierta edad, pero quien ha tomado la decisión es un actor que cumple una norma pero no es capaz de justificar razonablemente su actuar en el marco de un diálogo argumentado (pensemos en una acción tradicional weberiana o en un individuo hiper-socializado parsoniano, en la interpretación de Garfinkel), y por tanto no estaría en condiciones de entablar una interacción dialógica. Supongamos que ante la decisión tomada y frente a una eventual interpelación de jóvenes o de mujeres de la agrupación dijera reiteradamente: “porque siempre lo hemos hecho así”, y no se moviera de esa tesitura. Si descartamos la posibilidad de que está “fingiendo demencia” (se está haciendo el tonto, para ocultar algún interés o no dar a conocer la auténtica razón que lo impulsa), deberíamos concluir que no es un individuo capaz del mínimo intercambio racional<sup>360</sup>.

Pero pensemos en la misma situación (e incluso en la misma decisión) con una diferencia: quien ha tomado la medida es un actor capaz de justificar, de discutir, de argumentar en un diálogo con otros hablantes competentes, ofreciendo las razones de sus actos. Este segundo caso se apoya para Habermas en una *racionalidad comunicativa*, y de ese actor diríamos que está actuando *racionalmente* (con independencia de si su decisión nos parece justa, pertinente, etc.). Citando una vez las palabras ya mencionada de nuestro autor, en la que ponemos énfasis en la “y” que coordina dos elementos: “llamamos racional a aquel que sigue una norma vigente y es capaz de justificar su acción frente a un crítico interpretando una situación dada a la luz de expectativas legítimas de comportamiento” (Habermas, 1987, I, pp. 33/34). En otros términos, podríamos decir que Habermas está pensando aquí que la condición *sine qua non* de la competencia comunicativa es una especie de “autonomía” en el sentido kantiano del término, y quien actúa de manera *heterónoma* se sale del marco de la discusión racional

Ahora bien, ¿se trata en este segundo caso de una *acción comunicativa*? La respuesta es no. Como vimos más arriba, son necesarios otros requisitos más exigentes para configurar un tipo de acción en la que dos o más actores, entablan un diálogo franco-libre de coacciones o de actitudes manipulatorias- a efectos de resolver un problema común y en el que solamente están dispuestos/as a considerar la fuerza del mejor argumento, la solidez de datos fiables, etc. Pensemos entonces en una tercera situación: hubo elecciones en la agrupación antedicha y la persona que ahora lidera el espacio tiene que volver a nombrar los tres cargos, pero en vez de tomar la decisión “como se venía haciendo”, o en virtud de cierta visión estratégica personal, decide convocar a una asamblea para que los distintos sectores –en un marco de

---

<sup>360</sup> Como una contrafigura de esta situación, podemos recordar el célebre cuento “Bartleby, el escribiente”, del escritor estadounidense Herman Melville, publicado originalmente en 1853, que ya mencionamos en el capítulo 2 de la Primera Parte. Se trata de un oscuro burócrata que ante cualquier pedido que se le hace, contesta invariablemente: “preferiría no hacerlo”. Por cierto, la porfiada acción de Bartleby termina por poner en cuestión todo el andamiaje (*!*)*racional* de una burocracia.

cierta confianza- discutan las mejores opciones para la organización, quiénes serían los representantes más adecuados, con qué criterios se decidiría el caso, etc. En ese marco, por ejemplo, las mujeres ponen de manifiesto que siempre que se habla de “los” representantes, en los documentos del partido, se refiere a hombres; los más jóvenes cuestionan una cláusula –votada hace muchos años- según la cual pueden acceder a ciertos cargos personas con una edad muy alta; mientras otras voces argumentan que tener representantes con diferente perfil social aumentará las chances electorales del grupo, etc. Finalmente –para darle a esta breve historia un *happy end*- se acuerda que un representante sea un hombre con reconocida trayectoria, otra representante sea mujer, y una tercera representación será rotativa: la mitad del tiempo un joven, y la otra mitad una joven militante.

De este modo, en la primera situación nos encontramos con una “acción normativa” a secas; en la segunda, con una “acción normativa” justificada –*a posteriori*- en términos de una *racionalidad comunicativa*; pero en la tercera situación nos encontramos con una *acción comunicativa* intrínsecamente constituida como por tal por una *racionalidad comunicativa*. Pasando por encima los pormenores, sólo en el último caso se produce entonces un salto cualitativo que nos permite hablar de una *acción comunicativa*, guiada obviamente por una racionalidad del mismo tipo.

Un par de acotaciones pueden ser pertinentes en este punto. Por un lado, obsérvese que en todos estos casos ficticios hay siempre un abordaje *interpretativo* presupuesto: la primera situación –si se lee en términos de que el decisor “fingió demencia”- ya no sería un caso de acción normativa de un “idiota cultural”, sino un ejemplo algo más sutil de acción racional estratégica. Vale recordar que “hacerse el loco” (o la loca) es una jugada extrema –pero que puede resultar provechosa- en el famoso “juego del gallina” en teoría de juegos<sup>361</sup>. Por otro lado, estas ilustraciones nos ponen sobre aviso respecto de las virtudes heurísticas de cualquier tipología, pero también de las limitaciones cognitivas de pensarlas como compartimentos estancos. En buena medida, la taxonomía habermasiana juega con dos polaridades, ubicadas en dos niveles de análisis diferentes, cuyos puntos extremos son modelos ideal-típicos, entre los que se extiende una larga saga de situaciones concretas que se traslapan entre sí: de una parte, la tensión que enfrenta la racionalidad cognitivo-instrumental con la racionalidad comunicativa; de la otra, la polaridad que opone las acciones orientadas al “éxito” respecto de aquellas orientadas al “entendimiento” (Joas y Knöbl, 2016, p. 233).

En resumen, para Habermas, es claro entonces el potencial de *racionalización* diferencial –una expresión que el autor utiliza en este contexto para hacer referencia al aumento de la razonabilidad de una práctica- con base en la racionalidad comunicativa. Mientras que hay ganancias de *racionalización* en el plano de la acción instrumental, cuando –por ejemplo- un proceso productivo se hace de manera más eficiente que otro, en los plexos sociales integrados normativamente la racionalidad comunicativa opera de una manera diferente: la

---

<sup>361</sup> Una aplicación de esta mirada a la estrategia de Menem para lograr la reforma constitucional en la Argentina en (Acuña, 1995); una versión adaptada de la misma idea la encontramos en el análisis de Marcos Novaro sobre la relación entre el kirchnerismo y el campo durante el conflicto del 2008, a la que hacemos mención en el octavo capítulo de la Primera Parte de este libro.

*racionalización* significa aquí “extirpar aquellas relaciones de fuerza que están discretamente establecidas en las mismas estructuras de la comunicación y que evitan el establecimiento consciente de los conflictos, y la regulación consensual de éstos por medio de la comunicación” (Habermas en Bernstein, 1991, p. 43).

### **Un concepto de sociedad articulado en dos niveles: *sistema y mundo de la vida***

De acuerdo con lo que hemos venido señalando, las acciones reguladas por normas o las auto-presentaciones expresivas configuran una práctica comunicativa que sobre “el *trasfondo de un mundo de la vida* tiende a la consecución, mantenimiento y renovación de un consenso que descansa sobre el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica” (Habermas, 1987, I, p. 36. *Cursivas nuestras*). La racionalidad intrínseca de estas prácticas -sostiene el autor alemán- se pone de manifiesto en que el acuerdo alcanzado se apoya en razones:

La racionalidad inmanente a la práctica comunicativa cotidiana remite, pues, a la práctica de la argumentación como instancia de apelación que permite proseguir la acción comunicativa con otros medios cuando se produce un desacuerdo que ya no puede ser absorbido por las rutinas cotidianas y que, sin embargo, tampoco puede ser decidido por el empleo directo, o por el uso estratégico, del poder (Habermas, 1987, I, p. 36).

Ahora bien, sería ingenuo pensar que las interacciones sociales se rigen únicamente por esta lógica; más bien encontramos todo lo contrario. Pero para abordar el estudio de los procesos de “racionalización en contradicción consigo mismos” se requiere de un enfoque teórico que sea lo “bastante sensible a la separación analítica entre *integración social e integración sistémica*” (Habermas, 1987, II, p. 427).

Este punto es clave porque la preocupación fundamental que Habermas articula en la *Teoría de la acción comunicativa* se refiere al problema de “la colonización del mundo de la vida”, es decir, al crecimiento de espacios y prácticas regidas por una racionalidad puramente instrumental con arreglo a fines (estructurada por los medios “poder” y “dinero”), que tienden a desbordar los propios límites sistémicos y a sojuzgar la autonomía de personas o grupos. Pero para introducirnos en este análisis es preciso anotar en qué sentido utiliza Habermas la noción de *mundo de la vida* y de qué manera lo integra a su elaboración teórica.

Como hemos tenido oportunidad de ver en diferentes capítulos de este libro, la llamada tradición *interpretativa o hermenéutica* en la teoría social se desarrolla especialmente entre la última parte del siglo XIX y las primeras décadas del XX. Es precisamente en el marco de la obra de Edmund Husserl (1859-1938) y de Martin Heidegger (1889-1976), luego retomada por Alfred Schütz (1899-1959), que se elabora la noción clave de *mundo de la vida (Lebenswelt)*.

De acuerdo con Schütz, el descubrimiento -desde el punto de vista fenomenológico- de las presuposiciones, estructuras y significación del universo de la vida cotidiana es el vector

heurístico que guía a esta influyente y plural tradición interpretativa. En particular, su objetivo es desarrollar una fenomenología de la “actitud natural”, partiendo de la premisa que la característica principal del mundo de la vida es “ser presupuesto”. El “ser presupuesto” es la escena de nuestra acción, ya que nuestra primera actitud es actuar en el mundo, no comprenderlo o reflexionar sobre él. A partir de esta caracterización elemental, este abordaje integra algunas premisas básicas que vale la pena recordar brevemente.

En primer lugar, la configuración colectiva de la subjetividad y la conformación individual de lo social son procesos que se constituyen mutuamente; desde temprana edad conformamos nuestro ser social a partir de “tipificaciones” -al decir de Schütz- de la vida cotidiana, que echan hondas raíces en nuestra memoria, modelan nuestro aprendizaje y orientan nuestras relaciones. En segundo término, el lenguaje no es solamente un medio de expresión o de transmisión de mensajes, sino un espacio de conformación de nuestro ser social: hablamos una lengua, pero también *somos hablados* por el lenguaje; y en esa facultad de hablar –con sus modos aceptados o negados- se hallan coaguladas marcas históricas de poder, de distinción o de exclusión social. En tercer lugar, la “comprensión” (*Verstehen*) deja de ser considerada exclusivamente como un método de análisis (por oposición a la “explicación causal”), y pasa a ser entendida como una condición constitutiva de la experiencia social. En palabras de Schütz, la comprensión “no es primordialmente un método empleado por el científico social, sino la particular forma experiencial en que el pensamiento de sentido común toma conocimiento del mundo social cultural (...) es un resultado de procesos de aprendizaje” (Schütz, 1974, p.77). En otros términos, los *actores* son intérpretes de sí mismos y de sus relaciones con los otros, por lo cual los *observadores* elaboran una interminable interpretación sobre interpretaciones. Así, la *Verstehen* opera en diferentes niveles: desde la forma experiencial del sentido común (en la vida diaria, los individuos interpretan su mundo como dotado de sentido, basándose en su mundo de vida), hasta su constitución epistemológica (las ciencias sociales producen interpretaciones de “segundo grado”). Como ha destacado Schütz, “las construcciones usadas por el especialista en ciencias sociales son, pues, por así decir, construcciones de segundo grado, o sea, construcciones de las construcciones hechas por los actores de la sociedad misma, actores cuya conducta el investigador observa y procura explicar de acuerdo con reglas de procedimiento de su ciencia” (Schütz, 1974, pp. 37-38). Pero estos niveles se encuentran lejos de estar disociados, al contrario, se retroalimentan permanentemente. Como bien ha mostrado Anthony Giddens en *Las Nuevas Reglas del Métodos Sociológico*, los conceptos en las ciencias sociales obedecen a una *doble hermenéutica*: por un lado, el objeto que va a interpretarse ya está hermenéuticamente constituido por los propios actores, pero por otro, las interpretaciones de los científicos sociales penetran en el universo social, las cuales son apropiadas como categorías que se vuelven “nativas” a partir de nuevos usos y prácticas que retroalimentan el circuito interpretativo (Giddens, 1987, p, 135).

Ahora bien, podríamos decir que la tradición interpretativa utiliza el concepto de “mundo de la vida” en dos sentidos estrechamente vinculados. Por un lado, desde una perspectiva gnoseológica o epistemológica, el mundo de la vida es el conjunto de supuestos no problematizadas que constituyen nuestro horizonte de comprensión cognitiva, así como el

basamento de nuestras prácticas sociales, y como tal se compone compuesto de una trama de creencias, valores, símbolos y normas que damos por sentadas sin poner en cuestión, ya sea en los modos en que nos relacionamos con los otros o con el entorno natural. Por otro lado, desde una mirada más sociológica, el mundo de la vida nos remite a un espacio de sociabilidad cotidiana, donde se desarrollan relaciones sociales primarias, cara a cara, y en las que se van configurando las experiencias fundantes de nuestro ser social: relaciones interpersonales, familiares, amistades, etc. Ciertamente, ambas dimensiones se vinculan en un punto histórico concreto, en una perspectiva genética “el mundo de la vida acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas” (Habermas, 1987, I, p. 104).

En la lectura que Habermas hace de Alfred Schütz y de Thomas Luckmann el mundo de la vida se caracteriza entonces, por configurar “la familiaridad ingenua con un trasfondo aporoblemáticamente dado”, por garantizar “la validez de un mundo intersubjetivamente compartido”, y por revestir un “carácter local y a la vez indefinido, poroso y, sin embargo, delimitante” de nuestras acciones y reflexiones, operando a la “manera de un contexto ya siempre entendido, pero no tematizado” (Habermas, 1987, II, pp. 185-188).

Pero Habermas plantea dos diferencias importantes con este abordaje: por un lado, intenta repensar la noción de mundo de la vida desde una perspectiva propiamente comunicativa (contraria a los supuestos de la filosofía de la consciencia), por otro, intenta trascender los límites cotidianos de su definición, a efectos de integrarlo a la constitución de macro estructuras sociales –culturales e institucionales- de modo de superar el encierro en un nivel de análisis puramente interaccional.

En el primer punto, y siempre de acuerdo con la lectura habermasiana, Schütz habría adoptado una posición ambivalente entre un análisis fenomenológico del mundo de la vida y un abordaje en términos de una teoría sociológica de la acción:

Por un lado, se da cuenta de que Husserl no solucionó el problema de la intersubjetividad; bajo la influencia del pragmatismo americano, y en especial de Mead, cosa sobre la que Luckmann insiste con toda razón, se inclina a dejar de lado la constitución del mundo de la vida y a partir de inmediato de un mundo de la vida constituido intersubjetivamente. Pero, por otro, Schütz no hace profesión de un planteamiento en términos de teoría de la comunicación, sino que se atiene al método intuitivo de Husserl e incluso adopta la arquitectónica de la fenomenología trascendental entendiendo en tal marco su propia empresa como una ontología regional de la sociedad. Esto explica que Schütz y Luckmann no aprehendan las estructuras del mundo de la vida recurriendo directamente a las estructuras de la intersubjetividad lingüísticamente generada, sino al reflejo de esas estructuras en las vivencias subjetivas de un actor solitario. En el marco de la filosofía de la consciencia, el “sujeto vivenciante” sigue siendo el punto de referencia último (Habermas, 1987, II, p. 185).

En el segundo punto, Habermas cuestiona las limitaciones de una “sociología comprensiva”, que en última instancia “disuelve” la sociedad en el mundo de la vida, y al acentuar unilateralmente la perspectiva de los actores, “deja de lado todo aquello que obra desde *fuera* sobre el mundo cultural de la vida”. Siguiendo la crítica de Albrecht Wellmer, este tipo de análisis caería en una especie de “idealismo hermenéutico”:

El reverso de este idealismo es un descriptivismo metodológico que renuncia a las justificadas pretensiones explicativas que la teorización en ciencias sociales no puede menos de plantear. Este es, sobre todo, el caso de las variantes fenomenológicas, lingüísticas y etno-metodológicas de sociología comprensiva, las cuales no pasan, por lo regular, de reformulaciones de un saber cotidiano más o menos trivial (Habermas, 1987, II, pp. 210-211).

Es claro entonces que en aquel “afuera” el autor frankfurtiano –en una línea análoga a la que sigue Giddens– ubica centralmente los fenómenos ligados a las estructuras socio-económicas de las sociedades capitalistas occidentales, así como los fenómenos de construcción, distribución y ejercicio del poder político. Por eso le interesa pensar las estructuras del mundo de la vida insertas en macro-estructuras simbólicas y materiales más amplias, a la vez que intenta analizar el campo de tensiones que vincula a estas estructuras con la dinámica de los sistemas económico y político. De este modo:

Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de re-producción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del *espacio social* (de grupos socialmente integrados) y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* corresponden *los componentes estructurales* del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad (Habermas, 1987, II, p. 196)<sup>362</sup>.

De este modo, podríamos decir que Habermas “amplía” el mundo de la vida, que ya no queda confinado al espacio de las relaciones interpersonales, hasta abarcar la *esfera pública* en su conjunto, de modo tal de constituir un espacio en el que pueden ser compartidas experiencias

---

<sup>362</sup> Nótese la coincidencia en este punto entre la crítica habermasiana y la que elabora Giddens en torno a las dificultades básicas de la sociología interpretativa: “el fracaso en cuanto a abordar los problemas de la organización institucional, el poder y la lucha como rasgos integrales de la vida social” (Giddens, 1987, p. 93). En tal sentido, si ubicamos en un imaginario espectro de posiciones a Luhmann en un extremo y a autores como Garfinkel en el otro, entonces veremos que buena parte de la teoría social contemporánea trata de enfrentar el mismo problema de articular subjetividad(es) y estructura(s), mediante la integración de aparatos categoriales provenientes de diferentes programas teóricos.

comunes para desarrollar acciones de manera coordinada, voluntaria y solidaria (organizaciones de la sociedad civil, espacios de discusión libre, grupos voluntarios, etc.). En este marco, como ya adelantamos, una tesis clave de su obra es que en la actualidad experimentamos una tensión irreductible entre el “mundo de la vida” y los sistemas estructurados en términos de los medios “poder” y “dinero”, con serias amenazas de “colonización” de dichos sistemas sobre los espacios de libre comunicación del “mundo de la vida”.

Las relaciones que se dan entre esos ámbitos están resumidas en el Cuadro Nro. 5, el cual constituye –como es claro de ver- una reformulación de la matriz de análisis que ya encontramos en *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. A juicio del autor,

Este modelo nos pone a cubierto de una interpretación economicista estrecha, dirige la atención a la interacción entre Estado y economía y ofrece una explicación de las notas que caracterizan a los sistemas políticos de las sociedades capitalistas desarrolladas. A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *Intervencionismo estatal, de la democracia de masas y del Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y los éxitos a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa social-demócrata en sentido lato (Habermas, 1987, II, p. 485).

**Cuadro Nro. 5. Tensiones entre racionalidad sistémica y mundo de la vida.**

Órdenes institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Sistemas regidos por medios
Esfera de la vida privada	<p style="text-align: center;"><i>Trabajador/a</i> Fuerza de trabajo → Salario ←</p> <p style="text-align: center;"><i>Consumidor/a</i> Demanda → Bienes y servicios ←</p>	Sistema económico (medio dinero)
Esfera de la opinión pública	<p style="text-align: center;"><i>Cliente –contribuyente – usuario/a</i> Impuestos → Rendimientos organizacionales ←</p> <p style="text-align: center;"><i>Ciudadano/a</i> Lealtad de la población → Decisiones políticas ←</p>	Sistema político-administrativo (medio poder)

Fuente: Adaptado de (Habermas, 1987, II, p. 454)

Como puede observarse, Habermas se sigue manejando con un esquema de intercambio con tensiones y complementariedades, sin embargo aquí aparecen elementos y relaciones diferentes. Sinteticemos esquemáticamente el tipo de relaciones que se dan entre los sistemas de acción *formalmente* organizados y los sistemas de acción *simbólicamente* estructurados, mencionando previamente que el tipo de relaciones que se dan son de ida y vuelta, es decir, de intercambio.

Así es que tenemos, entre la esfera de la vida privada y el sistema económico, la posición de trabajador/a y la posición de consumidor/a y entre la esfera de la opinión pública y el sistema político-administrativo tenemos la posición de cliente o usuario/a y la posición de ciudadano/a. Desde la posición de trabajador/a se intercambia fuerza de trabajo (del lado de la esfera privada) por un salario (del lado del sistema económico). Desde la posición de consumidor/a se intercambia cierta demanda (desde la esfera de la vida privada) por una provisión de bienes y servicios (desde el lado del subsistema económico). Desde la posición de cliente se intercambian impuestos (del lado de la esfera de la opinión pública) por rendimientos organizacionales (del lado del subsistema político-administrativo). Finalmente desde la posición de ciudadano/a se intercambia lealtad de la población (del lado de la esfera de la opinión pública) por decisiones políticas (que vienen del lado del subsistema político-administrativo).

Pero más allá de la formalidad de este esquema simplificado, es clara la ambición teórica de Habermas: la *Teoría de la acción comunicativa* intenta elaborar una síntesis conceptual entre un paradigma *accionalista* –centrado en la noción de mundo de la vida- y un paradigma *sistémico*. En otros términos, el autor:

Quiere hacer justicia a la integridad del mundo vital y a los sistemas sociales, y demostrar cómo cada uno presupone al otro. No podemos comprender el carácter del mundo vital a menos que comprendamos los sistemas sociales que lo configuran, y no podemos comprender los sistemas sociales a menos que veamos cómo surgen a partir de las actividades de los agentes sociales. La síntesis del sistema y de las orientaciones del mundo vital se integra con la delimitación que hace Habermas de las diferentes formas de racionalidad y racionalización: la racionalidad de los sistemas es un tipo de racionalidad deliberado-racional, la racionalidad del mundo vital es una racionalidad comunicativa (Bernstein, 1991, pp. 45-46).

En tal sentido, Habermas resalta la diferencia que existe en la dinámica de funcionamiento de los dos subsistemas respecto de las esferas del mundo de la vida, e insiste con la idea de que los subsistemas están regidos por un tipo de racionalidad instrumental, calculatoria, con arreglo a fines, que constantemente está avanzando a través de estas relaciones de intercambio, sobre la esfera de la vida privada y sobre la esfera de la creación de una voluntad política o de una voluntad ciudadana libre, ambas regidas por una racionalidad comunicativa, orientada al entendimiento mutuo. Como destaca el autor:

La hipótesis global que de todo ello se obtiene para el análisis de los procesos de modernización es que el mundo de la vida, progresivamente racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la Economía y la administración estatal y cae bajo su dependencia. Esta dependencia, que proviene de una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos, adopta la forma patológica de una *colonización interna*... (Habermas, 1987, II, p. 432)

Habermas ve en esta invasión o en este avance de la racionalidad instrumental sobre la comunicativa el problema más importante del desarrollo de las sociedades en la actualidad, problema que él diagnostica con el nombre de *colonización* del mundo de la vida por parte de los imperativos sistémicos, y que distingue cuidadosamente de los procesos de *mediatización* propiamente dichos. En otros términos, una sociedad de cierto grado de complejidad requiere –por caso- que el Estado actúe a través de una burocracia organizada y que su economía posibilite el crédito, el ahorro y la inversión, esto es, funciones a través de *medios generalizados de intercambio* (poder y dinero). Pero traspasamos un umbral peligroso, cuando esos mismos medios desembocan –por ejemplo- en la subordinación uniformadora de los estilos de vida a las exigencias de valorización económica, en una espiral consumista que se implanta desde la infancia, en una destrucción del medio ambiente que amenaza a todo el planeta, en la cosificación publicitaria de los cuerpos, en la manipulación de las esferas de la opinión pública por parte de los medios de comunicación o en la burocratización y/o monetización de las relaciones personales, entre muchas otras manifestaciones<sup>363</sup>.

Pero este prisma crítico cobra a juicio del autor alemán una especial relevancia cuando lo utilizamos para observar la política contemporánea. Más allá de diferentes matrices de análisis, es posible trazar –en este punto- una cierta línea de continuidad que va desde *Historia y Crítica de la opinión Pública* hasta la *Teoría de la acción comunicativa*, pasando por *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío*. Así, Habermas manifiesta una preocupación clave cuando estos fenómenos de “colonización del mundo de la vida por imperativos sistémicos... expulsan del ámbito de la vida privada y de la esfera de la opinión pública-política a los elementos práctico-morales” (Habermas, 1987, II, pp. 460-461). Y la razón es clara: porque esa *colonización* debilita, e incluso puede llegar a anular, una de las principales herramientas de transformación que el “proyecto inacabado” de la modernidad le ha legado a la sociedad contemporánea: la política democrática (Habermas, 1997).

Ahora bien, ¿Cómo comenzó este proceso? ¿La ruta seguida por la modernización occidental era inevitable? Y si no lo era, ¿Es posible en la actualidad revertir esa trayectoria “patológica”? Para esbozar una respuesta a estas preguntas, Habermas se embarca –sobre todo en la última parte de la *Teoría de la acción comunicativa*- en una larga travesía que va de Parsons a Marx a través de Max Weber.

---

<sup>363</sup> Es interesante observar los parecidos y las diferencias entre el concepto habermasiano de “colonización” y la noción marcuseriana de “surplus repression”. Para un *racconto* personal del propio Habermas en relación con Marcuse véase (Habermas, 1991); una lectura comparativa entre ambos en (Ortega E. 2017).

## Las “patologías sociales” y las paradojas de la modernidad

Como es sabido, Weber caracteriza el tránsito de las sociedades tradicionales (comunidades) a las sociedades modernas como un proceso de “diferenciación de esferas de valor y de estructuras de conciencia que hacen posible una transformación crítica del saber tradicional, guiada por pretensiones de validez específicas para cada esfera”. Esta mutación, a su vez, es condición necesaria para la “institucionalización de sistemas de saber y de procesos de aprendizaje correspondientemente diferenciados” (Habermas, 1987, I, p. 434).

Pero en ese tránsito es posible observar una paradoja general que se expresa en dos diferentes líneas de crítica que convergen en un negativo –o pesimista- diagnóstico de nuestro tiempo.

Esta *paradoja de la racionalización occidental* puede expresarse resumidamente así: una razón universalista y emancipatoria termina fragmentándose en particularismos y en nuevos mecanismos de coacción (Cuadro Nro. 6). Para comprender este resultado es preciso prestar atención a dos tesis clave que Habermas recupera del legado weberiano –y que por cierto, fueron fundamentales en el desarrollo intelectual de la teoría crítica- bajo los rótulos respectivos de la *tesis de la pérdida de sentido* y la *tesis de la pérdida de libertad*. Ambas tesis son diferentes pero se complementan, sólo que se ubican en planos de materialización diferentes: mientras la primera es posible reconstruirla en términos de un proceso “racionalización *cultural*”, la segunda se manifiesta como un proceso de “racionalización *social*” (Habermas, 1987, I, p. 446)<sup>364</sup>.

**Cuadro Nro. 6. Paradojas de la racionalización occidental según Habermas**



La primera tesis queda bien representada con la imagen del "nuevo politeísmo", con la que Weber resume el destino de una época desacralizada, signada por un antagonismo irreconciliable

<sup>364</sup> Habermas presenta inicialmente ambas tesis en la sección I del capítulo IV del Tomo I de la *Teoría de la acción comunicativa*; y retoma su análisis en el capítulo VIII del Tomo II.

entre esferas de acción y de valor diferentes. Como dirá Weber en su célebre conferencia sobre “La ciencia como profesión”, impartida en 1919:

La imposibilidad de hacer una defensa “científica” de las posturas prácticas es una consecuencia de fundamentos que se hallan profundamente asentados. Esa defensa es ya absurda en principio porque los distintos sistemas de valores existentes libran entre sí una batalla sin solución posible. El viejo Mill, cuya filosofía no quiero por eso alabar, dice en una ocasión, y en este punto sí tiene razón, que en cuanto se sale de la pura empírica se cae en el politeísmo. La afirmación parece superficial y paradójica, pero contiene una gran verdad. Si hay algo que hoy sepamos bien es la verdad vieja y vuelta a aprender que algo puede ser sagrado, no sólo aunque no sea bello, sino porque no lo es y en la medida en que no lo es. En el capítulo LIII del *Libro de Isaías* y en el *Salmo XXI* pueden encontrar ustedes referencias sobre ello. También sabemos que algo puede ser bello, no sólo aunque no sea bueno, sino justamente por aquello por lo que no lo es. Lo hemos vuelto a saber con Nietzsche y, además, lo hemos visto realizado en *Las Flores del Mal*, como Baudelaire tituló su libro de poemas. Por último, pertenece a la sabiduría cotidiana la verdad de que algo puede ser verdadero aunque no sea ni bello, ni sagrado, ni bueno. No obstante, éstos no son sino los casos más elementales de esa contienda que entre sí sostienen los dioses de los distintos sistemas y valores (Weber, 1986, p. 215).

El carácter paradójico de este desarrollo es que la razón occidental, subjetiva y moderna, que comenzó siendo un principio unificador del conocimiento y de la acción, de la ciencia o de la ética, frente a los poderes heredados de las tradiciones, las religiones o las monarquías, se ha fragmentado en una serie de esferas inconciliables entre sí. Y sobre estos nuevo “dioses y su eterna contienda decide el destino, pero no una ciencia. Lo único que puede comprenderse es qué cosa sea lo divino en uno u otro orden o para un orden u otro” (Weber, 1986, p. 215). En consecuencia:

La justicia, la igualdad, la felicidad, la tolerancia, todos los conceptos que... los siglos pasados consideraban inmanentes a la razón o sancionados por ella, han perdido sus raíces espirituales. Todavía continúan siendo fines y metas, pero no hay instancia racional alguna habilitada para atribuirles un valor y ponerlos en conexión con una realidad objetiva (Habermas, 1987, I, pp. 443-444).

La segunda tesis, que complementa a la anterior, invoca una imagen algo diferente: esa fragmentación de la razón está lejos de ser pareja; así, la llamada tesis de la “pérdida de libertad” nos indica que hay una tendencia dominante –regida por la racionalidad con arreglo a fines– que penetra todos los plexos de la vida social hasta encerrarnos en una “jaula de hierro” (de acuerdo con la clásica traducción parsoniana, o en un “férreo estuche”, según otros traductores). Para mostrarnos la conexión entre este clásico motivo del pensamiento weberiano –desarrollado en sus *Ensayos sobre sociología de la religión*– y su recepción por parte de la primera teoría crítica,

Habermas nos recuerda que la fórmula adorniana del “mundo administrado” es equivalente a la metáfora weberiana del “férreo estuche”; en ambos casos, los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se “desligan de los fundamentos motivacionales que Weber había estudiado en la ética protestante” (Habermas, 1987, I, p. 447).

¿Pero qué significa en concreto esa “pérdida de libertad” que ambos invocan? Vale la pena citar *in extenso* la lectura que hace Habermas:

Weber concibe la pérdida de libertad en términos de teoría de la acción. En la forma metódica de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica merced a la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores: 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). Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración la “racionalidad con arreglo a fines” de las acciones (o, cuando menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las acciones) ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones “racionales con arreglo a valores” de los miembros de la organización. Son las propias organizaciones las que se hacen cargo de la regulación de acciones que, por su lado subjetivo, sólo necesitan quedar ancladas ya en motivos utilitaristas generalizados. Esta emancipación de la subjetividad respecto de las determinaciones de la racionalidad práctico-moral queda reflejada en la polarización entre los “especialistas sin espíritu” y los “gozadores sin corazón” (Habermas, 1987, pp. 447-448)<sup>365</sup>.

Ahora bien, esta larga excursión por el pensamiento weberiano no constituye un ejercicio lateral de la historia de las ideas, por el contrario, está enraizada en el plan original que Habermas trazó en el primer tomo de la *Teoría de la acción comunicativa*. Su propósito básico – recordemos – consiste en defender la pertinencia de los conceptos de *racionalidad comunicativa* y de *acción comunicativa* como herramientas conceptuales para pensar diferentes problemas de las sociedades contemporáneas, pero sin recurrir a las garantías de la gran tradición filosófica: digamos de Kant a Husserl, pasando por Hegel. De ahí que en el núcleo de su estrategia de construcción intelectual se encuentre, por un lado, apelar al aparato categorial provisto por diferentes estudios sobre el lenguaje y el desarrollo cognitivo; y por otro, reconstruir críticamente las premisas y los argumentos desarrollados por la tradición sociológica clásica (entiéndase bien: de Weber a Parsons, pasando por Durkheim, Mead, Marx y el linaje de la teoría crítica), con la “intención sistemática de desarrollar los problemas que pueden resolverse con

---

<sup>365</sup> En las páginas finales de *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, donde aparece la metáfora de la “jaula de hierro”, Weber apela a esta imagen correlativa de los “especialistas sin espíritu” y los “gozadores sin corazón”, inspirada en *Así habló Zaratustra*, de Friedrich Nietzsche (Weber, 2003, p. 350).

una teoría de la racionalización, planteada a base de los conceptos fundamentales de la acción comunicativa” (Habermas, 1987, I, p. 194).

En este marco, el autor alemán destaca que en el desarrollo histórico del plexo institucional del mercado capitalista y del Estado burocrático moderno aparecen institutos y organizaciones de nuevo tipo; estas entidades:

... se constituyen sobre la base de medios de comunicación que desenganchan la acción de los procesos de entendimiento y la coordinan a través de valores instrumentales generalizados como son el dinero y el poder. Estos medios de control sustituyen al lenguaje como mecanismo de coordinación de la acción. Liberan la acción social del tipo de integración que discurre a través del consenso sobre valores y la asientan sobre una racionalidad con arreglo a fines cuyos resultados gobiernan (Habermas, 1987, I, p. 436).

Habermas cree que en estas condiciones se produce una “competencia” (incluso habla de una nueva forma de “contradicción”) entre principios de integración social: se trata de una contradicción entre la “racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida”, cuyo medio genuino e insustituible de entendimiento es el lenguaje, y la “creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines en donde coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder” (Habermas, 1987, I, p. 437). Así, la paradoja de la racionalización de la que habla Max Weber puede ser reformulada de la siguiente manera: “la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida (Habermas, 1987, I, p. 437).

Ahora bien, ¿cuáles han sido las respuestas que la tradición sociológica y el debate político han dado a estas paradojas de la modernización? (Cuadro Nro. 7).

#### **Cuadro Nro. 7. Diferentes respuestas a las paradojas de la modernización según Habermas**

**La razón “funcionalista” y evolucionista (Parsons, y sobre todo Luhmann)**

**Las posiciones políticas “neoliberales” y “neoconservadoras”**

**La respuesta “optimista” de la tradición marxiana/marxista**

**La respuesta “ambivalente” de Weber**

**La respuesta “negativa” de la segunda Teoría Crítica: Adorno y Horkheimer**

**Posiciones políticas “antimodernistas” que rechazan los objetivos del Welfare State**

**El abandono “postmoderno” de la racionalidad (Heidegger, Foucault y otros/as).**

Estas respuestas –tanto políticas como intelectuales- describen un amplio espectro de opciones, que no podemos abordar en detalle aquí. Por un lado, encontramos una cierta visión lineal del problema, que a juicio de Habermas aparecería en autores como Luhmann (algo así como: los problemas de racionalidad sistémica se irán resolviendo con más racionalidad sistémica, a las que sobrevendrán problemas de mayor complejidad, y así sucesivamente), pero sobre todo, la observamos en las ideas que defienden los pensadores neoliberales y neoconservadores, quienes “quieren atenerse a cualquier precio al modelo de la modernización económica y social capitalista”. Por otro lado, en un juego especular, frente a esta primera opción afirmativa a ultranza, se yerguen diferentes vertientes que fluctúan entre el antimodernismo y el postmodernismo, las cuales serán objeto de un más pormenorizado análisis crítico en *El discurso filosófico de la modernidad*, libro que Habermas publicará en 1985 y donde nos dice:

No podemos excluir de antemano que el neoconservadurismo, o el anarquismo de inspiración estética, en nombre de una despedida de la modernidad no estén probando sino una nueva rebelión contra ella. Pudiera ser que bajo ese manto de post-ilustración no se ocultara sino la complicidad con una ya venerable tradición de contra-ilustración (Habermas, 1989a, p. 15).

Pero en el tramo final de la *Teoría de la acción comunicativa* el autor alemán está especialmente interesado en recorrer el camino de reflexión que une a Marx con Weber a través del prisma de la teoría crítica. En tal sentido, a efectos de ilustrar el modo en el que Habermas compone su visión del problema podemos brevemente considerar los puntos de convergencia y de divergencia entre los dos referentes clásicos. Como lo resume nuestro autor, “sistema y mundo de la vida aparecen en Marx bajo las metáforas de *reino de la necesidad* y *reino de la libertad*”; frente a ellas, la revolución socialista habrá de liberar el segundo respecto de la opresión del primero. Para lograrlo deberá des-hacer el trabajo subsumido bajo la forma mercancía, esto es, “liberar de su anquilosamiento la intersubjetividad de los trabajadores socializados en la gran industria, intersubjetividad paralizada ahora por el automovimiento del capital, para que la vanguardia movilice el trabajo vivo..., contra el trabajo muerto” (Habermas, 1987, II, p. 481). Pero así presentada, la consabida visión marxiana tropieza con un problema severo:

Frente a estas expectativas revolucionarias el pronóstico de Max Weber “de que el desmontaje del capitalismo privado no significaría en modo alguno la ruptura de la jaula de hierro del moderno trabajo fabril” ha demostrado estar en lo cierto. El error de Marx proviene en última instancia de esa trabazón dialéctica de análisis sistémico y análisis del mundo de la vida, que no permite una separación suficientemente neta entre el *nivel de diferenciación sistémica* que la modernidad implica y las *formas específicas de clase en que ese nivel se Institucionaliza*. Marx sucumbió a las tentaciones de la idea de totalidad de Hegel y construyó dialécticamente la unidad de sistema y mundo de la vida como un “todo falso”. De otro modo, no

hubiera podido engañarse sobre el hecho de que *toda* sociedad moderna, cualquiera sea su estructura de clases, tiene que ofrecer un alto grado de diferenciación estructural (Habermas, 1987, II, p. 481).

Y esto es así, por un fundamento tan elemental como práctico que vertebra la estructura y la dinámica de cualquier sociedad compleja: *mundo de la vida* y *sistema* se hallan en una tensión real, concreta, que involucra –a la vez- la *necesidad* y la *amenaza*. No podemos pensar la vida social en la actualidad sin la existencia de sistemas organizados que resuelvan una enorme variedad de problemas especializados que enfrentamos: salud, ciencia, educación, etc. Pero si esos sistemas no se someten a su vez a algún tipo de control público, racional y deliberado, se corre el riesgo de que terminen imponiendo su lógica a todos los ámbitos de nuestra vida, incluso a aquellos que queremos preservar libre de ingerencias burocráticas, económicas, políticas, jurídicas, etc. En definitiva, el avance de los sistemas sobre los mundos de la vida –más allá del cumplimiento de sus cometidos específicos- implica una tendencia instrumentalizadora (o dicho en el lenguaje clásico de la teoría crítica, “cosificadora”) que es preciso resistir.

Es interesante destacar en este punto, que Habermas observa –y critica- de raíz el mismo fenómeno, aunque con dos manifestaciones socio-políticas y culturales diferentes, según se trate de sociedades del capitalismo tardío o de países regidos por socialismo real. En el primer caso, las deformaciones del mundo de la vida adoptan “la forma de una *cosificación de las relaciones comunicativas*”, que penetran a través de “la puerta de entrada que representa la economía doméstica”. En el segundo caso, en cambio, esas deformaciones adoptan una forma distinta:

También aquí, en las sociedades del socialismo burocrático, ámbitos de acción que dependen de por sí de la integración social quedan asentados sobre mecanismos de integración sistémica. Sólo que la cosificación de las relaciones comunicativas es aquí sustituida por una *simulación de relaciones comunicativas* en ámbitos burocráticamente desertizados y coactivamente “humanizados”, ocupados por un comercio y trato pseudo-políticos. Esta pseudo-politización guarda en ciertos aspectos una relación de simetría con la privatización cosificadora (Habermas, 1987, II, p.546)<sup>366</sup>.

Pero si las encerronas a las que habría llevado la tradición político-intelectual marxiana/marxista no constituyen para el autor una respuesta satisfactoria, tampoco lo son ya las respuestas *ambivalentes* ofrecidas en su momento por Max Weber, quien habría alternado respuestas “negativas” o “positivas” a las paradojas de la modernización, en diferentes escritos en el tramo final de su vida. Las respuestas “negativas” son las que quedan conjugadas en la ya explicitada imagen de la “jaula de hierro”, en la que la existencia humana se ve creciente e inexorablemente

---

<sup>366</sup> Recordemos que Habermas escribe estas reflexiones un lustro antes de que Mijaíl Gorbachov iniciara en la ex URSS sus políticas de *glásnost* (apertura o transparencia político institucional) y de *perestroika* (reestructuración económica), y casi una década antes de la caída del Muro de Berlín. Sobre la necesidad de revisión de la izquierda véase (Habermas, 1996a).

dominada por una racionalidad económica y burocrática sin freno; mientras que la respuesta “positiva” aparece en algunos atisbos en los cuales el autor de *Economía y sociedad* piensa que el único recurso para invertir esta tendencia sea alguna forma de “sometimiento de las maquinarias burocráticas a la voluntad de caudillos carismáticos” (Habermas, 1987, I, p. 448). De más está decir que luego de la experiencia hitleriana –que obviamente Weber no podía prever- ninguna expresión del pensamiento democrático y progresista germano puede ya confiar en las supuestas virtudes de ese tipo de liderazgo plebiscitario.

No es casual entonces que, canceladas desde *adentro* las ilusiones revolucionarias, y obturada la vía “positiva” weberiana, que insuflaría desde *afuera* la pujanza de nuevos valores extracotidianos a fuerza de impulsos carismáticos, la segunda hornada de la teoría crítica haya llegado a un punto de no retorno, radicalizando el lado “negativo” del diagnóstico weberiano a través de la recepción de Luckács:

Horkheimer y Adorno radicalizan la teoría lukácsiana de la cosificación en términos de psicología social con el propósito de explicar la estabilidad de las sociedades capitalistas desarrolladas, sin tener que abandonar el enfoque que representa la crítica al fetichismo de la mercancía. La teoría ha de explicar por qué el capitalismo incrementa las fuerzas productivas acallando simultáneamente las fuerzas de resistencia subjetiva (Habermas, 1987, I, p. 473).

Frente a este panorama, podemos reunir ahora varios hilos conceptuales que hemos venido presentando en un cuadro algo más articulado. En un esquemático resumen podríamos decir que Habermas integra tanto un *argumento histórico* como uno *sistemático*, el segundo de los cuales –a su vez- involucra tanto un fundamento filosófico renovado como una expresión sociológica innovadora. En ambas líneas se apoyará más tarde su *propuesta sociopolítica* de la democracia deliberativa.

El argumento histórico hemos ya tenido oportunidad de presentarlo, y podríamos decir que retoma el vector heurístico abierto tempranamente por la primera edición de *Historia y crítica de la opinión pública* (1962), que pasa por los desarrollos de la *Teoría de la acción comunicativa* (1981) y que se reafirman –con matices- en la nuevo prefacio escrito en 1990 para su libro sobre la transformación estructural de la vida pública. Resumido a su mínima expresión, el argumento señala que no hay ninguna necesidad intrínseca en el derrotero seguido por la modernidad occidental, sino que más bien se trata de una racionalización selectiva y contingente, y que del mismo modo que aconteció de una manera particular –pero pudo ser otra- también estamos en el presente ante parejas posibilidad de cambio. Como lo ha resumido Albrecht Wellmer:

Contra Weber y Horkheimer/Adorno... Habermas objeta que esta paradoja de la racionalización no expresa una lógica interna (o dialéctica) de los procesos modernos de racionalización; no es, estrictamente hablando, una paradoja de la racionalización, si utilizamos este término en el sentido amplio de una concepción post-tradicional de la racionalidad que, como demuestra Habermas, tenemos que substituir por la concepción restringida de la racionalidad. Desde

la perspectiva de una teoría de la acción en el sentido de Weber no habría, entonces, ni una paradoja de la racionalización ni una “dialéctica de la ilustración”; sería más adecuado hablar entonces de un proceso “selectivo” de racionalización, donde el carácter selectivo de este proceso puede explicarse por las peculiares restricciones impuestas a la racionalización comunicativa por las condiciones limitativas y la dinámica de un proceso capitalista de producción (Bernstein, 1991, p. 47).

El argumento sistemático, por su parte, se apoya en una premisa filosófica que también hemos mencionado, y que sólo dejaremos asentada en estas palabras programáticas del autor:

(...) la primera Teoría Crítica fracasó, no por este o aquel azar, sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia. Voy a tratar de mostrar que el abandono de ese paradigma, su sustitución por una teoría de la comunicación, permite retornar a una empresa que en su momento *quedó interrumpida* con la “Crítica de la Razón Instrumental”; este cambio de paradigma permite un replanteamiento de las tareas que *tiene pendientes* la Teoría Crítica de la sociedad (Habermas, 1987, I, p.493).

Y es justamente sobre este renovado basamento lingüístico y comunicacional que Habermas introduce la categoría de *acción comunicativa*. Desde un punto de vista polémico, esta noción emerge claramente como la contrafigura del tipo de acción racional con arreglo a fines que –con excepciones como el último Durkheim o G.H. Mead- habría sido dominante a lo largo y a lo ancho de la tradición sociológica clásica, así como en la recepción efectuada por los primeros autores frankfurtianos.

En los fundamentos de teoría de la acción que sirven de sustentación a la teoría del valor se observa una deficiencia parecida, que ya hemos podido constatar, lo mismo en Weber que en las dos líneas de recepción de Weber, o sea, en el marxismo occidental y en Parsons: el *modelo de la actividad teleológica* también se considera fundamental para la acción social (Habermas, 1987, II, p, 484)<sup>367</sup>.

Pero desde un punto de vista genético, si vale la expresión, es interesante observar que Habermas lee a contrapelo la tradición weberiano-marxiana, lo cual le permite elaborar un supuesto de partida diferente: “la” racionalidad no se identifica ni se agota en la racionalidad cognitivo-instrumental. En buena medida –razona el autor alemán- cuando Marx, Weber o los pensadores

---

<sup>367</sup> En este punto, la lectura de Habermas sobre Marx coincide con la mirada que por la misma época ensayan los autores del llamado “marxismo analítico”, de ahí la idea –defendida entre otros por Jon Elster o Allen W. Wood- en el sentido de la necesidad de reconstruir un marxismo de la “elección racional”. La diferencia, obviamente, estriba en un punto crucial: los segundos vindican como un programa teórico promisorio, aquello que Habermas rechaza por sus limitaciones críticas. Véase el capítulo 6 de la Primera Parte y el capítulo 14 de la Segunda Parte de este libro.

frankfurtianos criticaban la racionalidad encarnada en las prácticas económicas o políticas del capitalismo lo hacían desde un horizonte de racionalidad más amplio que nunca tematizaron sistemáticamente. Ese horizonte, según Habermas, venía dado por una visión aún no elaborada de la racionalidad y de la acción comunicativa que él, justamente, ha intentado desplegar como soporte de una renovada teoría crítica de la sociedad.

El nuevo pivote de dicha teoría es, sin duda, la categoría de *acción comunicativa*, la cual permitiría –como ya hemos señalado– ensamblar tres complejos temáticos: un concepto de *racionalidad comunicativa* capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales de la razón; un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que integra el *paradigma del mundo de la vida* con el *paradigma sistémico*; y finalmente, una *teoría de la modernidad* que explica el tipo de *patologías sociales* que hoy se tornan cada vez más visibles, “mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos” (Habermas, 1987, I, p.10).

Pero en este punto emerge una pregunta algo más concreta: si aceptamos por hipótesis la validez y la pertinencia del programa habermasiano, ¿es posible trasladar ese tipo de diálogo racional y argumentado –como nos propone el modelo de acción comunicativa– desde las esferas del mundo de la vida al conflictivo universo de la política, en general, y de las políticas públicas, en particular? Aquí es donde aparece la apuesta que hace Habermas –a partir de los años noventa– en torno a la *democracia deliberativa*<sup>368</sup>.

## Reflexiones finales: ¿hacia una democracia deliberativa?

*Nunca te compares con un genio, pero trata  
siempre de criticar la obra de un genio*

Jürgen Habermas (DISCURSO EN LA ENTREGA  
DEL PREMIO KIOTO, 2004)

En una época de profunda especialización académica, parte de la excepcionalidad de Jürgen Habermas –nos dicen dos autores en un libro reciente– reside en su capacidad para “edificar un gran sistema con respecto a cuestiones tan diversas como el lenguaje, la acción social, la historia, la racionalidad, la ética, el derecho, la religión, o la democracia”. Así, la “omnívora *reading*

---

<sup>368</sup> Sin ánimo de ser exhaustivos, cabe destacar que la profusión de críticas a Habermas recorre tantos registros como los que el propio autor atraviesa en su elaboración conceptual. Solamente de manera indicativa mencionamos algunos cuestionamientos ya clásicos -provenientes del campo feminista- en torno al modo como el autor construye sus nociones básicas en torno al espacio público (Fraser, 1993 y 1997; Pateman, 1996; Benhabib, 2006; Medina-Vicent, 2013; González, 2020). Lecturas que nos ofrecen un balance crítico de conjunto pueden encontrarse, entre otros trabajos, en (Bernstein, 1991; McCarthy, 1992 y 1998; Haber, 1999; Sitton, 2006; Anderson, 2008; Velasco Arroyo, 2013; Guerra Palmero, 2016; Ungureanu y Gamper, 2019). El itinerario biográfico e intelectual de Habermas puede seguirse en (Specter, 2013; Müller-Doohm, 2020).

*machine*” del autor alemán, analiza y transforma concepciones de diferentes registros –filosóficos, sociológicos, politológicos- para integrarlos en una elaboración única e integral (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 7).

De esa impresionante máquina de lectura se han señalado acertadamente cuatro características principales. En primer lugar, se trata de una lectura *sistemática*: más que realizar una exégesis pormenorizada de otros autores, Habermas lee a amigos y a adversarios, a pelo y a contrapelo, siguiendo una veta kantiana-parsoniana que ya hemos destacado, es decir, lee para *reconstruir* enfoques teóricos ajenos y para *integrarlos* a un sistema propio. O como también subraya gráficamente un especialista y traductor español de su obra: Habermas “succiona las teorías de múltiples autores, las filtra y retiene todo aquello que es útil” para el desarrollo de su propia producción (Velasco Arroyo, 2013, p. 21). En segundo término, su elaboración intelectual es claramente *interdisciplinaria*: siguiendo la mejor tradición de la Escuela de Frankfurt, el enfoque habermasiano fincado en la teoría de la acción comunicativa es, a la vez, una construcción filosófica y una ambiciosa teoría social que se nutre de “una variedad de disciplinas como la sociología, la lingüística, las ciencias políticas, la economía política, la historia y la antropología” (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 8). En tercer lugar, estrechamente vinculado al punto anterior, el arte habermasiano de la lectura es *dialógico* y *pluralista*:

El pensador alemán edifica su sistema conversando, intercambiando argumentos y construyendo puentes entre distintas tradiciones filosóficas, como la analítica y la continental. Estas dos tradiciones filosóficas se han formado y existen en una relación de ignorancia mutua y rechazo. En cambio, el sistema filosófico de Habermas ha crecido mediante un diálogo abierto más allá de los “muros de separación” entre escuelas y tradiciones. Pocos pensadores contemporáneos han logrado involucrarse de manera tan sustantiva con pensadores de “campos enemigos” (Ungureanu y Gamper, 2019, p. 10).

Finalmente, la lectura habermasiana es *crítica* y *política*, al menos en dos sentidos fundamentales: por un lado, lo es en su afán de “criticar las relaciones de dominación y los discursos que las legitiman”; por otro, en un plano más constructivo, se expresa en su voluntad de “develar el potencial racional de la emancipación y el progreso en las prácticas históricas y las concepciones existentes”, tratando de restablecer “la confianza y las bases intelectuales de la modernidad política, de la democracia deliberativa y de la razón universal” (Ungureanu y Gamper, 2019, pp. 8-9).

Y es justamente esta última línea –con sus luces y sus sombras- la que hemos tratado de espigar en el vasto y complejo universo discursivo habermasiano, entendido –sobre todo- como una elaboración en marcha, más que como un enfoque cerrado y definitivamente concluido. Como el propio autor nos advierte en un texto de respuesta a sus críticos, fechado en 1991, una década después de publicada su *Teoría de la acción comunicativa*:

Estoy consciente de que no he propuesto una teoría madura... Mi interés al escribir la *Teoría de la acción comunicativa* fue proporcionar el fundamento para un

proyecto que sea lo suficientemente fértil como para continuarse, digamos radialmente, en múltiples direcciones (Habermas en Sitton, 2006, p. 1999).

Un año más tarde, el autor publica otro grueso volumen que en parte es una continuación, pero en parte también constituye un cierto desplazamiento de intereses respecto de la producción habermasiana previa. De hecho, como ya hemos mencionado, algunos críticos consideran que a partir de la publicación en 1992 de *Facticidad y validez*, se produce un auténtico “giro jurídico” en el pensamiento del autor alemán (Anderson, 2008, p. 133; Velasco Arroyo, 2013, p. 94; Guerra Palmero, 2016, p. 110). En todo caso, en estas líneas nos interesa destacar nada más una vertiente de continuidad (una de las posibles “direcciones” que menciona Habermas) entre la matriz conceptual fundada en la *Teoría de la acción comunicativa*, y algunas elaboraciones posteriores referidas a la política *deliberativa* en el marco de un concepto procedimental de *democracia*. Estas elaboraciones son especialmente desarrolladas en el capítulo VII de *Facticidad y validez*, y en un artículo de 1992, “Tres modelos normativos de democracia”, que luego sería incorporado al libro *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, aparecido originalmente en alemán en 1996.

A efectos nada más de dejar planteada a la cuestión recordemos brevemente que cuando nos embarcamos en una *acción comunicativa*, nos comprometemos implícitamente a resolver nuestras diferencias a través de una discusión no-manipulada y no-coercitiva, que solamente se somete a la fuerza del mejor argumento; en otros términos, reaparece aquí el venerable tópico de la ética kantiana, en el sentido de no tomar al otro/a instrumentalmente como *medio* sino como *fin*, pero desde una perspectiva pragmática.

Tuvimos oportunidad de ilustrar la *situación ideal de habla* que constituye ese modelo con varios ejemplos tomados de la vida cotidiana, e incluso de la actividad política, pero en todo ellos dábamos por supuesto que los interlocutores tenían –al menos en algún punto- un interés convergente, además de un cierto trasfondo cognitivo, normativo y valorativo común, sostenido por *un mundo de la vida* que hacía las veces de horizonte hermenéutico compartido de los problemas a tratar<sup>369</sup>.

Pero ¿qué sucede cuando esas condiciones no se cumplen? ¿Cómo pasamos de estas situaciones en un plano *micro* social (o micro político) a un nivel de agregación *macro*? ¿Cómo actuamos cuando de lo que se trata es de dirimir conflictos que atañen a diferencias de intereses, de valores o de creencias en una sociedad? Por supuesto, una respuesta rápida nos dice que a través de la plena vigencia de un *régimen democrático*. Pues bien, entonces la cuestión toma la forma de esclarecer de *cuál democracia* estamos hablando. A efectos de poner el problema en términos de Habermas podríamos partir de la siguiente premisa, válida para los países centrales pero también –*mutatis mutandis*- para las sociedades periféricas, de la que parte el análisis de *Facticidad y validez*:

---

<sup>369</sup> En todo caso, puede figurar como *caso límite* el de los dos navegantes de la novela de Conrad, cuyos mundos de la vida son originalmente muy discordantes, pero la situación en la que se encuentran los ha forzado a interactuar simbólicamente, y a llegar a ciertos puntos elementales de entendimiento mutuo.

(...) en las democracias establecidas las instituciones de la libertad existentes no permanecen inatacadas, si bien las poblaciones parecen exigir aquí más bien más democracia que menos. Sospecho, que el malestar y la inquietud actual tienen una raíz más profunda, a saber, el presentimiento y sospecha de que, bajo el signo de una política completamente secularizada, el Estado de derecho no puede tenerse ni mantenerse sin *democracia radical*. Convertir este presentimiento en una idea es la meta de la presente investigación (Habermas, 1998, p. 61. *Cursivas nuestras*).

Es interesante destacar que este desplazamiento hacia la consideración de temas jurídicos en el último tramo de la obra habermasiana supone –entre otros aportes– “un tardío remedio a uno de los déficit temáticos más evidentes de la teoría crítica de la sociedad”. Con la excepción de los trabajos de Friedrich Neumann y de Otto Kirchheimer, las indagaciones de los autores frankfurtianos tendieron a subvalorar las tradiciones del Estado democrático de derecho, en línea con el cauce principal del pensamiento marxista, que tendía en general a una descalificación en bloque del derecho –tanto en su carácter de discurso normativo positivo como en su materialización como aparato jurídico– en términos de “mera instancia de control social y, en definitiva, como simple instrumento al servicio de la clase dominante”. Sin dudas, el derecho ha de ser entendido como “un instrumento normativo, funcionalmente especificado, guiado por la *razón instrumental*”, pero también puede ser concebido como un plexo de sentido en el que se produce (y se reproduce) la “concepción de justicia de una sociedad bajo el impulso de la *razón comunicativa*” (Velasco, 1999, pp.22-23)<sup>370</sup>.

De este modo, a juicio de Habermas, corresponde analizar el derecho como una “bisagra entre sistema y mundo de la vida”, idea que de paso le permite rechazar de manera explícita la idea luhmanniana de un “enquistamiento y encapsulamiento autopoieticos del sistema jurídico” (Habermas, 1998, p. 120). Pero esta caracterización, a su vez, le permite cargar a su investigación de un tono polémico más abarcador: “He escrito mi filosofía del derecho para aclarar a los conservadores”, pero también en general a los juristas (alemanes), “tan defensores siempre del Estado, que no se puede tener Estado de derecho, ni tampoco mantenerlo, sin una democracia radical” (Habermas, 1995, p. 115).

En el marco de estas discusiones el pensador germano elabora una noción de *democracia deliberativa* que intenta sintetizar, y a su juicio superar, los rasgos básicos de los dos modelos democráticos dominantes en nuestra época: el modelo de *democracia liberal* y el modelo de *democracia republicana*. Respecto del primero dice Habermas:

Según la concepción “liberal”... [el proceso democrático] desempeña la tarea de programar al Estado en interés de la sociedad; el Estado, a su vez, se

---

<sup>370</sup> Una minuciosa reconstrucción del pensamiento crítico de Neumann y de Kirchheimer en (Colom G., 1992). Para una temprana recepción de esta línea jurídico-político frankfurtiana en América Latina, véanse los trabajos de (Lechner, 2012); una revisión más general del pensamiento de Lechner como “puente” entre la cultura alemana y la política latinoamericana en (Camou y Di Pego, 2016).

concede como el aparato de la administración pública y la sociedad como sistema de interrelación entre las personas privadas y su trabajo social, estructurado en términos de economía de mercado. La política (en el sentido de la formación de la voluntad política de los ciudadanos) tendría la función de amarrar e impulsar los intereses sociales privados frente a un aparato estatal especializado en el empleo administrativo del poder político para conseguir fines colectivos (Habermas, 1999a, p. 231).

Por su parte, de acuerdo con la concepción *republicana* de la democracia:

(...) la política no se agotaría en dicha función de mediación [liberal], sino que representaría más bien un factor constitutivo del proceso de socialización en su conjunto. La política se concibe como una forma de reflexión de un entramado de vida ético. Constituye el medio con el que los miembros de comunidades en cierto sentido asumen su recíproca dependencia, y con el que en su calidad de ciudadanos prosigue y configuran con voluntad y conciencia, las relaciones de reconocimiento recíproco con las que se encuentran convirtiéndolas en una asociación de miembros libres e iguales (Habermas, 1999a, pp. 231-232).

Frente a ellos, el tercer modelo que propone el autor se apoya precisamente en “las condiciones comunicativas bajo las cuales el proceso político tiene para sí la presunción de producir resultados racionales porque se lleva a cabo en toda su extensión de un modo deliberativo” (Habermas, 1999a, p. 239). Dicho modelo, a su vez, encuentra su fundamentación en lo que Habermas llama *principio de discurso*, y que expresa el sentido de una exigencia de fundamentación post-convencional de las normas, esto es, un tipo de fundamentación que ya no puede apoyarse en ninguna “eticidad substancial” particular. De acuerdo entonces con este principio: “válidas son aquellas normas (y sólo aquellas normas) a las que todos los que puedan verse afectados por ellas pudiesen prestar su asentimiento como participantes en discursos racionales” (Habermas, 1998, p. 172)<sup>371</sup>.

De este modo, para el autor de la *Teoría de la acción comunicativa*, quedan asociadas al proceso democrático “connotaciones normativas más fuertes” que las disponibles en el modelo liberal, pero “más débiles” que las exigidas por el modelo republicano. Y esto es así porque la *teoría del discurso* hace depender el desarrollo y la consolidación de una *política deliberativa*, “no de una ciudadanía colectivamente capaz de acción”, sino de lo que Habermas llama una *procedimentalización de la soberanía popular*, esto es, “la institucionalización de los correspondientes procedimientos y presupuestos comunicativos, así como de la interacción de

---

<sup>371</sup> Cabe aclarar que Habermas llama *discurso* a un debate, discusión o argumentación de “segundo grado” (o de segundo “nivel”), en la que los hablantes ponen en cuestión la validez de “las afirmaciones, exigencias, declaraciones u otros actos de habla de alguno de los participantes” (López de Lizaga, 2015, p. 148).

deliberaciones institucionalizadas con opiniones públicas desarrolladas informalmente” (Habermas, 1998, p. 374).

Llegados a este punto cabe hacer, al menos, dos lecturas de la propuesta habermasiana, que ciertamente no es exclusiva del autor alemán, sino que más bien, de un tiempo a esta parte, viene configurándose como una zona de convergencia –aunque con importantes matices diferenciales- en la que coinciden un amplio grupo de filósofos, politólogos e intelectuales (Jon Elster, Joshua Cohen, John Rawls, Amy Gutmann, Seyla Benhabib, entre otros/as). Estas lecturas – vale enfatizarlo- no son necesariamente excluyentes, sino que más bien dibujan los polos de una tensión con diferentes estaciones intermedias, a través de cuyos puntos podemos desplazarnos hacia uno u otro extremo analítico<sup>372</sup>.

Podríamos decir que la primera lectura –en los términos que propone Habermas a partir de su *principio de discurso*- constituye una versión “fuerte”, o ético-política de la democracia deliberativa, que incluye una cierta coincidencia de fondo con los fundamentos filosóficos y teóricos articulados en el programa intelectual del pensador alemán. Pero una segunda lectura, claramente más “débil”, puede expresarse en términos político-institucionales; de acuerdo con esta otra mirada, la democracia deliberativa encarnaría una concepción según la cual “una práctica discursiva basada en razones públicas *puede ayudar* (y es el mecanismo más confiable para hacerlo) a alcanzar soluciones *justas*” (Negri, 2015, p. 389. Cursivas nuestras).

Si aceptamos por un momento que –en esa segunda caracterización- “justas” puede aquí ser también sinónimo de “legítimas”, y aún de decisiones política y/o socialmente “aceptables”, nos desplazamos a una zona de discusión donde es posible, por un lado, retomar los hilos del viejo debate entre Habermas y Luhmann, pero ante una nueva luz de actualidad, y por otro, relacionar venerables problemas teóricos con problemáticas –tan interesantes y concretas- como las que vinculan las cuestiones de elaboración de políticas públicas, las disputas sobre el “gobierno abierto” o los desafíos de la gobernanza (Aguilar V., 2006; Oszlak, 2009 y 2013; Camou, 2019).

En tal sentido, siguiendo la estela de aquel lejano debate podríamos decir que en la actualidad, la política en general, y la política democrática en particular, tanto en los países centrales como en los periféricos (con todas las diferencias socio-económicas y geo-políticas de cada caso), padecen déficits y *bloques decisionales* –en la línea sostenida por el sociólogo de Bielefeld-, pero también experimentan variadas *penurias de legitimación*, por el creciente desacople entre el sistema sociocultural, anclado en una trama de relaciones comunicativas, y la arquitectura institucional del sistema político. De ahí la importancia de construir zonas de equilibrio dinámico que involucren la necesaria pero difícil convivencia entre la deliberación pública y el ejercicio democrático de la autoridad gubernamental. Como bien señala el especialista catalán Quim Brugué, “a la luz de la experiencia empírica con políticas públicas complejas, nos situamos claramente entre aquellos que consideran que los conflictos no desaparecen”, ni por obra de la

---

<sup>372</sup> Un punto no menor es que quienes defienden alguna forma de política democrática “deliberativa” no necesariamente coinciden en una concepción común de la *deliberación*, ni en el tipo de *vínculo institucional* que ésta ha de tener con los procesos de toma de decisiones por parte de las autoridades gubernamentales. Pueden reconstruirse estas diferencias en (Remer, 2000; Blondiaux & Sintomer, 2004; Urfalino, 2013; Brugué, 2014).

deliberación, ni por imposición de decisiones jerárquicas unilaterales; más bien, un desafío clave de la hora presente consiste en aceptar que “en el diseño de políticas públicas deberemos incorporar tanto espacios deliberativos como momentos para ejercer la (legítima) autoridad pública” (Brugué, 2014, p.51). Y en una veta similar, tal cual lo ha reseñado en nuestro medio un experto argentino: “las políticas públicas que incluyen a lo largo de su ciclo al mayor número posible de participantes –organizaciones y ciudadanos– son las que gozan de una mayor legitimidad, las que mejor son recibidas por la sociedad” (Oszlak, 2009, p. 57).

Claro que muchos de estos conflictos que pueblan la agenda pública dependen de arreglos puntuales, de intercambios negociados, de equilibrios entre intereses y posiciones, de compromisos entre costos y beneficios que se reparten, y que hasta cierto punto se compensan. Pero entramos en una zona conflictiva muy diferente cuando lo que está en juego son valores últimos, identidades colectivas, luchas por el reconocimiento y la inclusión. En estos casos parece difícil eludir –ni parece haber a la vista equivalente funcional para reemplazar- el diálogo racional de carácter práctico-moral, al que nos induce un modelo más exigente de democracia deliberativa. Como dice Habermas en las palabras iniciales de su libro *La inclusión del otro*, que nosotros elegimos citar *in extenso* para cerrar este capítulo:

El igual respeto de *cada cual* no comprende al similar, sino que abarca a la persona del otro o de los otros en su alteridad. Y ese solidario hacerse responsable del otro *como uno de nosotros* se refiere al flexible “nosotros” de una comunidad que se opone a todo lo sustancial que amplía cada vez más sus porosos límites. Esta comunidad moral se constituye tan sólo sobre la base de la idea negativa de la eliminación de la discriminación y del sufrimiento, así como de la incorporación de lo marginado y del marginado en una consideración recíproca. Esta comunidad, concebida de modo constructivista, no es un colectivo que obligue a uniformizados miembros a afirmar su propio modo de ser. Inclusión no significa aquí incorporación en lo propio y exclusión de lo ajeno. La “inclusión del otro” indica, más bien, que los límites de la comunidad están abiertos para todos, y precisamente también para aquellos que son extraños para los otros y quieren continuar siendo extraños (Habermas, 1996a, pp. 23-24).

## Referencias

- Acuña, C.H. (1995). *La nueva matriz política argentina*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Adorno, T & al. (1972). *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- Aguilar Villanueva, L. F. (2006). *Gobernanza y gestión pública*. México: FCE.
- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Anduiza, E. y A. Bosch (2007). *Comportamiento político y electoral*. Barcelona: Ariel

- Benhabib, S. (2006). *El ser y el otro en la ética contemporánea. Feminismo, comunitarismo y posmodernismo*. Barcelona: Gedisa.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. p. 125-147.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.
- Blumenberg, H. (2013) *Teoría del mundo de la vida*. México: FCE.
- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Camou, A. y A. Di Pego (2016). La construcción democrática del orden deseado. Notas sobre la lectura latinoamericana de Hannah Arendt en los escritos de Norbert Lechner (1970-1984). En J. Piovani, C. Ruvituso y N. Werz, *Transiciones, memorias e identidades en Europa y América Latina*. Frankfurt-Madrid: Bibliotheca Ibero-Americana. Disponible en: [https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai\\_mods\\_00002754](https://publications.iai.spk-berlin.de/receive/riai_mods_00002754)
- Camou, A. (2019). *Gobernabilidad y democracia*. México: INE. Disponible en: [https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno\\_06.pdf](https://www.ine.mx/wp-content/uploads/2020/02/cuaderno_06.pdf)
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Casanova Brito, M. (2014). Razón y normatividad el debate entre Jürgen Habermas y Niklas Luhmann, Tesis para optar al grado de magíster en filosofía, Universidad de Chile, Facultad de Filosofía y Humanidades, Santiago de Chile.
- Ciardello, M. (2015). La realidad social bajo el prisma comunicativo. Una breve reconstrucción del debate entre Niklas luhmann y Jürgen Habermas, *Question*, (1), Nro. 46, pp. 82-96.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Di Pego, A. (2002). Un análisis de la distinción entre lo social y lo político en la obra de Hannah Arendt, *IV Jornadas de Investigación en Filosofía*, 7 al 9 de noviembre de 2002. La Plata: FAHCE-UNLP.
- Downs, A. (1973). *Teoría económica de la democracia*. Madrid: Aguilar.
- Downs, A. (2001). Teoría económica de la acción política en una democracia. En A. Batlle (comp.), *Diez textos básicos de ciencia política*. Madrid: Alianza.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Farfán H., R. (1999). Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas, *Sociológica*, (14), Nro. 40, pp. 35-63.
- Fraser, N. (1993). Repensando la esfera pública. Una contribución a la crítica de la democracia actualmente existente, *Debate feminista*, (7), pp. 23-58.

- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta : Reflexiones críticas desde la posición "postsocialista"*, Santa Fé de Bogotá : Siglo del Hombre Editores y Universidad de los Andes.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Guerra Palmero, M.J. (2016). *Habermas. La apuesta por la democracia*. Buenos Aires: EMSE.
- Giddens, A. (1987). *Las Nuevas Reglas del Métodos Sociológico* [1976]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Gil Villegas, F. (2005). Una propuesta teórica alternativa a la interpretación de Max Weber por parte de Jürgen Hbermas, *Estudios sociológicos*, (XXIII), 67, pp. 3-41.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- González, L. A. (1994). *Teoría crítica versus teoría de sistemas: la confrontación Habermas-Luhmann*, Universidad Centroamericana José Simeón Cañas.
- González, M.L. del R. (2020). El universalismo interactivo de Seyla Benhabib. Bases para una teoría normativa de los medios de comunicación, Tesis de Doctorado, Universidad Nacional de Educación a Distancia de España (UNED).
- Guariglia, O. (1993). *Ideología, verdad y legitimación*. Buenos Aires: FCE.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.
- Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.
- Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.
- Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.
- Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.
- Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

- Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.
- Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.
- Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.
- Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.
- Hervás Muñoz, M. (2017). Las manos sucias de la Teoría Crítica: Adorno y Habermas ante el eje teoría-praxis, *Idéias* (8), Nro. 1, p. 133-152.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- Honneth, A. (2010). *Reconocimiento y menosprecio. Sobre la fundamentación normativa de una teoría social*. Buenos Aires: Katz.
- Jay, M. (1974). *La imaginación dialéctica. Una historia de la Escuela de Frankfurt*. Madrid: Taurus.
- Jeffries, S. (2016). *Grand Hotel Abyss: The Lives of the Frankfurt School*. London: Verso.
- Karczmarczyk, P. (2010). Las condiciones y la naturaleza del discurso crítico: el debate entre hermenéutica y teoría crítica, *Discusiones filosóficas*, (11), Nro. 16, pp. 99-147.
- Lechner, N. (2012). *Estado y derecho (Obras, Vol. I)*. México: FCE y FLACSO.
- López de Lizaga, J.L. (2015). *Habermas*. Madrid: RBA.
- Luhmann, N. (1986). La teoría moderna del sistema como forma de análisis social complejo [1971], *Sociológica*, Nro. 1, pp. 1-11.
- Luhmann, N. (1990). *Teoría Política en el Estado de Bienestar*. Madrid: Alianza.
- Luhmann, N. (1998). Complejidad y democracia. En N. Luhmann (1998), *Teoría de los sistemas sociales*, Vol. I, México: Universidad Iberoamericana.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Negri, J. (2015). Democracia deliberativa: una crítica, *POSTData: Revista de Reflexión y Análisis Político*, (20), Nro. 2, pp. 387-416.
- O'Donnell, G. (1972). *Modernización y autoritarismo*. Buenos Aires: Paidós.

- Ortega Esquembre, C. (2017). Habermas y Marcuse contra la ideología tecnocrática. Divergencias en la Teoría Crítica. *Daimon. Revista Internacional de Filosofía*, (71), pp. 47-62.
- Oszlak, O. (2009). Implementación participativa de políticas públicas: aportes a la construcción de un marco analítico. En VV.AA., *Construyendo confianza: hacia un nuevo vínculo entre Estado y sociedad civil*. Buenos Aires: Fundación CIPPEC y Presidencia de la Nación.
- Oszlak, O. (2013). Gobierno abierto: hacia un nuevo paradigma de gestión pública, *Documentos de trabajo sobre e-Gobierno*, Nro. 5. Washington: BID-OEA-IDRC-GEALC.
- Oviedo Torró L. (2017). Regreso a los problemas de legitimación en el capitalismo tardío: un balance actual, *Fides et Ratio*, (2), pp.113-132.
- Pateman, C. (1996). *Críticas feministas a la dicotomía público/privado*. Barcelona: Paidós.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Remer, G. (2000). Two Models of Deliberation: Oratory and Conversation in Ratifying the Constitution, *Journal of Political Philosophy*, (8), Nro. 1, pp. 68-90.
- Rodríguez Marcos, J. (2020). Así discute Habermas, *El País*, 22/04/2020.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.
- Rorty, R. (1996). *Consecuencias del pragmatismo*. Madrid: Tecnos.
- Rouanet, L.P. (2012). El paradigma Rawls-Habermas: una defensa, *Politeia*, (35), Nro. 49, pp. 159-174.
- Rufinetti, E. (2018). *La racionalidad práctica en el debate Habermas-Gadamer*. Villa María: EDUVIM.
- Schütz, A. (1974). *El problema de la realidad social* [1962]. Buenos Aires: Amorrortu.
- Serrano Gómez, E. (1994). *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*. Barcelona: Anthropos-UAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Specter, M. (2013). *Habermas, una biografía intelectual*. Madrid: Avarigani.
- Ungureanu, C. y D. Gamper (2019). *Jürgen Habermas*. Madrid: Katz-Eudeba.
- Urfalino, P. (2013). *Cerrar la deliberación. Teoría de la decisión colectiva*. Buenos Aires: Prometeo.
- Velasco Arroyo, J.C. (1999). De la fascinación jurídica a la obsesión democrática, *Revista de Libros*, Nro. 25, enero.
- Velasco Arroyo, J.C. (2013). *Habermas. El uso público de la razón*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (1986). La política como profesión. En M. Weber, *El político y el científico*. Madrid: Alianza.
- Weber, M. (2003). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* (edición crítica a cargo de F. Gil Villegas). México: FCE.

Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.

Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

## Bibliografía básica

Habermas, J. (1984). *Ciencia y técnica como "ideología"*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1986). Entrevista: perfil político y filosófico [1985], *Punto de vista*, (IX), Nro. 27, pp. I-XXXI.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Racionalidad de la acción y racionalización social* [1981], Tomo I. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista* [1981], Tomo II. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1989). *Conocimiento e interés* [1968]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1989a). *El discurso filosófico de la modernidad* [1985]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1990). *Teoría y praxis. Estudios de filosofía social*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1991). La psique "al termidor" y el renacimiento de la subjetividad rebelde. En Giddens, Anthony et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1992). *La reconstrucción del materialismo histórico* [1976]. Madrid: Taurus.

Habermas, J. (1994). *Historia y Crítica de la opinión Pública. La transformación estructural de la vida pública*. Barcelona: G. Gili.

Habermas, J. (1995). *Más allá del Estado nacional*. México: FCE.

Habermas, J. (1996). Heidegger: obra y cosmovisión. En J. Habermas, *Textos y contextos*. Barcelona: Ariel.

Habermas, J. (1996a). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid: Tecnos.

Habermas, J. (1997). La modernidad: un proyecto inacabado [1980]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1997). La crisis del Estado de Bienestar y el agotamiento de las energías utópicas [1984]. En *Ensayos políticos*. Barcelona: Península.

Habermas, J. (1998). Facticidad y Validez. Una conversación sobre cuestiones de teoría política. En *Más allá del Estado Nacional* [1995]. México: FCE.

Habermas, J. (1999). *Problemas de Legitimación en el Capitalismo tardío* [1973]. Madrid: Cátedra.

Habermas, J. (1999a). Tres modelos normativos de democracia. En *La inclusión del Otro. Estudios de teoría política* [1996]. Barcelona: Paidós.

Habermas, J. (2000). *Perfiles filosóficos-políticos*. Madrid: Taurus.

## Bibliografía complementaria

- Anderson, P. (2008). *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*. Madrid: Akal.
- Bernstein, R. J. (1991). Introducción. En A. Giddens et al., *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- Bialakowsky, A. (2018). Vida cotidiana y reclasificaciones sociológicas según Giddens, Bourdieu, Habermas y Luhmann, *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, Nro. 77, pp. 125-147.
- Cohen, J. L. y A. Arato (2000). *Sociedad civil y teoría política*. México: FCE.
- Colom González, F. (1992). *Las caras del Leviathán. Una lectura política de la teoría crítica*, Barcelona: Anthropos.
- Dubiel, H. (2009). *La teoría crítica: ayer y hoy*. México: Plaza & Valdés.
- Farfán H., R. (1992). La teoría crítica: ayer y hoy, *Sociológica*, (7), Nro. 20, pp. 1-16.
- Giddens, A. (1997). Trabajo e interacción en Habermas. En A. Giddens, *Política, Sociología y Teoría Social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*. Barcelona: Paidós.
- Haber, S. (1999). *Habermas y la sociología* (1998). Buenos Aires: Nueva Visión.
- Honneth, A. (1990). Teoría crítica. En A. Giddens y J. Turner, *La teoría social, hoy*. México: Alianza.
- Honneth, A. (2009). *Crítica del poder. Fases en la reflexión de una teoría crítica de la sociedad*. Madrid: A. Machado Libros.
- McCarthy, T. (1992). *Ideales e ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.
- McCarthy, T. (1998). *La teoría crítica de Jürgen Habermas*. Madrid: Tecnos.
- Müller-Doohm, S. (2020). *Jürgen Habermas: una biografía*. Madrid: Trotta.
- Pignuoli-Ocampo, S. (2017). La comunicación como unidad de análisis en Luhmann y Habermas, *Convergencia*, (24), Nro. 73, pp. 61-86.
- Rabotnikof, N. (2005). *En busca de un lugar común. El espacio público en la teoría política contemporánea*. México: IIF-UNAM.
- Serrano Gómez, E. (1999). Los presupuestos de una teoría crítica. En A. Andrade Carreño (Coord.), *Perspectivas teóricas contemporáneas de las ciencias sociales*. México: UNAM.
- Wiggershaus, R. (2010). *La Escuela de Fráncfort*. Buenos Aires: FCE.
- Zolo, D. (1986). Complejidad, poder, democracia. En M. Cupolo (Comp.), *Sistemas políticos: términos conceptuales. Temas del debate italiano*. México: UAM-A.

## Investigaciones aplicadas

- Berdaguer Rauschenberg, N. (2018). Derechos humanos y democracia: Habermas, Rorty, Rawls y Forst. *Question*, 1(60), e093.
- Blondiaux, L. e I. Sintomer (2004). El imperativo deliberativo, *Estudios Políticos*, Nro. 24, pp. 95-114.

- Brugué-Torruella, Q. (2014). Políticas públicas: Entre la deliberación y el ejercicio de autoridad, *Cuadernos de Gobierno y Administración Pública*, (1), Nro. 1, pp. 37-55.
- Carmona, R. (2012). Políticas públicas y participación ciudadana en la esfera local. Análisis y reflexiones a la luz de la experiencia argentina reciente, *Estado, Gobierno, Gestión Pública. Revista Chilena de Administración Pública*, Nro.19, pp.169-185.
- Fung, A. et al. (2003). *Democracia en profundidad: nuevas formas institucionales de gobierno participativo con poder de decisión*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- García García, L. I. (2014). *Modernidad, cultura y crítica. La Escuela de Frankfurt en Argentina (1936-1983)*, Córdoba: UNC.
- Gonnet, J.P. (2020). La legitimación política como problema estructural en el capitalismo actual. Hacia una revisión de las hipótesis habermasianas, *Revista Encuentros*, Universidad Autónoma del Caribe. (18), Nro. 3, pp. 24-35.
- Martín-Barbero, J. (2000). Transformaciones comunicativas y tecnológicas de lo público. En: *Memorias del V Encuentro iberoamericano del tercer sector*. Bogotá.
- Medina-Vicent, M. (2013). Habermas y el Feminismo. Encuentros y desencuentros entre la teoría crítica habermasiana y la teoría política, *Fòrum de recerca*, Nro. 18, pp. 3-26.
- Peruzzotti, E. (2002). Emergencia, desarrollo, crisis y reconstrucción de la sociedad civil argentina. En A. Panfichi (Coord.), *Sociedad civil, espacio público y democratización en América Latina: Andes y Cono Sur*. México: FCE.
- Romano Redruello, A. M. (2015). La apatía política en democracia. Tesis de Maestría. Ecuador: FLACSO-Andes.

## Sitios web con material complementario

- Discurso de Jürgen Habermas, al recibir el Premio Príncipe de Asturias de Ciencias Sociales 2003, durante la ceremonia de entrega en el Teatro Campoamor de Oviedo (con traducción al español): <https://www.fpa.es/multimedia-es/videos/jurgen-habermas-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales-200326.html>
- Breves reflexiones de Habermas (traducido al portugués): <https://www.etce-tera.com.mx/video/un-dia-como-hoy-en-2003-jurgen-habermas-es-recibe-el-premio-principe-de-asturias-de-ciencias-sociales/>
- Entrevista a Habermas (2018): [https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056\\_056165.html](https://elpais.com/elpais/2018/04/25/eps/1524679056_056165.html)
- Un resumen del pensamiento habermasiano (pero en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=5DodKwZQch0>
- Una conferencia sobre mito y ritual (en inglés): <http://pos.eicos.psicologia.ufrj.br/pt/jurgen-habermas-myth-and-ritual/>
- Un panel sobre “Crises and dilemmas of democracy” (en inglés): <https://www.youtube.com/watch?v=kE1RnzF flg>

## Actividades

### Bibliografía

Habermas, J. (1987). *Teoría de la acción comunicativa*, Tomo II. Madrid: Taurus. Capítulo VIII.

- 1) A partir de resumir el diagnóstico weberiano, ¿Cómo caracteriza Habermas el proceso de “colonización del mundo de la vida”?
- 2) ¿Qué tipo de relaciones de intercambio se producen entre sistema y mundo de la vida?
- 3) ¿De qué manera diferencial caracteriza Habermas los procesos de *colonización* según se produzcan en sociedades del capitalismo tardío o del socialismo burocrático?
- 4) ¿Qué crítica común dirige Habermas contra Marx y contra Weber en lo que se refiere a la teoría de la acción?
- 5) Hacia el final del libro, Habermas ofrece un par de razones por las cuales la teoría de la acción comunicativa no puede caer en pretensiones fundamentalistas: ¿Cuáles son? Explique.
- 6) En el capítulo 16 de la Segunda Parte de este libro incluimos el siguiente epígrafe de la novela *Adiós Muñeca*, de Raymond Chandler:

*-¿Sabe cuál es el problema de este país, hermano?*

*-Demasiado capital inactivo, he oído decir.*

*-Que un tipo no puede ser honesto aunque quiera... Ése es el problema de este país. Si lo hace, le arrancan los pantalones. Hay que jugar el juego sucio, o no comer.*

En su momento nos sirvió para hacer una rápida referencia al clima social norteamericano del período de entreguerras: ¿Puede ahora interpretarlo desde las tensiones entre sistema y mundo de la vida?