



VOL: AÑO 3, NUMERO 7-8

FECHA: MAYO-DICIEMBRE 1988

TEMA: CRISIS DE PARADIGMAS

TITULO: **Ensayo de revisión: La nueva teoría crítica de Habermas: Su promesa y problemas [*]**

AUTOR: *Jeffrey Alexander*

TRADUCTOR: Virginia Sánchez Rubio

SECCION: Notas y traducciones

TEXTO

En diciembre de 1981 se publicó en Alemania la Teoría de la Acción comunicativa [**] La primera edición de 10,000 ejemplares se vendió en un mes. Los alemanes toman seriamente su teoría. No fue por nada que Marx los llamó una nación de filósofos. Sin embargo, la extraordinaria recepción del libro de Jürgen Habermas significa algo distinto también. Es un gran trabajo. Con su publicación (el primer volumen ya está disponible en inglés) [***] Habermas ha traspasado algunas de las mayores limitaciones de la teoría crítica neo-marxista. Hoy se ha convertido en uno de los teóricos sociales más importantes del mundo. Explicar cómo lo ha hecho y por qué su ruptura con el neo-marxismo no es aún lo suficientemente aguda, es una larga historia.

Cada teoría social crítica se enfrenta con el problema de constituir sus fundamentos para la crítica. Por supuesto, aún siendo empírica, la teoría social "positiva" contiene una dimensión ideológica, pero debido a que su propósito fundamental es explicativo más que evaluatorio, puede -realmente debe- dejar este origen normativo en un estado implícito, difuso. Para la teoría crítica la situación es bastante diferente. Es implícitamente política, buscando llevar a los lectores hacia una posición normativa y a menudo a una posición política. Porque esto es así, sus bases para un juicio moral son cuestionadas explícitamente.

Parece haber tres maneras en las que se pueden constituir los fundamentos de la teoría crítica. Primero, el teórico puede adoptar una posición puramente relativista: "yo critico a la sociedad porque viola mis principios". Esto es relativista porque los orígenes de la crítica se presentan en términos puramente subjetivos y personales. Aquí está la posición "humanística" que se tornó tan popular en la sociología crítica neomarxista de fines de los sesentas y principios de los setentas, la sociología "auto-reflexiva" que llama al teórico a ser honesto acerca de sus propios valores personales.

Sin embargo, en términos intelectuales y políticos, esta posición relativista ha parecido generalmente insatisfactoria. Los teóricos críticos normalmente han perseguido una posición que al menos aparezca como más objetiva y, por lo tanto, menos desafiante. La estrategia alternativa ha sido la de buscar una crítica inmanente, tratar de demostrar que el nivel de la crítica surge natural e inevitablemente de las condiciones de la sociedad contra las cuales se dirige la crítica. Se han ofrecido dos tipos de justificación inmanente, el objetivo y el subjetivo. Marx constituye el gran ejemplo del primero. Las demandas comunistas del proletariado, insistió, surgen no de la cabeza de éste o de aquel filósofo o de algún deseo idealista que flota por ahí libremente, sino de las condiciones concretas de

la vida social. Aun cuando la arremetida dominante de la sociedad capitalista es irracional, una forma más racional de organización social puede, en efecto, ser recogida de las condiciones sociales reales del capitalismo, de su objetividad, de su cosmopolitanismo, de su universalismo y de la cooperación igualitaria que impone sobre su clase trabajadora. Hegel representa el gran ejemplo de la posición alternativa, al buscar una justificación inmanente bajo una forma subjetiva, idealista. En su Fenomenología del Espíritu desplegó una secuencia de desarrollo que era simultáneamente lógica, psicológica e histórica y argumentó que los recursos para moverse más allá de cada etapa se descubrirán inevitablemente en las inadecuaciones experimentadas (lo ilógico, las frustraciones, las tensiones sociales) en cada estado. Tanto para Marx como para Hegel, entonces, una medida apropiada de la razón crítica era inmanente en cada etapa histórica.

La tradición teórica del siglo XX asociada con la escuela marxista de Frankfurt, iniciada por Horkheimer y Adorno y asociada de manera más famosa con las teorías políticas de Herbert Marcuse, debe acreditarse al explicitar completamente este punto de la justificación crítica. Más que marxista o hegeliana, se llamó a sí misma simplemente "teoría crítica" y explícitamente adoptó un criterio trascendental de "racionalidad" como base de su crítica anticapitalista. Esta crítica se mantuvo claramente en la tradición normativa; la Escuela de Frankfurt sólo encontró una bancarrota moral en las teorías objetivistas como aquellas del ortodoxo Marx. Sin embargo, como los marxistas de Frankfurt habían abandonado la fe hegeliana en Dios, no tenían bases firmes para su propia crítica moral. Aun cuando postularon una racionalidad inmanente, su trabajo se volvió místico y arbitrario cuando trataron de definir el origen de la racionalidad. Tal vez de manera inevitable este origen terminó asociándose con la prerrogativa de los intelectuales. Con este desarrollo, la ambición universalista de este criticismo marxista de Frankfurt pareció más y más particularista. Esto se convirtió en un problema cada vez más serio en los sesentas, cuando Marcuse defendió la razón crítica oponiéndole la "simple tolerancia", y al menos parecía disculparse por la coerción revolucionaria en las sociedades occidentales de una manera similar a aquella en que lo hace Fanon con respecto al Tercer Mundo.

Es en el contexto de esta coyuntura histórica y teórica que debe entenderse el trabajo de Jürgen Habermas. El es un radical, pero no un revolucionario. Mientras Marcuse festejaba los excesos de los sesentas, Habermas estaba sobrecogido por los mismos y se ganó la simpatía de algunos estudiantes radicales alemanes para su oposición pública. Como humanista y demócrata de izquierda, Habermas ha estado siempre muy consciente de la degeneración teórica y política de la teoría crítica. En su reciente "Respuesta a mis críticos", muchos de los cuales eran representantes ortodoxos de la teoría crítica, Habermas insiste en que "la propia confianza revolucionaria en sí misma y su certeza teórica han desaparecido" (1982, p. 222). Para recuperarlas, la teoría crítica debe encontrar un modo de justificar su modelo de racionalidad inmanente. Esto es lo que Habermas se propone hacer.

Para devolver la universalidad a la racionalidad crítica y para depurar la tradición crítica de su elitismo, Habermas busca regresar a la estrategia original de Marx. No lo hace asumiendo un criterio objetivista, ya que mantiene el tono moral de la tradición "marxista occidental". Más bien regresa a Marx en el sentido de asumir la ciencia social empírica y la filosofía empirista. Generaciones anteriores de la Escuela de Frankfurt atacaron la ciencia social como inevitablemente "positiva", burguesa y conservadora. En contraste, Habermas asume las teorizaciones empíricas más avanzadas de su época. Así como Marx buscó volver a la economía política contra sí misma en nombre del socialismo, Habermas busca demostrar que los procesos empíricos iluminados por las teorías contemporáneas -procesos que todos pueden ver- llevan en sí mismos el potencial para la crítica y la trascendencia del status quo.

I

A lo largo de los últimos quince años han existido tres tradiciones de la teoría social empírica en las que Habermas se ha detenido. Tal vez la que menos enfatizan él o sus intérpretes es la parsoniana. Habermas empezó a enseñar a Parsons a principios de los sesentas y, aunque escasamente citados a pie de página, los temas de Parsons tales como el de los sistemas, el de los patrones de variables y el de la centralidad de la socialización permean su pensamiento. Sólo en los ochentas ha explicitado Habermas esta deuda, en la medida en que su trabajo ha asumido un giro parsoniano formidable. Como lo recalca en el segundo volumen -aun sin traducir- [*4] del trabajo que aquí revisamos, "aun cuando el trabajo tardío de Parsons ha sido en ocasiones empujado hacia el trasfondo de investigaciones hermenéutica y críticamente orientadas, ninguna teoría social puede hoy tomarse seriamente si no aclara -al menos- su relación con Parsons" (1981, p. 297). Pero Habermas hace más que simplemente aclarar la relación; toma el trabajo de Parsons como encarnando el nivel más alto del trabajo teórico contemporáneo. "Actualmente", escribe, "el trabajo no tiene paralelo en relación a su nivel de abstracción, de diferenciación interna, de envergadura teórica y de sistematicidad -todo lo cual está simultáneamente conectado con la literatura de cada campo empírico particular" (1981, p. 297). De hecho lanza una advertencia contra cualquier "neo-marxista que desee simplemente pasar por alto a Parsons", asegurando que "en la historia de la ciencia social errores de este tipo normalmente se corrigen rápidamente" (1981, p. 297).

Habermas ve que Parsons estaba básicamente preocupado por las condiciones sociológicas para el desarrollo del universalismo, que es, como lo vio claramente Hegel, tal vez la dimensión más crucial de la racionalidad. Más recientemente, Habermas ha confiado fuertemente en el giro histórico que Parsons dio a su sociología del universalismo en su teoría evolucionista. Términos como "procesos de aprendizaje" e "integración normativa" se han vuelto centrales en el vocabulario crítico de Habermas. En el libro de ensayos que bosquejó el presente trabajo, escribió, "Defendería aun la tesis de que el desarrollo... de estructuras normativas es el que marca el paso de la evolución social" (1979, p. 120). Está consciente de que este tema parsoniano vuelve las cosas contra Marx: "Mientras que Marx ubicó los procesos de aprendizaje importantes para la evolución en la dimensión del pensamiento objetivante -del conocimiento técnico y organizacional, de la acción instrumental y estratégica, en suma, de las fuerzas productivas- hay, mientras tanto, buenas razones para asumir que los procesos de aprendizaje... se encuentran depositados en formas más maduras de integración social, en nuevas relaciones de producción y que aquellos en su momento hacen primero posible la introducción de nuevas fuerzas productivas" (Habermas 1979, p. 98).

La segunda línea de teorización empírica a la que Habermas se ha acercado es el trabajo de Piaget sobre el desarrollo cognoscitivo y moral. Mientras que Parsons permite a Habermas pretender que las relaciones universalistas y solidarias están basadas en el desarrollo histórico de las sociedades reales, Piaget le permite argumentar que el pensamiento universalista y crítico está basado en el desarrollo normal de la mente humana. El énfasis interno de Piaget -el vocabulario de la "interiorización", la "representación", la "generalización"- complementa la referencia normativa de la crítica de Habermas; también se articula claramente con el vocabulario freudiano de la teoría parsoniana de la socialización, en la que Habermas también confía (para su entrelazamiento de estos temas, ver 1979, pp. 81-88). En efecto, Habermas usa la teoría de Piaget para conceptualizar un punto que los críticos de Parsons han sido en cierta medida incapaces de asir: la teoría del desarrollo concibe la socialización como aprendizaje de un modo racional y autónomo, no dependiente ni sumiso. Piaget insiste en que la inteligencia humana se mueve de lo concreto a lo formal y, en el proceso, gana una

distancia crítica con respecto a y un dominio sobre los objetos en su medio ambiente. Estas son precisamente las cualidades que le permiten a Habermas extender su teoría empírica de origen inmanente de la racionalidad crítica. A mediados de los sesentas, los términos clave de la teoría de Piaget fueron profundamente incorporados en la discusión de Habermas acerca de la realidad contemporánea: la conciencia está "descentrada" y es "objetiva"; "va más allá de la realidad" para pensar "lo posible"; busca principios universales y generalizables, "las reglas detrás de las reglas" (Cf., e.g., Piaget 1972, con Habermas 1979, pp. 69-94). Finalmente el énfasis de Piaget en el carácter pragmático, concreto de las crisis de desarrollo que promueven el aprendizaje permite a Habermas conceptualizar el crecimiento inmanente de la racionalidad mental sin caer en la trampa del idealismo de Hegel.

Lo que Habermas toma de Parsons y Piaget no es simplemente una teoría del desarrollo empírico de la racionalidad, sino también la noción de que una gran parte de racionalidad se ha realizado ya en el mundo como hoy se encuentra estructurado. Este es el precio por meterse en la teorización empírica, y es el mismo precio que las generaciones anteriores de los teóricos críticos no estaban dispuestas a pagar. Horkheimer y Adorno aprendieron mucho de la Fenomenología de Hegel, pero parecen haber dejado de aprender después de su discusión sobre la Ilustración, la cual Hegel criticó por su versión mecanicista de la racionalidad. Para Horkheimer y Adorno, el desarrollo cultural de Occidente evidentemente se detuvo en ese punto, de ahí su ecuación Ilustración -Capitalismo - Razón Instrumental. Hegel, en contraste, creía que la concepción reinante de razón continuaba creciendo en el curso del desarrollo subsecuente de Occidente. Al pasar a través de fases posteriores de la experiencia expresiva, ética y, eventualmente, religiosa, la concepción de la racionalidad se enriqueció y se volvió multivalente. Habermas sigue a Hegel más que a la caricatura de Horkheimer/Adorno, aun cuando no lo sigue hasta el punto de creer que una "racionalidad" completamente satisfactoria es guardada como reliquia en el status quo. Habiendo aprendido de Parsons y Piaget, Habermas puede describir cómo la racionalidad cognoscitiva, expresiva y moral se ha desarrollado hoy en día. También puede argumentar, a la luz de sus más críticas ambiciones morales, que sus teorías proporcionan una explicación no sólo de la sociedad contemporánea, sino un punto de vista racional desde el cual poder ir más allá de ésta.

Sin embargo, ni Parsons ni Piaget juegan un papel central en el primer volumen del trabajo más reciente y sistemático de Habermas, La Teoría de la Acción Comunicativa. Parsons recibe una gran consideración en el segundo volumen; Piaget es discutido sólo de pasada en ambos volúmenes, aun cuando sus ideas continúan permeando el vocabulario teórico de Habermas. En este volumen se otorga un papel respetable a la tercera tradición empírica que Habermas utiliza para rehacer su teoría crítica -la teoría del "speech act" [*5] que se deriva de la filosofía del lenguaje. Puede parecer extraño a los sociólogos "científicos" reivindicar una teoría filosófica moderna como teoría empírica, o al menos como empíricamente relacionada. No obstante, la teoría del acto de habla y el movimiento "analítico" del cual surgió están dirigidos hacia el estudio de procesos empíricos de un modo antitético a las tradiciones metafísicas de la filosofía continental. Este contraste, por supuesto, es exactamente lo que atrae a Habermas. Al desarrollar una teoría de la "acción comunicativa" quiere usar la teoría del acto de habla para extender su análisis empírico de la racionalidad inmanente.

Habermas utiliza esta última corriente de la filosofía analítica para arraigar su modelo de racionalidad en la naturaleza del lenguaje ordinario mismo. Sostiene que en el habla ordinario los actores hacen defensas empíricas acerca de la validez de sus afirmaciones, pretensiones que están preparados para justificarse a través de discusiones. Sobre estas bases, él sugiere que la racionalidad "está impregnada en la misma estructura de la acción orientada a alcanzar el entendimiento" (p. 130).

En términos de este giro lingüístico, Habermas define la racionalidad como la cualidad que vuelve a la acción "defendible contra la crítica" (p. 16). Para ser racionales, los actos deben descansar sobre "pretensiones de validez criticables" (p. 15) más que en una autoridad incuestionable o en la fuerza física. Si es desafiado, entonces, un actor racional citará bases potencialmente consensuales que justifiquen sus afirmaciones o acciones. Al hacerlo, se estará comprometiendo en una "argumentación". La argumentación es habla que "tematiza" pretensiones de validez en contienda, apoyándolas o criticándolas explícitamente. Habermas cree que el lenguaje ordinario puede descansar sobre cuatro tipos de pretensiones de validez implícitas, cada uno de los cuales puede ser justificado en la situación ideal del habla a través de argumentos. Estas pretensiones se refieren a las dimensiones cognoscitiva, moral y expresiva. En la acción instrumental y estratégica (que Habermas llama también teleológica), la pretensión se hace en nombre de la eficiencia: el discurso que tematiza esta acción -aun cuando raramente está sujeto de hecho a dicha argumentación- es empírico. Relacionado con esto, pero más generalizado, está el tipo de acto de habla que Habermas llama afirmativo o constatativo. Esto comprende afirmaciones de hecho, refiriéndose a acciones que descansan en pretensiones puramente factuales y son en última instancia validadas por pretensiones de verdad en el sentido cognoscitivo. Al discurso que tematiza esta pretensión Habermas lo llama teórico. Aún cuando los actos de habla tanto estratégicos como constatativos se localizan dentro de la dimensión cognoscitiva, Habermas los distingue sugiriendo que la acción estratégica casi nunca se tematiza. Esto es lo que la hace, desde su perspectiva, más bien instrumental que comunicativa, desde el punto de vista racional -una distinción que, como veremos, juega un papel central y a menudo problemático a su entender. El tercer modo de acción que se distingue es el expresivo, refiriéndose a afirmaciones tanto emocionales como estéticas. La pretensión aquí expresada no es de verdad, sino de "veracidad", que se refiere a la sinceridad y a la autenticidad en un sentido subjetivo. Al discurso que tematiza esta pretensión Habermas lo llama terapéutico en ocasiones, y otras veces estético. Finalmente, está la acción moral que no invoca ni a la eficiencia, ni a la verdad, ni a la veracidad. Su pretensión es "lo correcto" -la pretensión de que se le justifica en relación a un contexto normativo que es legítimo en el sentido de que refleja algún interés moral común a todos los involucrados. Es el discurso práctico el que tematiza esta pretensión de validez.

Esta teoría de la comunicación -a la que voy a regresar- ocupa espacios grandes del libro de Habermas (Cf. pp. 8-42, 75-101, 273-337; para la primera y más concisa afirmación de esta posición, cf. 1979, pp. 1-68). El análisis de Weber ocupa otra gran parte. En vista de la preocupación de Habermas acerca de la inmanencia empírica de la racionalidad y de su compromiso con el debate comunicativo, Weber parece ciertamente una referencia apropiada. Mientras Habermas sugiere que la discusión racional es una parte implícita del habla cotidiano, piensa que esto no siempre ha sido así. La acción comunicativa puede ser más o menos racional, y en la medida en que más retrocedemos para examinar las sociedades tradicionales y primitivas, menos racionalidad aparece. Lo importante acerca de la comunicación racional es que el entendimiento no puede concebirse a priori. No puede -y aquí Habermas da un giro comunicativo a la famosa dicotomía parsoniana de los patrones de variables- ser "atribuida normativamente" (p. 70); más bien, debe ser "lograda comunicativamente". La racionalización social, entonces, puede definirse como la eliminación de factores que "previenen el arreglo consciente de los conflictos" (p. 119). Aquí yace el significado de Weber. Su análisis histórico de los procesos culturales y sociales que producen la racionalización puede verse como describiendo el movimiento hacia la racionalidad comunicativa. La teoría de la comunicación de Habermas lo conduce a incorporar a Weber y a corregirlo de un modo igualmente importante.

Aún cuando su lectura del corpus de Weber no es de ninguna manera sistemática o completa, Habermas presenta la interpretación más sofisticada y original de ciertas secciones clave de las que yo me doy cuenta. En la fase positiva de su lectura, Habermas se centra en elementos de la historia cultural de Weber que aún no han recibido suficiente atención, particularmente en "La Psicología Social de las Religiones del Mundo" y en "Los Rechazos Religiosos del Mundo" en tanto que se relacionan con La Etica Protestante. Su perspectiva interpretativa es única porque combina su interés en la comunicación con un interés tardío en Parsons por la diferenciación cultural. Aquí está influenciado por Schluchter, cuyo trabajo refleja una orientación similar. A pesar de que Habermas utiliza la distinción cultura/sociedad/personalidad como un marco de referencia que lo abarca todo, se centra menos en la diferenciación entre estos tres sistemas que en la diferenciación entre las dimensiones cognoscitivas, expresiva y moral de la vida cultural. El sugiere que esta separación (Cf. Parsons 1961) ha permitido que ocurran procesos de justificación de maneras más racionales y menos adscritas porque esta diferenciación cultural ha significado que el conocimiento objetivo, la vida expresiva/estética y la moralidad pueden concebirse cada vez más sin referencia a un cosmos religioso que sirve como bóveda. "El apego devoto a las órdenes concretas de la vida aseguradas en la tradición", escribe Habermas, "puede ser reemplazado en favor de una orientación libre hacia los principios universales" (p. 213).

Aún considerando que Parsons siempre sintió que Weber había sostenido este nivel de intuición a lo largo de toda su obra -siendo su única falla su refugio ocasional en el "atomismo tipo"- Habermas ve tendencias reduccionistas significativas también en funcionamiento. He sugerido que el reduccionismo de Weber surge forzosamente en la sociología histórica de las sociedades precapitalistas (Alexander 1983). Habermas, en contraste, historiza el reduccionismo, viéndolo como emergiendo sólo en el trabajo de Weber en la transición de las fases tempranas de la diferenciación social hacia la modernidad misma. En un pasaje maravilloso, Habermas sugiere que hubo tres rutas que Weber pudo haber tomado después de que estableció el potencial racional para el desarrollo cultural de Occidente (p. 217). Primero, pudo haber estudiado los movimientos sociales, como las revoluciones democráticas y los movimientos socialistas, que buscaban institucionalizar dicha racionalidad. Segundo, pudo haber desarrollado una sociología cultural de este nuevo y más racional orden contemporáneo. Tercero, pudo haber estudiado la institucionalización de un subtipo de la racionalidad moderna -la acción racional con arreglo a fines. Sugiere que Weber sólo tomó la tercera posibilidad, concentrándose en los orígenes y operación del capitalismo instrumental y la burocracia. Esta fue una decisión desafortunada porque significó que "Weber toma en consideración el horizonte de posibilidades abierto por la comprensión moderna del mundo sólo hasta el punto en que sirve para explicar el fenómeno central que antes identificó" (p. 221.). En otras palabras, al centrarse sólo en las instituciones racionales con arreglo a fines del capitalismo y la burocracia, Weber redujo drásticamente su pensamiento acerca de la naturaleza del entendimiento moderno, un tema cuyas posibilidades habían sido genialmente abiertas por el análisis weberiano de la diferenciación cultural en el período anterior.

¿Existe justificación empírica para la elección de Weber o fue el resultado de un error teórico? Algo de ambos, desde el punto de vista de Habermas. Ciertamente "la institucionalización de la actividad empresarial racional con arreglo a fines es, de hecho, desde un punto de vista funcional, de primordial importancia para las sociedades modernas" (p. 221). Al mismo tiempo, sin embargo, ha habido "un estrechamiento notable y consecuente del concepto de racionalidad en la teoría de la acción de Weber".

Explorando los motivos que subyacen como presupuestos detrás del tratamiento reducido de Weber, Habermas ofrece un extraordinario recuento de lo que pudo haber sido la sociología cultural weberiana de la modernidad. El pesimismo de Weber acerca de la modernidad fue, desde la perspectiva de Habermas, tanto el resultado de su inhabilidad teórica para entender las fuentes de la racionalidad continua, como el resultado de su intuición empírica y de su sensibilidad ideológica. Weber describió todas las recientemente autónomas esferas de la cultura moderna -ciencia, arte y sexualidad, y moralidad política- como condenadas a la irracionalidad. El sentido anterior de la racionalidad de estos esfuerzos, o al menos su validez significativa, vino de su conexión con los principios religiosos. Pero con el triunfo de la ciencia sobre la religión, Weber creía que ya no podían relacionarse más con ningún principio general. Esto es justamente lo que Habermas debate. ¿Por qué no se puede ver a estas esferas culturales modernas como relacionadas con principios seculares más que con principios religiosos? Vale la pena citar toda su idea: "la explicación (de Weber) del patrón autodestructivo de la racionalización social es insatisfactoria porque (él) aún nos debe una demostración de que una conciencia moral guiada por principios puede sobrevivir sólo en un contexto religioso. Tendría que explicar por qué el encajar un principio ético en una religión redentora, por qué el unir la conciencia moral a intereses de salvación, son justamente tan indispensables para la preservación de la conciencia moral como, desde un punto de vista genético, lo fueron indudablemente para el surgimiento de esta etapa de la conciencia moral" (p. 229).

Habermas opina que Weber no ofrece justificación empírica alguna para esta pretensión. Su programa de investigación, que supuestamente estaba "hecho para poder estimar 'el significado cultural del protestantismo en relación con los otros elementos plásticos de la cultura moderna', nunca se llevó a cabo" (p. 229). Si lo hubiera hecho, hubiera tenido que incluir la influencia ética del humanismo y del empirismo tanto filosófico como científico sobre la cultura moderna. Combinadas con la influencia del protestantismo, estas tradiciones "fluyeron hacia el racionalismo de la Ilustración y promovieron una moralidad secularizada y laica en el estrato burgués". Este desarrollo más reciente es lo que Weber sostuvo que era imposible: la emergencia de "una ética de principios que es removida de los contextos religiosos, y a través de la cual la burguesía se separó tanto del clero como de la gente común atrapada en una piedad ingenua" (p. 230).

En realidad, como ya vimos antes, Habermas demuestra que la ética de principios sobrevive en un contexto postreligioso, que la racionalidad sustantiva penetra en el mundo moderno. Para reintroducir este argumento, Habermas sostiene que "Weber va demasiado lejos cuando infiere de la pérdida de la unidad sustancial de la razón un politeísmo de dioses y demonios luchando entre sí, con su irreconciliable carácter arraigado en un pluralismo de pretensiones incompatibles de validez" (p. 249). Habermas sugiere, por el contrario, que si uno mira de cerca la vida cultural diferenciada, uno puede ver que hay una "unidad de la racionalidad en la multiplicidad de esferas valorativas". Aun cuando cada esfera está anclada en valores concretamente diferentes -de ahí su inmediato carácter irreconciliable- cada una se concibe a sí misma como justificable vía un argumento racional. La ciencia busca justificación a través de la sinceridad y la autenticidad, la moralidad a través de su pretensión de rectitud normativa. El medio para el entendimiento común entre estas esferas -la fuente de su más alta reconciliación- es precisamente el hecho de que plantean dichas pretensiones de validez, y pueden tematizar estas pretensiones, a través de la argumentación racional. Esto no es para decir que la interrelación entre estas esferas es suave e integradora. Permanece "el problema de dónde, en la práctica comunicativa de la vida cotidiana, hay que poner en operación 'estaciones de cambio' para que los individuos puedan cambiar la orientación de sus acciones de un complejo a otro" (p. 250).

Este es el argumento general a través del cual Habermas demuestra que, en sus palabras, Weber "no aplica el concepto comprensivo de racionalidad sobre el cual basa sus investigaciones acerca de la tradición cultural" a su propia sociología de la vida moderna. El construye un caso más concreto para esta crítica a través de su consideración detallada del acercamiento de Weber al derecho moderno. Más que ningún interprete desde Parsons, Habermas ve la centralidad absoluta del derecho en la teoría weberiana de la sociedad moderna. Si Weber ha de montar un caso convincente de que la acción racional con arreglo a fines puede realmente aislarse de bases morales más altas, debe mostrar que la autorregulación y la estabilidad de los sistemas racionales puede alcanzarse a través de un derecho igualmente racional y exento de valores. Si Weber quiere mantener su concepción estrecha de la modernidad, debe, por lo tanto, lograr desemparejar el desarrollo del derecho moderno del destino de la racionalidad práctico-moral y conceptualizarlo sólo como una encarnación más de la racionalidad cognoscitivo-instrumental" (p. 242).

Weber logra esto enfocándose exclusivamente en cómo la sistematicidad, la formalidad y la lógica del derecho moderno, permiten que éste sea eminentemente calculable (pp. 254 ff). Pero Weber está en un error. A pesar de que las cualidades formales del derecho moderno son funcionales para los sistemas instrumentales como la economía, esto no dice nada acerca de cómo es que dichas estructuras legales se constituyen en sí mismas. Para entender lo anterior es necesario ver que el derecho contemporáneo encarna ciertos tipos de justificación moral. Weber se resistió a relacionar el derecho y la moralidad sobre la base de que esto niega lo que es precisamente la más importante innovación de la legalidad moderna, a saber, su diferenciación respecto de cualquier posición moral explícita y sustantiva. Habermas contesta irónicamente que puede mantenerse esta separación sólo justificándola respecto a una conciencia moral abstracta más general. "El logro particular de la positivización del orden legal consiste en desplazar los problemas de la justificación, esto es, en relevar a la administración técnica del derecho de dichos problemas -pero no en suprimirlos-. Precisamente la estructura postradicional de la conciencia legal agudiza el problema de la justificación convirtiéndolo en una cuestión de principio que cambia hasta en sus bases, pero no se le hace, por esto, desaparecer" (p. 261).

Habermas enumera toda una serie de principios extralegales que forman los fundamentos justificadores del derecho moderno, caracterizándolos bajo el rubro piagetiano general de la moralidad "post-convencional": la noción de que un pacto entre socios libres y legales hace posibles las obligaciones contractuales, el concepto de la competencia general abstracta-legal del sujeto" la distinción misma entre normas y principios y así sucesivamente. Esta insistencia en los fundamentos sustantivos de la racionalidad legal lo lleva, muy bien en mi opinión, a enfatizar el significado de las constituciones políticas, instituciones casi completamente ignoradas por Weber. "El catálogo de los derechos básicos contenido en las constituciones burguesas". Habermas sugiere, es una de las "expresiones de esta justificación que se ha vuelto estructuralmente necesaria" (p. 261). Crítica a Schluchter por presentar la sociología legal de Weber como si implicara dichos principios legales y por sugerir que estos principios proporcionan un nexo en el trabajo de Weber entre esta teoría del derecho positivo y su discusión sobre la ética de responsabilidad. Dichos principios, Habermas contradice, "constituyen un elemento extraño dentro de la construcción sistemática de Weber" (p. 438, n. 34).

Esto completa la reconstrucción habermasiana de cómo pudo haber sido la sociología cultural weberiana si Weber no hubiera reducido indebidamente su concepción de la racionalidad. Para explicar el empobrecimiento de la explicación real que Weber hace del orden contemporáneo, Habermas quiebra el modo en el que Weber entiende la acción social. Weber, sugiere, operó con una concepción de la acción más intencionalista que

lingüística (p. 280). Vio al sentido como el resultado del intento de los actores por comprender a otros en sus intenciones y motivos. Desde una perspectiva intencionalista tal, la acción es racionalizable sólo en términos de las relaciones medios/fines, invocando el criterio de efectividad real y de verdad empírica. Las acciones valorativas y emocionales no son, entonces, racionalizables por definición, y es por esta razón que Weber opone Zweck tan enfáticamente a Wert-rationalität.

¿Cuál es la alternativa para una visión tan intencionalista y utilitarista? Es claro, si hemos seguido la argumentación de Habermas a todo lo largo. Es la comprensión de la acción, en primera instancia, como un acto de comunicación. La acción debe ser concebida bajo el modelo del lenguaje ordinario, ya sea como llevada a cabo por medio del lenguaje o como moldeada en él. Ya que el lenguaje ordinario, como hemos visto, es casi siempre ejecutado dentro del restringido marco de referencia de los modos de validación implícitos. Aun cuando sea estratégico, siempre está sujeto a cierto control extraintencional. Son estos fundamentos morales los que proporcionan la base para la racionalización en un sentido no sólo instrumental.

III

En vista de las cuestiones arriba discutidas, que ocupan casi dos terceras partes del libro, puede sorprender al lector -ciertamente me sorprendió a mi- enterarse de que después de todo no hay mucha racionalidad comunicativa en el mundo moderno. Empezando con la cuarta sección (voy a considerar la tercera sección, corta pero muy interesante, más adelante), Habermas parece llevar su empresa teórica de las últimas 270 páginas a un chillante alto y a un laborioso cambio de dirección. Ahora sugiere que la racionalidad comunicativa está realmente limitada a una sección muy pequeña de la sociedad contemporánea llamada el "mundo de vida". Su definición de este mundo de vida es penosamente vaga -ciertamente difiere, en mi opinión de la de Heidegger y de la de Schutz- pero él indica que es donde la "práctica cotidiana" y la "comunicación cotidiana" ocurren. Mientras que su intención en los dos primeros tercios de su trabajo parecía ser el sugerir que dichas prácticas del mundo de vida como lenguaje ordinario son la base para la conducta institucional" ahora intenta aislar estas prácticas. Las retrata como islas vulnerables del sentimiento y el pensamiento rodeadas por océanos hostiles de "sistemas" racionalizados. Los sistemas son definidos como organizaciones de acciones puramente estratégicas, organizaciones que emplean una razón "funcional" que no tiene nada que ver con las preocupaciones o normas humanas. El sistema económico capitalista, el sistema político racional-legal, aun el sistema moderno de comunicación de masas (p. 372), Habermas defiende, no descansan en el medio del lenguaje, sino que emplean medios como el dinero y el poder (¿y la influencia?) de un modo coercitivo y anticomunicativo.

Al principio, Habermas habla de la relación entre los sistemas y el mundo de vida como "tendencias contrarias" (p. 341). Casi inmediatamente, sin embargo, plantea la relación en el fuerte lenguaje marxista de la "contradicción". "La contradicción surge", escribe, "entre, por un lado, una racionalización de la comunicación cotidiana que está atada a las estructuras de la intersubjetividad del mundo de vida, en el que el lenguaje cuenta como un medio genuino e irremplazable para alcanzar el entendimiento y, por el otro lado, la creciente complejidad de la acción racional con arreglo a fines, en la que las acciones se coordinan a través de medios dirigidos tales como el dinero y el poder" (p. 342). Pronto empieza a hablar acerca de la "colonización del mundo de vida" por parte de los sistemas racionalizados de la sociedad moderna: "una razón funcionalista separada del mantenimiento de los sistemas hace caso omiso y pasa por encima de la pretensión de razón impregnada en la socialización comunicativa y permite que la racionalización del mundo de vida quede ociosa" (p. 399).

Realmente un cambio abrupto. Si Habermas hubiera de buscar justificar este giro de una manera minuciosa, tendría que regresar y refutar punto por punto su discusión completa sobre Weber. En esa discusión él mismo desarrolló un argumento sistemático contra una lectura instrumental de las instituciones sociales modernas. Fue él quien argumentó contra Weber que la racionalidad instrumental no era la única forma de la racionalidad que se institucionalizaría en el mundo moderno, y apuntó directamente hacia los sistemas políticos y sus fundamentos legales como sus primeros ejemplos. ¿No está debatiendo ahora directamente contra su postura anterior?

Aún cuando Habermas no trata de refutarse a si mismo, se vuelve hacia miembros anteriores de la Escuela de Frankfurt para hacer lo mismo. En la cuarta y última sección de este volumen. "De Lukács a Adorno: Racionalización como Reificación", presenta esta rama del marxismo occidental, simultáneamente, como una lectura de Weber y como una descripción detallada de la sociedad occidental. Esta tradición Frankfuriana, por supuesto, descansaba enormemente en el trabajo de Weber, pero la lectura que de él se hacía era precisamente la versión unilateral, instrumentalizada contra la cual Habermas nos previno. Armados con la interpretación anterior, podemos decir que estos marxistas occidentales escogieron al Weber indebido. Al hacerlo, más aún, permitieron que su cuadro de la sociedad occidental se tornara tan fuertemente instrumentalizado que perdieron la oportunidad de arraigar su propia visión alternativa de la racionalidad de un modo inmanente, empírico. Esto último es, precisamente, la ambición del nuevo trabajo de Habermas. Sin embargo, Habermas les aplaude. Utiliza a esta generación marxista anterior -la crítica de cuyo acercamiento a la teoría crítica ha sido el punto de partida implícito para su propio trabajo- para dirigir a Weber de regreso a Marx. Dije antes que los teóricos de Frankfurt dejaron de leer la Fenomenología de Hegel después de su capítulo sobre la Ilustración y que en las partes anteriores de su trabajo Habermas nos mostró un modo empírico para unirse al Hegel más sofisticado de la discusión de la post-Ilustración. Pero después de mostrarnos esta tierra prometida, Habermas nos quiere llevar de regreso al desierto. Para hacerlo, debe deformar la comprensión weberiana de la racionalidad moderna tanto como la Escuela de Frankfurt deformó la de Hegel.

"El capitalismo" se vuelve ahora un modo satisfactorio de definir a la presente era, y Lukács se convierte en el teórico que logró producir la mejor definición. Lukács sostuvo que la concepción de Marx del fetichismo de las mercancías, que conceptualizaba al mundo capitalista como totalmente dominado por el valor de cambio, significaba en mucho lo mismo que la teoría de la racionalización de Weber. Habermas da la bienvenida a la tesis de la convergencia de Lukács y trata de restablecer el fetichismo de las mercancías en términos de su propia teoría comunicativa. Escribe que Lukács "concibe a la reificación de los contextos del mundo de vida, que sobrevienen cuando los trabajadores coordinan sus interacciones por vía del medio deslingüístico del valor de cambio más que a través de normas y valores, como el otro lado de la racionalización de las orientaciones de sus acciones" (p. 359). En otras palabras, 1) Weber demostró que las acciones modernas sólo son racionales con arreglo a fines y que las orientaciones de la acción han sido racionalizadas y no apelan a valores o normas; 2) Lukács mostró que la interpretación de los trabajadores a través de un intercambio de mercancías -"el medio deslingüístico del intercambio"- descansaba sobre lo mismo; 3) la conclusión de Lukács de que el mundo de vida del capitalismo es reificado, es válida. Habermas alaba a Lukács por mostrar que en la sociedad capitalista, la asociación es tan instrumental que sólo puede formar sistemas, no mundos de vida: "El hace inteligibles los efectos formadores del sistema de la socialización establecidos a través del valor de cambio, desde la perspectiva de la teoría de la acción" (p. 369). "Hasta el punto en el que la forma de la mercancía se convierte en la forma de la objetividad y gobierna las relaciones de los individuos entre sí, así como sus tratos con la naturaleza externa y con la naturaleza

subjetiva interna, el mundo de vida debe ser reificado y degradados los individuos -como lo prevé la teoría de sistemas- hacia un "medio ambiente"- para una sociedad que se ha vuelto externa a ellos, que se ha abstraído de ellos y que se ha vuelto independiente de ellos. Lukács comparte esta perspectiva con Weber" (p. 361).

¿Lo hace? Sólo hasta el punto en el que Weber mismo es culpable de reducir su presuposición acerca de la acción a una forma instrumental. Una vez que esto ha ocurrido, el orden colectivo, sea capitalista o socialista, puede difícilmente no ser visto como externo y coercitivo. Habermas prueba esto cuando demuestra que la perspectiva exteriorista de Weber acerca de la racionalidad de las instituciones políticas y legales contemporáneas puede desafiarse dramáticamente si la concepción de la acción que él empleó para su teorización contemporánea pudiera hacerse más compatible con la posición "comunicativa", multivalente, de sus trabajos sobre historia cultural. Los "teóricos críticos" desde Lukács en adelante retomaron precisamente el error teórico de Weber; dadas sus predisposiciones, vieron este error como una afirmación del hecho empírico.

Podemos decir, entonces, que hay un error empírico detrás de la abrupta reversión de Habermas. La vida política moderna y la vida económica nunca son simplemente instrumentales. Siempre están marcadas por profundas estructuras de la vida cultural. Comprender erróneamente esto es confundir por completo el hecho de la diferenciación -que permite relativa libertad estratégica respecto de posiciones valorativas imputables- con la ausencia de fundamentos morales. Ni tampoco los mundos modernos de los valores, de las normas y de las solidaridades son jamás los tan simples, íntimos e intuitivos mundos de vida que Habermas describe. Ellos también son sistemas sujetos a la organización en niveles que los individuos escasamente intuyen, y estos sistemas participan a través de procesos de intercambio con otras áreas culturales y estratégicas de la vida social.

Pero también existe probablemente una causa ideológica para la insistencia de Habermas en el aislamiento moderno del mundo de vida. Se trata de la influencia continua sobre su trabajo de la tradición idealista alemana (Alexander 1984b), por la que el mismo marxismo occidental se ha visto tan afectado. Esta tradición se organiza alrededor de la dicotomía entre las cosas ideales y materiales, y siempre ha percibido la amenaza a la sociedad postradicional como una de desarraigo. Habermas sigue esta tradición. A pesar de sus confesiones ocasionales acerca del carácter positivo de la diferenciación, en su trabajo las partes opresivas y peligrosas de la sociedad moderna casi siempre emergen de sistemas racionalizados, materiales, mientras que las "partes buenas" se asocian con la intimidad personal de la vida moral. Para alguien que esté fuera de la tradición idealista, sin embargo, esta dicotomía ideológica tiene poco atractivo intuitivo. Los problemas de la sociedad moderna, me parece, han emergido tanto de los mundos de vida de las relaciones íntimas -de la familia autoritaria, de la secta religiosa y del grupo par- como lo han hecho de los sistemas administrativos y económicos. Han estado arraigados tanto en valores y normas -en la cultura popular, el racismo y las creencias sumisas- como en la fuerza y la coerción. Verdaderamente, en la historia de las sociedades occidentales ha sido un caso frecuente el que el rechazo "idealista" de una sociedad en permitir la despersonalización de la vida económica y política ha señalado su decadencia hacia la irracionalidad y la desesperación.

Finalmente, me parece que Habermas ha cometido un error en el nivel teórico de las presuposiciones. Este error, más aún, es muy parecido al que criticó a Weber por cometer. Es un problema en la concepción de la acción -más específicamente, en la manera en que es concebida su teoría de la comunicación. Aquí nos volvemos hacia las "Reflexiones Intermedias" sobre la "Acción Social, Actividad Racional con Arreglo a Fines y Comunicación" que constituyen la tercera sección de Habermas.

IV

En la tercera sección de este volumen Habermas ofrece su propia teoría de la acción comunicativa. La discusión cumple dos propósitos. Por un lado, proporciona el acercamiento comunicativo a la acción por lo cual Habermas acaba de castigar a Weber por no haber sido capaz de lograrlo. Por otro lado, es una transición hacia la argumentación de Habermas, que se desarrolla en la siguiente sección, acerca de la contradicción entre sistema y mundo de vida, producida por la instrumentalización del mundo moderno. Estos propósitos son, sin embargo, incompatibles.

¿Cómo puede una teoría de la acción comunicativa afianzar y elaborar la crítica de Habermas sobre Weber? Puede hacerlo demostrando 1) que virtualmente toda acción supone comunicación; 2) que la comunicación supone algún "entendimiento" estratégico entre los actores; y 3) que este entendimiento usualmente implica una pretensión inherente de justificación racional. Como lo he sugerido antes, esto es justamente lo que Habermas argumenta en las discusiones de la teoría de la comunicación que preceden al análisis de Weber (pp 8-42, 75-101). En su tercera sección, que es más una "vuelta a visitar" técnica a la comunicación, Habermas continúa insistiendo que la comunicación implica entendimiento y que éste apunta hacia la racionalidad (puntos 2 y 3 arriba). En este sentido, se extiende en su crítica del enfoque de Weber. Sin embargo, considerada como un todo, esta última discusión apunta en una dirección bastante diferente. En lugar de trabajar en el rol de la racionalidad comunicativa, Habermas ahora se entrega al dominio limitado de la comunicación (contrapunto 1 arriba). Hace esto desarrollando el contraste entre la comunicación y el comportamiento instrumental. En su discusión anterior, había aceptado que el comportamiento estratégico, instrumental, aun cuando es conducido en relación a criterios justificadores como la eficiencia y la efectividad, no está, de hecho, normalmente sujeto a tematización ni a discusión racional. Lo importante en aquella discusión anterior era, sin embargo, que la mayoría de las acciones estaban sujetas de ese modo. Ahora, por el contrario, es la significativa falta de argumentación en la conducta estratégica la que le preocupa. En lugar de presentar una teoría de la acción comunicativa para suplementar la descripción antinormativa de la vida moderna que ha de ser el centro de su cuarta sección.

Para discutir que la racionalidad sustantiva no ocurre a menudo en las principales esferas institucionales de la vida contemporánea, como lo hace en la cuarta sección, Habermas debe demostrar que la acción comunicativa está severamente limitada. Debe mostrar que la acción estratégico-instrumental no tiene que ver ni con el entendimiento compartido ni con el intento de comunicarse, que depende de dicho entendimiento. De este intento es de todo lo que se trata la tercera sección. Habermas construye una dicotomía típico-ideal de "la acción instrumental versus la acción comunicativa", y sobrecarga este contraste con pesado equipaje inflamable. Todas las acciones pueden distinguirse, insiste, de acuerdo a si están dirigidas hacia el éxito (i.e. consideraciones estratégicas) o hacia el entendimiento (i.e. la comunicación). Si la acción se orienta hacia el entendimiento, mantiene Habermas, esto está motivado por el deseo de crear una relación armónica entre el actor y su medio ambiente: "En la acción comunicativa no se orientan primordialmente hacia sus propios éxitos individuales; ellos persiguen sus metas individuales bajo la condición de que puedan armonizar sus planes de acción sobre la base de definiciones de situaciones comunes" (p. 288). Comunicarse, entonces, es lo mismo que acordar: "Alcanzar el entendimiento se considera un proceso de alcance de acuerdos entre los sujetos hablantes y actuantes". Debido a que la acción estratégica, instrumental, implica competencia y a menudo conflicto, no puede, entonces, denominarse comunicativa. Habermas la describe como "el uso no comunicativo del conocimiento" (p. 10).

Esta dicotomía no parece válida. Parece reflejar una sobre-reacción teórica que enciende cuestiones empíricas, ideológicas y epistemológicas. Primero, la distinción tiene una clara intención ideológica. Habermas mantiene que "la perspectiva utópica de la reconciliación y la libertad está impregnada en las condiciones para la socialización comunicativa de los individuos" (p. 398). En otras palabras, su definición de la comunicación es una translación escasamente oculta de los requisitos para la democracia política ideal. "En contraste con la acción estratégica, donde la fuerza y la tradición pueden ser usadas, en la acción comunicativa los participantes se dice que persiguen sus propósitos sin reserva, de tal modo que puedan llegar a un acuerdo que proporcionará la base para una coordinación consensual de los planes de acción perseguidos en lo individual" (pp.295-96). O una vez más, como Habermas escribe en un momento anterior: "Este concepto de racionalidad comunicativa lleva consigo connotaciones basadas en última instancia en la experiencia central de la fuerza unificadora, productora de consenso e irrestricta del lenguaje argumentativo" (p. 10).

Mi punto no es que dichas ambiciones ideológicas sean ilegítimas. Está lejos de eso. Más bien estoy sugiriendo que el deseo de Habermas de alcanzar dichas relaciones sociales irrestrictas y cooperativas no es presentando como una posición evaluatoria, sino como parte de la misma definición de sus presupuestos acerca de la acción. Comunicación = acuerdo es una ecuación deseable. Arrancada de las esperanzas ideológicas depositadas en ella, la comunicación en su calidad de comunicación no necesita cooperación. Ni tampoco el conflicto y la estrategia necesariamente implican una falta de entendimiento. Ciertamente hay algunos actos, como la guerra y el asesinato, que no "dependen del" entendimiento en el sentido tradicional. Una bomba puede ser lanzada y un asesinato cometido contra gente que no tiene la más mínima idea del significado que este acto tiene para el que lo perpetra. Además dichos actos pueden ser efectuados aún cuando los involucrados tengan o no entre sí algún entendimiento. No obstante, aún en estos actos físicamente coercitivos, el entendimiento sigue jugando un papel vital. El asesinato y la guerra se llevan usualmente a cabo dentro de una perspectiva "significativa" porque los asesinos y los soldados usualmente entienden sus actos en formas específicas. El punto no es, entonces, la falta de entendimiento, sino la falta de entendimiento mutuo o recíproco. Habermas sostiene una diferencia epistemológica: si el conocimiento entrafía entendimiento. Pero lo que realmente está en juego es una diferencia empírica: el grado hasta el cual el entendimiento es mutuo y de apoyo. La interpretación analítica inevitable de la interpretación y del planear estrategias está aún más claramente ilustrada en actos que no son físicamente coercitivos, en acciones estratégicas como el regateo y el fraude. El éxito de estas acciones depende no sólo del entendimiento intrincado del perpetrador con respecto al sentido de las acciones de su víctima, sino del entendimiento de la víctima de las acciones de su interlocutor de una manera "objetiva interpretable". Una vez más, lo que falta no es el entendimiento o la comunicación, sino el entendimiento recíproco y la comunicación de apoyo.

Las acciones forman un continuum empíricamente variable en el que se otorgan diferentes pasos a las dimensiones analíticas constantes. El entendimiento es un componente de toda acción: también lo es la consideración estratégica (Alexander 1984a). El que la acción vaya a ser cooperativa o conflictiva depende de cómo sean llenadas estas dimensiones, de qué forma empírica concreta asume en situaciones históricas específicas. Ahora podemos entender por qué Habermas se sale de su camino para rechazar un acercamiento "analítico" a la distinción entre entendimiento y estrategia. "Al identificar tipos de la acción estratégica y de la acción comunicativa, estoy asumiendo que las acciones concretas pueden clasificarse desde estos puntos de vista. No quiero usar los términos 'estratégico' y 'comunicativo' sólo para designar dos aspectos analíticos bajo los cuales podría describirse la misma acción" (p. 286; ver también p. 292).

Es como si Habermas malinterpretara la distinción misma entre los sistemas cultural y social, distinción que dio forma a su discusión de Weber. Para Parsons éstas eran distinciones analíticas, la cultura refiriéndose a la organización con sentido de los símbolos que moldean la acción humana y la sociedad refiriéndose al comportamiento real de la gente real. Abstraer el "entendimiento" de los involucrados en una interacción real es apuntar hacia la dimensión analítica del sistema cultural. Describir su grado de conflicto o cooperación es referirse a temas que son resultado de la organización del sistema social mismo. Parece ser que en su discusión sobre la comunicación Habermas quiere atar los procesos del sistema social con procesos culturales. Borra la distinción analítica a través de un recurso retórico que ocurre a lo largo de toda la tercera sección.

Escribiendo acerca del habla, se refiere repetidamente a su "efecto unificador" (e. g. ver p. 294). El habla no sólo ata a la gente a un entendimiento (a través de su participación en el sistema cultural); también los une en solidaridad (a través de su integración en el sistema social). En su primera elaboración sistemática de su teoría de la comunicación, escrita a mediados de los setentas, esta confusión ya es manifiesta. "Hablaré del éxito de un acto de habla sólo cuando el que escucha no únicamente entienda el sentido de la oración proferida, sino cuando también entre a la relación deseada por el hablante" (1979, p. 59). El sentido es cultural; las relaciones son sociales. No necesariamente necesitan ser lo mismo. No me queda para nada claro, además, que esta distinción radical esté justificada por la misma filosofía analítica a la que Habermas se acerca. Habermas legitima la dicotomía estratégica/comunicativa a través de una cierta lectura del trabajo de Austin. Uno de los pioneros de la filosofía del lenguaje ordinario, Austin desarrolló una contraposición entre los actos de habla ilocucionarios (illocutionary) y los perlocucionarios (perlocutionary). Habermas iguala ilocucionario con comunicativo y perlocucionario con estratégico, sugiriendo que la dicotomía de Austin es paralela a, explica y apoya la suya. Inmediatamente se presentan dos interrogantes. Primera, ¿captura fielmente la dicotomía de Habermas lo que Austin quiso hacer? Segunda, ¿es relevante, de todos modos, la intención original de Austin? Sin pretender presentar una interpretación autoritaria de lo que permanece como una discusión filosófica enormemente compleja, me gustaría sugerir que la respuesta a la primera pregunta es no, pero a la segunda es sí.

Es muy importante no olvidar la demanda original de Austin que el hablante está planteando. Fue por esta razón que introdujo en la filosofía del lenguaje el término "expresiones realizables", y es esta noción la que forma el contexto del famoso conjunto de conferencias *Cómo Hacer Cosas con las Palabras*, (*How to do Things with Words*) que proporciona a Habermas la referencia más significativa para su trabajo. Austin insiste al principio de estas conferencias que "la emisión de la expresión es la realización de una acción" (1962, p. 6). Al realizar el habla, los actores tienen intenciones y quieren alcanzar metas. Debido a que hablan en circunstancias, o situaciones, deben comunicarse de modos apropiados. Para hacerlo, su acción con arreglo a fines está profundamente inmersa en la convención.

TEXTO

¿Si Austin nunca abandona esta concepción básica, por qué introduce la distinción entre acciones que son ilocucionarias y aquellas que son perlocucionarias? Tal vez porque parte del supuesto de que la mayoría de los actos son discursos y no simplemente de que la mayoría de los discursos son actos. Quieren por lo tanto, distinguir, dentro del rubro de las expresiones realizables, diferentes tipos de actos (ver e.g., Austin 1962, pp. 108-109). Los actos ilocucionarios se refieren a expresiones, tales como informar, ordenar, advertir y emprender, que tienen -como palabras inmersas en convenciones- cierta fuerza. Los actos perlocucionarios, por el contrario, son expresiones que al ser dichas efectúan o alcanzan algo fuera de la situación del habla. De esta manera, un acto ilocucionario puede

capturarse en la afirmación "Al decirlo le estaba advirtiéndolo", mientras que un acto perlocucionario se describe en la afirmación "Al decirlo lo convencí o lo sorprendí o lo detuve" (Austin 1962, p. 109). Austin comenta que "es la distinción entre ambos actos la que parece más probablemente problemática" (1962, p. 109), y su intento por realizar la distinción inició una discusión que no se ha calmado aún. Pero para nuestros propósitos ciertos puntos parecen relativamente claros.

Aun cuando las diferencias entre estas categorías se relacionan con su referencia a efectos más allá de los actos de habla, no es lo mismo que la distinción que Habermas evoca para separar la acción comunicativa de la estratégica. En primer lugar, los efectos extrahabla de las acciones perlocucionarias dependen del entendimiento del contenido del habla por parte del que escucha. Esto significa que la acción estratégica, que Habermas equipara con la perlocucionaria, no podría, de hecho, triunfar sin la comunicación y el entendimiento. Establecer una conexión tal parece ser realmente la intención de Austin cuando primero introduce la distinción. Hay un sentido, escribe, en el que realizar "un acto ilocucionario también pueda ser realizar un acto de otro tipo"; decir algo producirá, a menudo o aun normalmente, ciertos efectos consecuentes sobre los sentimientos, pensamientos o acciones del público, del que habla o de otras personas; y puede hacerse con el plan, la intención o el propósito de producirlos; y entonces podemos decir, pensando en esto, que el hablante ha realizado una acción en cuya nomenclatura la referencia sólo se hace indirectamente o ni siquiera se hace, respecto a la realización del acto ilocucionario. Llamaremos a la actuación de este tipo "realización de un acto perlocucionario" (Austin 1962, p. 101). La sustancia de esta afirmación es que los actos ilocucionarios y perlocucionarios sólo pueden diferenciarse analíticamente. Los actos ilocucionarios "normalmente" tienen efectos consecuentes sobre el medio ambiente. Si estos efectos constituyen la intención principal del que habla, si el acto de crear entendimiento es significativo para el que habla sólo como vehículo para realizar este efecto, entonces puede llamarse perlocucionario.

Pero si los actos estratégicos o perlocucionarios tienen asignada en Austin la intención de incluir el entendimiento, los actos comunicativos o ilocucionarios también tienen como intención incluir la planeación de estrategias. Mientras que Habermas define al entendimiento comunicativo como completamente divorciado del cálculo estratégico de efectos, Austin define la ilocución como un tipo de actuación. "Debo señalar", insiste después de un esfuerzo inicial de distinguir la perlocución de la ilocución, "que el acto ilocucionario como distinto del perlocucionario está conectado con la producción de efectos en un cierto sentido" (1962, p. 115). Procede a enfatizar que "a menos de que un cierto efecto sea logrado, el acto ilocucionario no se habrá realizado feliz y exitosamente". Es cierto, el efecto exitoso es aquí definido como "lograr el entendimiento del sentido y de la fuerza de la locución" (1962, p. 116) más que como un efecto sobre el medio ambiente separado del habla. Pero Austin insiste en que en la ilocución "aun debe alcanzarse un efecto". El entendimiento ilocucionario, entonces, nunca puede ocurrir sin el cálculo de efectos y la dirección intencional de la acción hacia ese fin.

Debido a que Habermas es un agudo lector de textos y un espléndido filósofo, no es sorprendente que uno pueda encontrar en su discusión el reconocimiento implícito de que las categorías de Austin no pueden, después de todo, apoyar las suyas. Por ejemplo, al introducir la afirmación de Austin (que yo cité arriba) de que los actos ilocucionarios "normalmente producen ciertos efectos consecuentes", Habermas altera el sentido de esta afirmación al escribir que Austin está sugiriendo que esto sucede "en ocasiones" (p. 289). Y la voltea describiendo el fenómeno que ocurre "en ocasiones", a saber, que la ilocución tiene un rol dentro de la perlocución más que a la inversa. Entonces, después de desarrollar su argumento, que sostiene que está basado en la propia distinción de Austin entre ilocución y perlocución, Habermas sostiene que Austin estaba confundido porque no

hizo la distinción tan limpia y radicalmente como él. "Austin confunde el cuadro al no tratar aquellas interacciones... como diferentes en tipo" (p. 294). ¿Pero fue ésta una confusión por parte de Austin o una poderosa intuición? Intentando justificar su propia pretensión, Habermas inadvertidamente justifica la posición de Austin. "Austin no mantuvo separados estos dos casos como tipos diferentes de interacción porque estaba inclinado a identificar actos de comunicación, es decir, actos para lograr el entendimiento, con las interacciones coordinadas por los actos de habla (p. 295). Este era realmente el propósito de Austin. La mayoría de los actos de habla son realizables y las ilocuciones ciertamente tienen que ver con los efectos interactivos.

Puede aún discutirse que Habermas reconoce la validez de la lógica de Austin, ya que en el curso de criticarlo introduce categorías residuales que socavan su posición más radical. Al describir a un actor comprometiéndose en diferentes tipos de ilocución, por ejemplo, Habermas sugiere que la persona "está actuando comunicativamente y no puede para nada producir efectos perlocucionarios en el mismo nivel de la interacción" (p. 294). ¿No implica esto que en lugar de distinguir tipos de acciones, uno debe distinguir diferentes niveles dentro de una acción? Si la ilocución y la perlocución son simplemente diferentes niveles de un solo acto, ¿no es ésta una distinción más bien analítica que concreta? De hecho, más tarde Habermas reconoce el "problema" de "distinguir e identificar en situaciones naturales, acciones orientadas hacia el entendimiento de aquellas orientadas hacia el éxito" (p. 331). El problema parece ser que "no sólo las ilocuciones aparecen en los contextos de la acción comunicativa" (p. 331). En un esfuerzo aparente por explicar esta anomalía, introduce la noción de "fases" del proceso de interacción, tratando de convencernos de que "los elementos estratégicos dentro de un uso del lenguaje orientado a alcanzar el entendimiento pueden distinguirse de las acciones estratégicas" (p. 331). Dicho razonamiento ad hoc puede evadir el reconocimiento explícito de la interpretación analítica de la estrategia y la comunicación, pero vale como un reconocimiento implícito.

V

Hasta ahora en mi discusión he dibujado tanto un lado positivo como un lado negativo del esfuerzo de Habermas por fundamentar la racionalidad crítica en el lenguaje ordinario. En una veta positiva, su perspicacia acerca de las pretensiones de validez del lenguaje ordinario le permite ver cómo es que el comportamiento sustantivamente racional realmente permea el mundo moderno. Esta perspicacia le permite a Habermas no sólo trascender el acercamiento reduccionista y en última instancia elitista de la ortodoxa Escuela de Frankfurt, sino también -en combinación con las otras tradiciones teóricas que emplea- moverse más allá de la teoría de la racionalización de Weber en un sentido decisivo. Todo esto le permite insertar un lado más crítico en la tradición normativo-evolutiva asociada con Parsons. Acabamos de ver, no obstante, que también hay un lado negativo de la teoría de la comunicación de Habermas porque también la utiliza, irónicamente, para reducir el alcance de la racionalidad: eliminando, primero, el entendimiento de un modo impráctico. En lugar de elaborar el potencial de la teoría weberiana y de trascender la ortodoxia "crítica", esta utilización negativa de la teoría del lenguaje socava la teoría weberiana de la racionalización al empujarla de regreso hacia la misma teoría crítica ortodoxa.

Sin embargo, la teoría de la comunicación de Habermas también padece, desde mi punto de vista, otro problema, aún cuando acepta la racionalidad en el sentido más extenso. Al considerar lo que llamaré la "debilidad cultural" del trabajo de Habermas, no solamente me estaré comprometiendo en una crítica interpretativa final; además trataré de mostrar cómo deben extenderse de manera importante sus puntos de mayor alcance.

Desde el principio de su trabajo sobre la comunicación, Habermas ha sostenido que el comprometerse en la comunicación implica la capacidad de alcanzar un acuerdo racional. El entendimiento se identifica con el acuerdo, y el acuerdo se identifica con la "cooperación libre de coacción". El acuerdo, el entendimiento y la falta de coacción aumentan la racionalidad. La falta de coacción es un requisito crucial porque implica que los actores involucrados en la comunicación están conscientes de lo que dicen y hacen. No solamente están libres de coacciones materiales externas; también están libres de controles interiorizados que colocarían el sentido y los orígenes de su comportamiento fuera de su alcance consciente. Si no son dibujados como los dueños absolutos de su comportamiento, no pueden ser descritos con confianza como capaces de alternarlo de una manera que asegure el entendimiento cooperativo.

¿Por qué plantea Habermas esta pretensión y cómo la justifica? En el trasfondo está, por supuesto, su entrega a la teoría democrática tradicional respecto a la cooperación voluntaria: la gente debe ser dotada de racionalidad consciente si sus contratos han de concebirse como voluntariamente realizados. Una justificación más directa para esta insistencia viene de Piaget. El objeto de la etapa formal-operacional de Piaget, y a la etapa de la "conciencia moral" que Kohlberg asoció a aquella, es que los individuos se vuelvan capaces de repensar los fundamentos de sus acciones y ya no estén subordinados a los sentidos socialmente dados como tales. En este sentido, Piaget es parte de la tradición racionalista que empieza con Descartes -habiendo sido su contribución la revolución de nuestro entendimiento acerca de la preparación social y mental de la que depende la racionalidad de un adulto.

Habermas comparte este énfasis racionalista sobre la actividad consciente. Su descripción anterior sobre la "tematización" -la habilidad de discutir racionalmente acerca de los fundamentos del comportamiento- tiene una semejanza sorprendente con la de Piaget. "La conciencia moral", escribe, "significa la habilidad de hacer uso de la competencia interactiva para procesar conscientemente los conflictos moralmente relevantes" (1979, p. 88). Lo que no es dicho, pero permanece, a mi entender, como muy importante, es que esta tematización consciente no tiene una base cultural. Está inmersa en las capacidades cognoscitivas y morales de los actores, capacidades que son el resultado del desarrollo de encuentros que han cambiado, pragmáticamente y con respecto a la experiencia, la estructura objetiva de Yo. En esta misma discusión anterior, por ejemplo, Habermas encuentra un paralelo con su propia noción de acuerdo comunicativo en la teoría de Gouldner acerca de que la reciprocidad subyace en todas las interacciones. En vista de su propio compromiso con la capacidad para la conciencia absoluta, sin embargo, Habermas se siente inclinado a calificar aún la teoría de Gouldner de un modo anticultural. Insiste en que la expresión de Gouldner, "la norma de la reciprocidad" no es "enteramente apta". ¿Por qué no? Porque "la reciprocidad no es una norma, sino que está fija en las estructuras generales de la posible interacción (1979, p. 88).

¿Si el entendimiento significa acuerdo racional, consciente e irrestricto, puede relacionarse con sistemas de signos, con símbolos que son limitados por profundas estructuras o códigos? Parecería que no se puede, y por esta razón me parece que la teoría de la comunicación tiene una relación antagónica con la teoría de la cultura. Este antagonismo se vuelve insoslayable en el segundo volumen del libro de Habermas, donde interpreta a Durkheim no como el creador de una sociología simbólica que formó una de las bases del estructuralismo y la semiótica, sino como un teórico que explicó cómo la "licuefacción comunicativa" de lo sagrado en la modernidad permite el discurso racional. Los elementos de dicho acercamiento antisemiótico pueden ya verse en el primer volumen, particularmente en la discusión anterior sobre el contraste entre modos "míticos" y "modernos" de pensar.

Habermas se vuelve hacia este contraste para demostrar que su teoría de la comunicación no es ahistórica, como lo han sostenido algunos críticos marxistas. Lo que realmente logra demostrar, en mi opinión, es que esta teoría es muy historicista. El retrata el movimiento por medio del cual la sociedad moderna se aleja del pensamiento mítico de una manera que apoya su argumento de que la racionalidad comunicativa permite el control mítico, él piensa, es que funde, y por otro confunde, el mundo personal del actor, el mundo objetivo de la sociedad y el mundo subjetivo del pensamiento y las ideas. El mito, por ejemplo, se basa en "la relación concretista entre el sentido de las expresiones y los estados de cosas representados (por ellas)" (p. 49). Esta confusión es clara en la magia, donde los nombres de los objetos son invocados como si estuvieran directamente conectados con los objetos mismos. Esta mezcla confusa de mundos también es evidente en la creencia mítica de que "el fracaso moral está conceptualmente entretreído con el fracaso físico, como lo está el mal con lo dañino y el bien con lo saludable y lo ventajoso" (p. 48). El problema con dicha entremezcla es que previene la diferenciación entre el Yo, la moralidad y la sociedad en la que se basa todo el pensamiento crítico. "Una visión del mundo lingüísticamente constituida", escribe Habermas, "puede identificarse con el mismo orden del mundo hasta tal punto que no pueda ser percibida como una interpretación del mundo que está sujeta a error y abierta a la crítica". En este sentido, "el concepto de mundo está dogmáticamente investido de un contenido específico" (pp. 50-51). La comunicación racional, más que la mítica, se vuelve posible, cree Habermas, sólo cuando ha terminado dicha entremezcla mítica. "Los actores que lanzan pretensiones de validez tienen que evitar materialmente prejuzgar la relación entre lenguaje y realidad" (pp. 50-51). Sólo si se evita este prejuicio puede "desprenderse el contenido de una visión lingüística del mundo... del orden asumido de ese mundo". En un punto posterior, Habermas acentúa mucho más esta antítesis entre la racionalidad y el pensamiento mítico. La tradición cultural "debe despojarse de su dogmatismo tanto como para permitir en principio que la interpretación guardada en la tradición sea cuestionada y sujeta a revisión crítica" (p. 71).

Pero esta antítesis, como algunas otras que Habermas ha descrito, es exagerada. Es verdadera y no verdadera al mismo tiempo. Ciertamente ha habido una enorme diferenciación de la cultura, la sociedad y la personalidad, y es esta diferenciación la que ha permitido emerger a la conciencia y a la racionalidad en el sentido moderno. El 'problema' para las teorías sociales de la modernidad, sin embargo, es que los elementos arbitrarios, inconscientes, fusionados e irracionales de la cultura no han, al mismo tiempo, desaparecido. El lenguaje y la visión del mundo continúan predefiniendo nuestro entendimiento del mundo de los objetos antes de que siquiera empecemos a someterlo a nuestra racionalidad consciente. Tampoco podemos considerar nuestras visiones del mundo lingüísticamente estructuradas como interpretaciones simplemente construidas por el hombre, que están por ello completamente abiertas a la crítica, ya que nuestra "consideración" está inevitablemente condicionada por el mismo mundo preconsciente. De aquí se sigue, entonces, que hay un ineluctable revestimiento del mundo de las cosas y del mundo de las ideas de alguna especie de status dogmático y acrítico. La gente racional, moderna, continúa confundiendo valores, instituciones y aún sitios físicos mundanos con el misterio y temor reverente de lo sagrado. Es por esta razón que la realidad física, social y moral está organizada en centros y periferias. Aún para la gente moderna, además, continúa habiendo cierta entremezcla de la vida social y la vida biológica. "Concretamos" reglas morales al equiparar su violación con la contaminación, dividiendo las "fuerzas" de la moralidad entre puras y peligrosas. También concretamos relaciones abstractas al evocar constantemente metáforas y otros tipos. Finalmente, parece haber abundante evidencia de que los modernos aún buscan entender la contingencia de la vida cotidiana en términos de tradiciones narrativas cuya simplicidad y resistencia al cambio las hacen difíciles de distinguir de los mitos.

Nada de esto implica la eliminación de la racionalidad en el sentido de Habermas. Lo que esto significa es que además hay mucho más. Significa que concepciones del Yo, la naturaleza, la sociedad, la belleza y la bondad profundamente mantenidas, continúan estructurando la acción moderna de una manera relativamente arbitraria. Sí, estas convicciones pueden ser tematizadas y sujetas a un argumento racional, pero dichas demandas de justificación deben proceder dentro de los confines de algunos parámetros culturales dados. Más aún, la racionalidad no es simplemente la capacidad psicológica para dichos argumentos. Es en sí misma un sistema de significaciones. Para que la racionalidad se desarrolle, debe ser investida de poder cultural. Esto se hace usualmente conectando la "racionalidad" con los centros sagrados de una sociedad moderna a través de historias míticas acerca de los orígenes "racionales" de la sociedad. La concepción maofista de la racionalidad relacionó su entendimiento neo-confucionista del valor y la voluntad con una teoría marxista revolucionaria de la desigualdad material como productora del cambio. La concepción de la izquierda francesa de la racionalidad es más solidaria, uniendo nociones comunales del catolicismo con principios más racionalistas de la Revolución. La racionalidad norteamericana no puede separarse de las ideas del Estado-nación acerca de la virtud republicana, de las ideas puritanas acerca de los derechos individuales y de la desconfianza revolucionaria del poder. Estos ejemplos son sólo sugerentes. Por razones obvias, pero no menos lamentables, la relación entre racionalidad y tradición es un problema enormemente complejo. Los complejos ideológicos de la "Ilustración" y la "Reacción" han asegurado, más aún, que el problema haya empezado escasamente a ser entendido.

El que la relación exista apunta, no obstante, hacia una seria debilidad no sólo en la consideración de Habermas acerca de la sociedad contemporánea, sino también en su misma teoría de la acción comunicativa. No estamos enfrentados con un contraste entre, por un lado, la coacción a través de la coerción institucional (establecida vía medios como el dinero y el poder) y, por el otro, la cooperación voluntaria liberada de la coacción enteramente. Hasta el punto en el que la cooperación es alcanzada, ésta es voluntaria sólo en un sentido muy condicional. Siempre es mediada por las coacciones culturales fuera del control consciente de cualquier actor individual y, por esa razón, por procesos institucionalmente coercitivos que nunca pueden ser completamente invalidados. Somos afortunados de que la racionalidad se haya vuelto recientemente más disponible para resolver disputas, pero ni es teóricamente justificable ni políticamente necesario imaginar esta racionalidad de un modo cultural e institucionalmente libre y fluctuante.

Conclusión: El Dilema Marxiano

En el segundo volumen de *Theoretical Logic in Sociology* sugiero que los teóricos más originales del marxismo del siglo XX han sido atrapados en el "dilema marxiano" (1982, pp. 345-370). Enfrentados con el acercamiento instrumental de Marx a la acción y con su comprensión determinista del orden, estos teóricos han buscado una teoría de la acción más normativa y subjetiva y una teoría del orden más voluntarista y multidimensional. Es de este deseo del que han emergido las nociones de la acción como "praxis" y de las superestructuras como "relativamente autónomas". Pero si estos teóricos hubieran de permanecer dentro de la tradición marxista, no podrían pararse por entero fuera de los límites del pensamiento de Marx. Para evitar esto han hecho dos cosas: primero, normalmente han introducido cierta noción de determinación "en última instancia"; segundo, han dejado sus revisiones de Marx tan extraordinariamente ambiguas que sólo pueden ser construidas como categorías residuales. Estas opciones forman las astas del dilema marxiano. El dilema sólo puede resolverse, y una teoría sistemática, multidimensional, sólo puede obtenerse parándose afuera del marxismo.

Con la publicación de la Teoría de la Acción Comunicativa, Jürgen Habermas intenta hacer justamente eso. Busca pararse fuera del marxismo y crear una nueva tradición teórica. En su trabajo anterior luchó con el dilema marxista, conduciéndolo su lealtad, con el tiempo, por el camino de la última instancia y la indeterminación. Su teoría de la comunicación, en contraposición, le permite ofrecer una alternativa sistemática a la "acción" empobrecida del marxismo tradicional, y su teoría del desarrollo de la racionalidad normativa -que une a Piaget, a Parsons y a la teoría del habla- le permite describir el orden social de un modo mucho más rico y complejo. Estas revisiones de sus presuposiciones también le han permitido evitar una de las vergüenzas ideológicas centrales del marxismo del siglo XX porque puede arraigar su perspectiva crítica en procesos inmanentes que son empíricos y "racionales" al mismo tiempo.

Mi queja ha sido que Habermas no va lo suficientemente lejos. Su lealtad residual a la Weltanschauung de la Escuela de Frankfurt lo lleva a reintroducir temas de la racionalidad instrumental y la determinación de los mundos de vida por los sistemas materiales (en última instancia para estar seguros). Por esta razón, Habermas se ve forzado a dotar de cualidades a la teoría multidimensional que ha introducido, tanto que en varios puntos estas innovaciones sólo se relacionan ambiguamente, y en ocasiones se vuelven claramente residuales, con respecto al argumento en cuestión. Pero si para mí Habermas no ha ido lo suficientemente lejos, ciertamente ha ido muy lejos para otros. Tan lejos como para haber creado un libro notable.

CITAS:

[*] Tomado de American Journal of Sociology Vol. 91 No. 2, pp. 400-424. Universidad de California, Los Angeles. Traducción de Virginia Sánchez Rubio.

[**] The Theory of communicative Action. Vol. 1. Reason and the Rationalization of society, por Jürgen Habermas. Traducido por Thomas Mc.Carthy, Boston, Beacon, 1984 pp. XLII + 465.

[***] Ambos volúmenes fueron recientemente editados en español bajo el título de La Teoría de la Acción Comunicativa por Ed. Taurus. Las referencias de Alexander se refieren a la edición en inglés, a la que se alude en la parte superior de la primera página. (N. del T.).

[*4] Ya se ha señalado que existe la versión en español de los dos tomos (N. del T.)

[*5] "speech act" se ha traducido al español como "acto de habla". En lo sucesivo se usará esta expresión (N. del T.)

BIBLIOGRAFIA:

Alexander, Jeffrey C. 1982. The antinomies of Classical Thought: Marx and Durkheim. Theoretical Logic in Sociology, vol. 2, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. 1983. The Classical Attempt at Synthesis: Max Weber. Theoretical Logic in Sociology, vol, 3, Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

Alexander, Jeffrey C. 1984a. "Interpretation, Strategization, Social Structure: Rethinking the Micro-Macro Link". German-American Theory Conference I, Giessen, West Germany, June 1984. In The Micro-Macro Link, edited by Jeffrey C. Alexander, Bernhard Giesen, Richard Münch and Neil Smelser. En prensa.

Alexander, Jeffrey C. 1984b. "The Parsons Revival in German Sociology". *Sociological Theory* 2:394-412.

Austin, J. L. 1962. *How to Do Things with Words*. Cambridge, Mass: Harvard University Press.

Habermas, Jürgen. 1979. *Communication and the Evolution of Society*. Boston: Beacon.

Habermas, Jürgen. 1981. *Zur Kritik der Funktionalistischen Vernunft. Theorie des Kommunikativen Handelns*, vol. 2, Frankfurt: Suhrkamp.

Habermas, Jürgen. 1982. "A Reply to My Critics", pp. 219-83 in *Habermas: Critical Debates*, edited by John B. Thompson and David Held. London: MacMillan.

Parsons, Talcott. 1961. "Introduction to Culture and the Social System", pp. 963-93 in *Theories of Society*, edited by Talcott Parsons et. al. New York: Free Press.

Piaget, Jean. 1972. *The Principles of Genetic Epistemology*. London: Routledge and Kegan Paul.