



Andamios. Revista de Investigación Social

ISSN: 1870-0063

revistaandamios@uacm.edu.mx

Universidad Autónoma de la Ciudad de México
México

Santillana Andraca, Arturo

Del mundo de la vida al sistema: el poder integrador del poder

Andamios. Revista de Investigación Social, vol. 8, núm. 16, mayo-agosto, 2011, pp. 161-185

Universidad Autónoma de la Ciudad de México

Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62819894011>

- Cómo citar el artículo
- Número completo
- Más información del artículo
- Página de la revista en redalyc.org

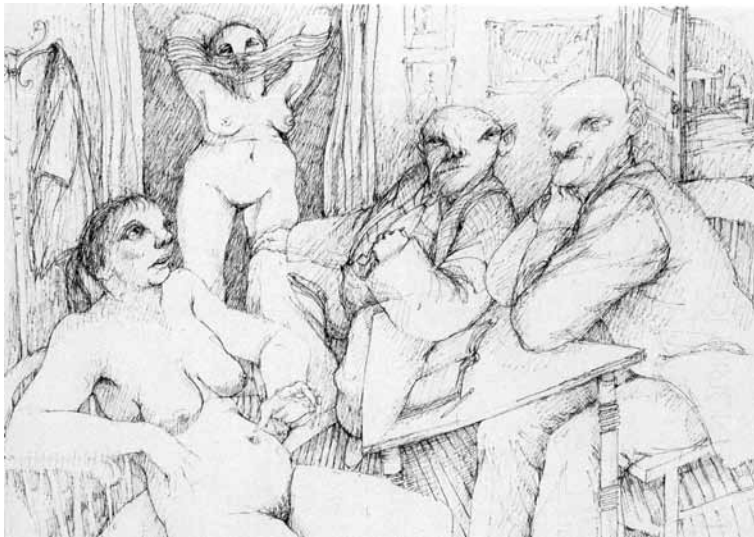
redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal

Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

ARTÍCULOS



Eduardo Cohen, *Sin título*

DEL MUNDO DE LA VIDA AL SISTEMA: EL PODER INTEGRADOR DEL PODER

Arturo Santillana Andraca*

RESUMEN: El presente artículo tiene el propósito de revisar la versión de la teoría crítica que Jürgen Habermas nos ofrece en su teoría de la acción comunicativa, para mostrar la tensión existente entre el mundo de la vida y el sistema. Si bien Habermas argumenta que ambas dimensiones son autónomas, se intentará demostrar la dificultad de visualizar una comunidad de comunicación libre de dominio. Las relaciones de poder entre los seres humanos forman parte de su cultura, de sus hábitos y hasta del lenguaje. Por ello resulta muy complicado realizar una crítica al sistema, cuando éste ya está presente en el mundo de la vida. Si bien parece fundamental rescatar las contribuciones de Habermas al giro pragmático en la filosofía del lenguaje para pensar la política, se considera también que su teoría de la acción comunicativa continúa anclada en la tradición ilustrada que confía en que los seres humanos son capaces de regirse por una razón que los ponga a salvo del poder y la dominación.

PALABRAS CLAVE. Acción comunicativa, mundo de la vida, sistema, poder, racionalidad.

Pero la más noble y provechosa invención de todas fue la del lenguaje [...]. Sin él no hubiera existido entre los hombres ni gobierno, ni sociedad, ni contrato, ni paz, ni más que lo existente entre leones, osos y lobos.

THOMAS HOBBES (*Leviatán*)

* Doctor en filosofía por la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM. Profesor-Investigador de tiempo completo en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Correo electrónico: arturosantillana@gmail.com

A continuación me propongo reflexionar sobre el discurso y su incidencia en la política a partir de la producción teórica de Jürgen Habermas, no porque coincida plenamente con sus planteamientos, sino por la importancia que tienen sus aportaciones al giro pragmático en la filosofía del lenguaje y la relevancia que tanto el lenguaje como la comunicación adquieren en la vida política.

La política es la actividad humana que tiene por objeto resolver los asuntos de competencia comunitaria por vía de la búsqueda de acuerdos en la que la negociación y, por ende, la comunicación resultan imprescindibles. Mientras mayor sea la *fuerza comunicativa* de una sociedad para organizar el ejercicio del poder, mayor será la posibilidad de alcanzar los fines de justicia, libertad y seguridad, y serán menos necesarias la fuerza y la violencia para dirimir los conflictos.

La *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas ofrece elementos importantes para pensar los alcances de la comunicación en la resolución de conflictos del orden político. Al rescatar la teoría de los actos de habla de John L. Austin, según la cual y más allá de su estructura semántica, los enunciados son acciones mediante las cuales se tiene incidencia en el mundo. En esta misma tradición del giro pragmático, Habermas le complementa a Austin que además de hacer cosas con las palabras, los actos de habla permiten también decir lo que se hace, y en este sentido pasar por el tamiz de la crítica la revisión de nuestros actos y argumentos. Si se rescata la preocupación de Apel y Habermas de fundamentar una ética desde el discurso, con mayor razón habría que preocuparse por aminorar los costos de las ambiciones en la disputa por el poder político, para que ciudadanos y gobernantes se orienten a decidir con base en argumentos la responsabilidad de conformar la vida política, cuyos fines no podrían ser otros que la justicia, la libertad y la seguridad.

Intentaré realizar una reflexión crítica de la noción de discurso que Habermas tiene presente en su *Teoría de la acción comunicativa*, a partir de dos dicotomías: *razón estratégica* versus *razón comunicativa* y *mundo de la vida* versus *sistema*. La fuerza que adquiere la intersubjetividad en el momento pragmático del lenguaje, me permitirá desentrañar la importancia y trascendencia del discurso en la política. Se compartan o no los postulados de la *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas

abrió o contribuyó a la apertura de un debate en torno a dos temas centrales: 1) la posibilidad o no de fundamentar una ética desde el discurso y 2) el considerar que sólo puede haber entendimiento y, por ende, comunicación cuando se satisfacen ciertas pretensiones de validez universal. Mientras la primera premisa debe ser rescatada para pensar los fines del Estado que habrán de orientar en la vida pública a gobierno y ciudadanos, la segunda será cuestionada por considerar que también en las acciones estratégicas puede haber comunicación y que, justamente ello hace posible, no sólo criticar la acción estratégica sino incidir en su transformación para evitar, en la medida de lo posible, dañar la vida.

RAZÓN ESTRATÉGICA VERSUS RAZÓN COMUNICATIVA

Al desarrollar su tipología de las acciones sociales, Habermas se ve influenciado por uno de los grandes teóricos de la racionalidad: Max Weber. Para este último pensador, el proceso de racionalización que tiene su cuna en la cultura occidental es determinado por una serie de factores que se podrían clasificar en tres grandes esferas, previamente diferenciadas por otros pensadores de la talla de Kant: la cognitiva, la práctico-moral y la estética. El diagnóstico del proceso de racionalización realizado por Weber está dotado de un potencial crítico, en cuanto logra cerciorarse de los riesgos que trae consigo la perspectiva de la administración total preñada de sin-sentido. Asimismo, cuando Weber diferencia la acción racional de acuerdo a fines y la acción racional conforme a valores, toca nuevamente esta intencionalidad de la razón occidental de orientarse según el criterio de la eficacia con el costo ético implicado en sacrificar las buenas intenciones. De la misma manera, se puede percibir, un dejo importante de criticismo en Weber, a partir de su desconfianza respecto de la universalidad de la razón (Weber, 1994: 46). De hecho, cuando Weber pone sobre la mesa los distintos tipos de racionalidad que se desempeñan según ámbitos de acción diferentes, e incluso cuando sugiere una gradación de la racionalidad conforme a la eficacia, está reconociendo un despliegue hasta cierto punto relativo de la razón sobre el mundo.

La distinción hecha por Weber entre acción racional conforme a valores y acción racional de acuerdo a fines es de una u otra forma recuperada por Habermas cuando habla de acción orientada al éxito (racionalidad cognitivo-instrumental) y acción orientada al entendimiento (racionalidad comunicativa). Antes de detenerme en esta última clasificación me interesa señalar en qué estriba la principal diferencia entre Weber y Habermas en materia de racionalidad. Considero que Habermas traslada el dilema weberiano entre eficacia y valores a un dilema entre poder y comunicación. Pues cabe recordar que para Habermas, el gran problema que presenta el concepto weberiano de racionalidad es su carácter solipsista. Al revisar la definición de acción acotada por Weber,¹ Habermas arguye que “parte de un modelo teleológico de acción y define el ‘sentido subjetivo’ como una intención (precomunicativa) de acción” (Habermas, 2002a: 360). En cambio, la orientación de la acción considerada en la comunicación, no sólo considerará una dimensión intersubjetiva, sino tendrá, al mismo tiempo, la posibilidad de ofrecer una explicación más acabada de lo social. Esta comprensión de la dimensión intersubjetiva para explicar la orientación de la acción, marcará la pauta de lo que tal vez sea la mayor discrepancia que tiene Habermas frente al concepto de racionalidad defendido por Weber, a saber, la sublimación del *éxito* frente a la orientación que pudiera dar el *entendimiento*. Si bien el concepto de racionalidad trabajado por Weber es construido a partir de los más diversos ámbitos de acción de los sujetos y es, por tanto, complicado de definir en unas cuantas palabras, hay un elemento que subyace a su paradigma del racionalismo occidental: el éxito medido a partir de la elección eficaz de medios para conseguir un fin propuesto (Weber, 1987: 21). En cambio, para Habermas la racionalidad de una acción se mide más por su susceptibilidad ante la crítica que en el cálculo de medios para conseguir un fin:

¹ Aquí Habermas (2002a: 359) cita la siguiente definición de Weber: “Por acción entendemos un comportamiento humano (lo mismo si se trata de un hacer interno o externo, que de una omisión o de una permisón) al que el agente o los agentes asocian un sentido subjetivo”.

Una manifestación 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. Y un enjuiciamiento sólo puede ser objetivo si se hace por la vía de una pretensión transubjetiva de validez que para cualquier observador o destinatario tenga el mismo significado que para el sujeto agente. La verdad o la eficacia son pretensiones de este tipo (Habermas, 2002a: 26).

Aquí la eficacia se convierte en una pretensión transubjetiva de validez susceptible de crítica. Esto es, la eficacia ya no se mide tan sólo por el cálculo frío entre medios y fines o por la elección entre fines, sino por la posibilidad de lograr acuerdos entre los actores para asumirla como un criterio de orientación sometido a la crítica. “La teoría de la acción comunicativa puede resarcir las debilidades que hemos descubierto en la teoría weberiana de la acción, pues no se empecina en la racionalidad con arreglo a fines como único aspecto bajo el que las acciones pueden criticarse y corregirse” (Habermas, 2002a: 426). Estamos ante un paso fundamental de Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* para construir un horizonte crítico desde la misma dinámica de la racionalidad occidental moderna.

Habermas desarrolla dos modelos de orientación racional de la acción, uno de los cuales, la *orientación al éxito*, producirá dos tipos de acción: la instrumental y la estratégica; el otro modelo es la *orientación al entendimiento*, de donde se desprende la acción comunicativa (Habermas, 1990: 67). En adelante me centraré en el análisis de la acción estratégica y la acción comunicativa, por tratarse de los dos tipos de acción netamente sociales. Además, al estudiar la acción estratégica orientada al éxito, de una u otra forma queda abarcado el mismo modelo de racionalidad inmanente a la acción instrumental. La acción en sentido estricto significa para Habermas (1990: 67) una actividad teleológica cualquiera mediante la cual un actor interviene en el mundo, con previa elección de medios adecuados, para conseguir los fines trazados. Ahora bien, *tanto la acción estratégica como la acción comunicativa son*

acciones sociales o interacciones lingüísticamente mediadas. Y dependiendo del tipo de mediación lingüística tendremos por resultado un tipo de acción u otro. Pero antes de abundar en este tema, me interesa detenerme en el estatuto de racionalidad de ambos tipos de acción.

Habermas corre el riesgo de caer en una fuerte contradicción cuando, al desarrollar los diversos modelos de orientación racional de la acción —hacia el éxito y hacia el entendimiento— sólo le atribuye a ésta última el ser susceptible de crítica. Pues, si por un lado argumenta que una acción es racional si y sólo si es susceptible de crítica, entonces las acciones orientadas al éxito carecerían de racionalidad; sin embargo Habermas les da el estatuto de racionales: “Las afirmaciones fundadas y las acciones eficientes son, sin duda, un signo de racionalidad, y a los sujetos capaces de lenguaje y de acción que, en la medida de lo posible, no se equivocan sobre los hechos ni sobre las relaciones fin/medio los llamamos, desde luego, racionales” (2002a: 33). El criterio de racionalidad se hace más “laxo” respecto al criterio utilizado arriba donde la fuerza racional recae en la *falibilidad* del saber. En cambio en este último pasaje también se atribuye racionalidad a la eficacia fin/medio. A continuación cito otro momento en el que Habermas vuelve a negar el estatuto de racionalidad a la acción instrumental y estratégica: “Un acuerdo alcanzado comunicativamente tiene que tener una base racional; es decir, no puede venir impuesto por ninguna de las partes, ya sea instrumentalmente, merced a una intervención directa en la situación de la acción, ya sea estratégicamente, por medio de un influjo calculado sobre las decisiones de un oponente” (2002a: 368). Es decir, pareciera que mientras un actor se ve forzado, ya sea instrumental o estratégicamente, a tomar una decisión, no sólo se vulnera la posibilidad de acuerdo, sino se carece, a un tiempo, de una base racional. Ante esta contradicción, conviene precisar la relación existente entre el sentido crítico de una acción y su racionalidad, para lo cual es menester echar una mirada tanto al significado y alcances de las pretensiones de validez dadas en las orientaciones de la acción, como al contexto lingüístico que las circunda. Comenzaré por esta última parte.

LOS ALCANCES DEL GIRO PRAGMÁTICO EN LA ACCIÓN COMUNICATIVA

La diferencia entre la acción orientada al éxito y la orientada al entendimiento, nace en gran parte de la *distinta estructura lingüística* que subyace a cada una.² Pues si bien ambas acciones están lingüísticamente mediadas, sólo una de ellas estará dispuesta al entendimiento en la medida que su fuerza ilocucionaria³ abra espacios reflexivos de comunicación. Cabe señalar que al desarrollar su teoría de la acción comunicativa, Habermas recupera la clasificación inicial de los actos de habla elaborada por Austin. Éste los divide principalmente en actos *locucionarios*, *ilocucionarios* y *perlocucionarios* (Austin, 1996). Mientras los primeros hacen referencia al contenido de un enunciado para expresar un estado de cosas dado, los segundos se caracterizan por hacer algo al decir algo y los últimos conducen a causar algo a partir de lo que se hace diciendo algo. Retomando un ejemplo del propio Austin (1996: 146):

Acto (A) o Locución:

Me dijo: “No puedes hacer eso”

Acto (B) o Ilocución:

“El protestó porque me proponía hacer eso”

Acto (C) o Perlocución:

“Él me contuvo”

“Él me refrenó”

A juicio de Habermas, la acción comunicativa descansa fundamentalmente en los actos ilocucionarios. Pues sólo en ellos se abre la posibilidad a un reconocimiento intersubjetivo *pragmático* entre hablante y oyente.

² “Los tipos de interacción (o acción social) se distinguen ante todo por el mecanismo de coordinación de la acción, y en particular según que el lenguaje natural se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión e informaciones o también como fuente de integración social. En el primer caso hablo de acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa” (Habermas, 1990: 73).

³ “Fuerza ilocucionaria” se dice de los actos de habla que refieren un reconocimiento intersubjetivo entre hablante y oyente, y en este sentido son susceptibles de crítica.

Es decir, el acto ilocucionario permite la interacción fáctica entre hablante y oyente; lo cual facilita que a través de la comunicación haya consecuencia entre lo que se dice y lo que se realiza.

Los efectos perlocucionarios, lo mismo que los resultados de las acciones teleológicas en general, pueden describirse como estados del mundo producidos por intervenciones en el mundo. Los éxitos ilocucionarios, por el contrario, se consiguen en un plano de relaciones interpersonales, en el que los participantes en la comunicación se entienden entre sí sobre algo en el mundo; en este sentido no son nada *intramundano*, sino *extramundano*. Los éxitos ilocucionarios se producen en todo caso en el mundo de la vida a que pertenecen los participantes en la comunicación y que constituye el trasfondo de sus procesos de entendimiento (Habermas, 2002a: 376).

La estructura lingüística del entendimiento recae en los actos ilocucionarios, pues solamente éstos pueden *lograr acuerdos* respecto al estado de cosas dado en una situación (dimensión locucionaria) y pueden resolver los problemas de interpretación derivados del significado de los efectos que provoque el propio acto ilocucionario (dimensión perlocucionaria). Asimismo, *se encuentra que una acción comunicativa, cuya premisa fundamental es el entendimiento de los sujetos interactuantes, no puede prescindir de los actos ilocucionarios, pues hace de éstos un fin de la comunicación; en cambio una acción de tipo estratégico los asume de forma parasitaria,⁴ e incluso como una máscara que impide ver las verdaderas intenciones del emisor*. Es decir, en una acción estratégica el interés del hablante (*H*) es que el oyente (*O*) cumpla de la manera más eficaz una orden. En cambio en una acción comunicativa el interés de *H* descansa en que *O* haga inteligible, pero además asuma una actitud

⁴ “La tesis de Habermas es, como hemos dicho, que el uso del lenguaje orientado al éxito es un uso parasitario o derivado del lenguaje, porque incluso este uso tiene como condición necesaria que el oyente entienda el significado de la emisión, a pesar de que la emisión no se expresa directamente en ella” (Serrano, 1994: 172).

reflexiva frente a lo que le comunica. En la acción estratégica importa el eficaz ejercicio del poder y en la acción comunicativa se pone en juego la búsqueda de la validez de los enunciados en cuestión. Lo que permitió a Habermas sostener la fuerza de la crítica ilocucionaria en las pretensiones de validez, fue el *giro pragmático* del lenguaje. Este consiste en cuestionar la objetividad del lenguaje y su acercamiento a la verdad por la vía meramente semántica. Más allá de significar objetos, el lenguaje está imbuido de una serie de mediaciones sociales, y con ellas entran en juego el mundo de la vida y la estructura sistémica de los actores afectados. El giro pragmático impulsado por Habermas se sintetiza en la siguiente respuesta a Austin: “La idea de Austin de que hacemos algo diciendo algo tiene un reverso: al ejecutar un acto de habla se dice también qué se hace” (Habermas, 1990: 69). Al reconocer la importancia de decir lo que se hace, Habermas fortalece el sentido crítico de la teoría de la acción comunicativa. Esto significa que *de ser mera expresión gramatical, el lenguaje se convierte en un medio de acción social* (Habermas, 1990: 79).

Pienso, sin embargo, que esta misma veta de reflexión puede conducir a cuestionar aquella idea de que sólo las acciones orientadas al entendimiento son susceptibles de crítica. Pues, ¿acaso las acciones orientadas al éxito no pueden ser también criticadas desde la dimensión pragmática del lenguaje? Para atender esta cuestión delimitaré las diferencias fijadas por Habermas entre estos dos tipos de acción.

ACCIÓN ESTRATÉGICA Y ACCIÓN COMUNICATIVA

Los distintos tipos de orientación que subyacen a la acción estratégica y comunicativa se diferencian por la función que para cada una de ellas desempeña el lenguaje. Mientras para la primera éste funciona como mero instrumento de transmisión de información, en la segunda, el lenguaje logra generar integración social (Habermas, 2002: 387). Pero las acciones estratégicas además de transmitir información ¿no presuponen acaso cierto tipo de integración social?; y más aún, ¿no hacen fluir la integración social y contribuyen con ello a la permanencia y reproducción de un orden dado? A mi juicio, las acciones estratégicas

no sólo transmiten información, sino permiten desde su dimensión pragmática, la reproducción de un orden que a su vez requiere el entendimiento y la aceptación de pretensiones de validez asumidas por los actores. Por su parte, Habermas sostiene que, al ser la fuerza ilocucionaria el motor fundamental de la acción comunicativa, ésta no queda subordinada a la dinámica extralingüística, esto es, a las relaciones de poder mediante las cuales los actores tratan de imponer sus propios intereses. Sin embargo, el riesgo que se corre al hacer recaer la diferencia entre estos dos tipos de acciones en la influencia del contexto extralingüístico es enviar la racionalidad comunicativa al reino de las utopías; cuestión esta última que Habermas está lejos de pretender.

¿Existe o puede llegar a existir una acción comunicativa “pura”? ¿Puede realmente la acción comunicativa no sólo mantenerse al margen, sino superar el contexto extralingüístico? ¿La comunicación, en síntesis, se “salva” de las relaciones de poder? A mi juicio no. No es descabellada la tesis nietzscheana —más tarde recuperada por Foucault— de concebir al lenguaje mismo como el producto de ciertas relaciones de poder.⁵ Cabe aclarar, entre paréntesis, que al hablar de poder estoy recuperando la denominación foucaultiana según la cual éste es un juego de fuerzas atento a la necesidad de influir en la conducta de los demás. El poder, dice Foucault es “una acción sobre la acción”. No es ni bueno ni malo, tampoco se encuentra en una cosa, un lugar o un “don” natural de alguien. El poder es una relación social que *se ejerce*. Y nunca se mantiene por mucho tiempo en el mismo polo de las relaciones. El poder se reproduce microfísicamente, muchas veces, sin darnos cuenta. Es el cimiento de las instituciones y el vínculo fundamental de la dinámica social.

El propio Habermas reconoce que en las acciones estratégicas existe un momento ilocucionario a partir del cual *H* y *O* se entienden

⁵ “Se ha inventado una designación de las cosas uniformemente válida y obligatoria, y el poder legislativo del lenguaje proporciona también las primeras leyes de verdad, pues aquí se origina por primera vez el contraste entre verdad y mentira” (Nietzsche, 1990: 20).

sobre algo en el mundo, por ejemplo, un mandato. Sin embargo, la acción estratégica sólo se lleva a cabo con buen éxito si alguna de las partes logra realizar sus intenciones, que no salen a la luz en su momento comunicativo. Entonces, de ser así, la diferencia entre ambos tipos de acción se traslada de la existencia o inexistencia de la fuerza ilocucionaria al uso que se da a la misma. Y a su vez, los elementos que influyen para dar un uso u otro a la fuerza ilocucionaria nos remiten a considerar las relaciones de poder implicadas:

La racionalidad tiene menos que ver con la posesión de saber que con el modo como lo emplean sujetos capaces de lenguaje y de acción. Ahora bien, es cierto que tanto las actividades no lingüísticas como los actos de habla incorporan un saber proposicional; pero el tipo de utilización específica de ese saber decide sobre el sentido de la racionalidad por la que se mide el buen o mal suceso de la acción (Habermas, 1990: 71).

Hasta en una comunidad de comunicación como una comunidad científica, quien demuestre la validez de su investigación conforme al mejor argumento acabará ejerciendo poder sobre el resto de los investigadores. Y a la inversa, resulta fundamental que quienes se vean afectados por una acción estratégica sean capaces de entender su situación y criticarla.

El otro problema que veo derivarse de las diferencias expuestas entre acción comunicativa y estratégica se refiere a la posibilidad o imposibilidad que tiene esta última de someterse a crítica. Las acciones estratégicas no son, a juicio de Habermas, susceptibles de crítica por el hecho de estar orientadas al éxito y descansar en relaciones de poder. Pero si algo motiva la necesidad de una teoría crítica, ¿no es, acaso, este tipo de acciones? Habermas podría sin duda argüir que precisamente, por la necesidad de criticar las acciones estratégicas, las acciones comunicativas, a salvo de las relaciones de poder, cobran sentido. Pero entonces, ¿cuál es el tránsito de un tipo de acción a otra?, ¿de qué manera una acción estratégica perversa se puede llevar a la discusión en una comunidad “científica”, sin tomar una posición frente a las relaciones

de poder? Precisamente, uno de los problemas más fuertes en la teoría de Habermas estriba en la dificultad para pensar este tránsito entre los dos modelos de acción. Se dificulta no sólo por las determinaciones que se atribuyen a cada una; sino también por la división tan tajante que Habermas establece entre una y otra. Antes de fijar una posición respecto a la tensión existente entre estos dos modelos de acción, analizaré si se puede resolver desde las *pretensiones de validez susceptibles de crítica* que acompañan a la acción comunicativa (Habermas, 2002a: 391).

PRETENSIONES DE VALIDEZ: ALCANCES Y LÍMITES DEL FORMALISMO EN EL DISCURSO

Habermas se ve orillado a recurrir a su herencia kantiana para argumentar, con la ayuda del *formalismo* de las pretensiones de validez, a favor de la superioridad de la acción comunicativa frente a la acción estratégica, en aras de construir una ética desde un horizonte crítico. A diferencia del formalismo trascendental kantiano, Habermas plantea un formalismo *procedimental* cuya función se finca en generar pautas normativas de convivencia comunicativa extraídas del mundo de la vida de los afectados en una comunidad de habla. No obstante, es el carácter formal de las pretensiones de validez lo que permite a la acción comunicativa superar las adversidades contingentes de la acción estratégica. Habermas no logra *efectivamente* destrascendentalizar el formalismo kantiano, pues al igual que el filósofo de Königsberg, presupone un sujeto capaz de superar lo contingente desde una razón que se presume distanciada del mundo de la vida real y existente.⁶

⁶ Para esta cercanía entre las filosofías de Habermas y Kant, véase Wellmer (1994: 36, 37): “Las dos posiciones que me interesa analizar son la ética formal de Kant y la ética discursiva de Habermas y Apel. Son dos vertientes de una ética universalista de la razón o, como diría Habermas, de una ética ‘cognitivista’. Ambas posiciones se caracterizan por buscar la base de la ética en un principio formal, el cual es universalista precisamente gracias a su formalidad. La validez moral es cimentada sobre un *procedimiento* racional, el cual al recurrir, por un lado, a una especie de esencia universal de la racionalidad de los seres racionales, está, por otro, dirigiéndose a cada uno de ellos, tomados en cuanto libres e iguales en un sentido fundamental. Habermas y Apel coinciden con Kant y —por lo que toca al concepto de ‘legitimidad’ del derecho— con el derecho natural de corte revolucionario. Y es precisamente en este sentido en el que los autores mencionados pueden ser alineados en las filas del humanismo ilustrado”.

La acción comunicativa descansa, pues, sobre cuatro pretensiones de validez universal: la inteligibilidad, la verdad (de las emisiones del acto de habla), la veracidad (o sinceridad) y la rectitud (o corrección moral) (Habermas, 1993: 301). A su vez, dichas pretensiones se han de expresar en acuerdos intersubjetivos orientados por la búsqueda de entendimiento; siendo esta última la pretensión de validez más importante, puesto que está pensada como articuladora de las demás. El carácter formal de estas pretensiones estriba en hacer abstracción no sólo de los contenidos particulares de las emisiones, sino también de las causas o efectos contingentes que las rodean, pues cabe recordar que el fin último que deben perseguir las acciones comunicativas es el *entendimiento*. Ahora bien, ¿existe el entendimiento por el entendimiento mismo, o siempre hay un fin *inmanente* en los motivos de los sujetos para alcanzar un acuerdo?

Los alcances del giro pragmático presente en la teoría de la acción comunicativa, pueden resolver esta cuestión y avanzar más allá de los alcances trazados por el mismo Habermas. Al abrir la posibilidad de utilizar el acto de habla para decir lo que se hace, se abre también la posibilidad de examinar las acciones estratégicas. *La única forma de lograr mejores resultados con acciones comunicativas es conduciendo a su terreno las acciones estratégicas, no negándolas*. Reconocer en los sujetos de habla la búsqueda incansable de su propio éxito es un buen principio para intentar, mediante la comunicación, el reconocimiento de intereses encontrados y apostar por la superación *momentánea y contingente* de conflictos. De no ser así, de no conducir la acción comunicativa hacia la solución de problemas provenientes de acciones estratégicas, no se podría avanzar demasiado en la perspectiva de una racionalidad política de carácter deliberativo y susceptible de crítica. Aunque Habermas no lo logre, el giro pragmático de la filosofía del lenguaje abre la posibilidad de destrascendentalizar el formalismo kantiano y hacerlo descender al mundo de la vida. Esta ruta podría conducir a reconocer que las pretensiones de validez propuestas están mediadas por contextos culturales que cada sujeto expresa de manera particular y peculiar desde su mundo de la vida.

Habermas intenta despedir a Kant por la puerta principal de su edificio epistemológico, pero se le cuela por la ventana. Por ejemplo,

cuando se exige que las pretensiones universales de validez sean reconocidas *a priori*, esto es, como condiciones de posibilidad de la comunicación intersubjetiva. Un formalismo así erigido, no permite que los conflictos inmersos en acciones estratégicas se discutan. Ello vuelve imposible el reconocimiento intersubjetivo en el seno de relaciones de fuerza, cuando justamente el sentido racional de la comunicación debe consistir en llegar a acuerdos para superar conflictos. La razón de ser de la crítica se halla en el reconocimiento del conflicto. Si todo fuera consenso, la crítica perdería sentido. Claro que cuando Habermas habla de dirimir conflictos a través de la acción comunicativa se refiere al procedimiento deliberativo con pretensiones universales, y no a los contenidos de los problemas a tratar o a la situación fáctica de los sujetos de habla inmersos en relaciones de poder, que emergen de las tensiones existentes entre su mundo de la vida y el sistema. No obstante, planteo que incluso esas posiciones de fuerza extralingüísticas tendrían que ser abordadas, en tanto materia de negociación en una comunidad de comunicación. Y si las pretensiones de validez, a partir de las cuales se logra el reconocimiento de los sujetos hablantes son susceptibles de crítica, entonces se abre una brecha de tránsito entre ambos tipos de acción.

Dar una respuesta a la tensión existente entre acción estratégica y acción comunicativa es una de mis preocupaciones fundamentales. Aunque es un tema que habrá de ser retomado más adelante, quisiera dejar apuntada la posibilidad de pensar un tipo de orientación racional de la acción, que permita dirimir conflictos a través del discurso, pero bajo el reconocimiento de correlaciones de fuerza. Ese tipo de acción es la *política*. Esto es, un tipo de acción entre actores que se disputan el poder de tomar las decisiones que competen a la vida del Estado y que, debido a su fuerza e influencia en la vida de los ciudadanos, despierta ambiciones y el predominio del uso estratégico de la acción frente al comunicativo. Pero justo de lo que se trata, es de llevar a discusión pública el ejercicio de acciones estratégicas puestas en juego por la disputa del poder estatal o del gobierno estatal.

DEL MUNDO DE LA VIDA AL SISTEMA: EL PODER INTEGRADOR DEL PODER (A MANERA DE CONCLUSIÓN)

Mundo de la vida y sistema son las dos coordenadas a partir de las cuales Habermas explica la dinámica social. Atrapada en el mismo horizonte trágico de la modernidad, la dinámica social se debate entre una *integración social* constituida por un modelo comunicativo de acción, y cuya apuesta es la consolidación de un marco institucional sustentado en un consenso normativo de los individuos; y una *integración sistémica*, constituida por un modelo estratégico de acción que tiende a buscar el equilibrio social al margen del consenso normativo (Serrano, 1994: 155). Mientras la dinámica social, inmanente al *mundo de la vida*, articula la integración social, la dinámica de la integración sistémica es generada por procesos de autorregulación que escapan al control de los sujetos, como lo son el mercado o el fenómeno de la burocratización. En cuanto a lo que significa para Habermas “mundo de la vida”, él afirma:

El mundo de la vida es, por así decirlo, el lugar trascendental en que hablante y oyente se salen al encuentro; en que pueden plantearse recíprocamente la pretensión de que sus emisiones concuerdan con el mundo (con el mundo objetivo, con el mundo subjetivo y con el mundo social); y en que pueden criticar y exhibir los fundamentos de esas pretensiones de validez, resolver sus dissentimientos y llegar a un acuerdo. En una palabra: respecto al lenguaje y a la cultura los participantes no pueden adoptar *in actu* la misma distancia que respecto a la totalidad de los hechos, de las normas o de las vivencias, sobre las que es posible el entendimiento (Habermas, 2002b: 179).

El mundo de la vida está, así, constituido por ese saber compartido del que forzosamente parten los sujetos para entablar un acto de habla. Tal vez no queda del todo claro el carácter “trascendental” que Habermas le adjudica al mundo de la vida, en tanto se encuentra mediado por el “lenguaje y la cultura” frente a los cuales los participantes no pueden guardar distancia. La contradicción estriba, justamente, en la

imposibilidad de colocarse trascendentalmente frente a un mundo cuya razón de ser se sustenta en la cultura y el lenguaje. Pero al margen de esta contradicción, *debemos asumir al mundo de la vida como la cuna cultural del entendimiento posible entre sujetos provenientes de un mismo origen*. Es del mundo de la vida de donde emergen las situaciones —determinadas por los temas, fines y planes de acción— que habrán de ser generadas mediante la interacción. El saber se convierte así en el eje articulador del mundo de la vida (Habermas, 1993: 99).

Dos tipos de saberes cumplen con la reproducción del mundo de la vida: el narrativo y el teórico. Mientras el primero hace alusión a la fuerza gramatical de donde surge un sistema *cognitivo de referencia* y se inserta en la cotidianidad intersubjetiva del mundo de la vida, el segundo intenta un panorama global de éste para explicar su reproducción total (Habermas, 2002b: 195). El saber teórico presenta dificultades por la necesidad que tienen los sujetos de explicar su mundo de la vida para ubicarse en un plano trascendental; pero al mismo tiempo cabe preguntarse si esa trascendentalidad es factible. Es decir, ¿hasta qué punto se pueden ubicar los sujetos en una posición lo suficientemente trascendental como para problematizar su propio mundo de la vida? Y si no se perteneciera a dicho mundo de la vida, ¿cómo evitar los prejuicios de otras herencias culturales al momento de intentar juicios objetivos sobre la realidad? Con esta situación nos enfrentamos a un círculo vicioso sin salida aparente, pues en efecto, Habermas supone un mundo de la vida con una situación ideal de habla *a priori*, que se convierte en condición de posibilidad del entendimiento de los sujetos inmersos en dicho mundo. Así pues, se presupone un consenso normativo del lenguaje a partir del cual los sujetos interactúan mediante acciones comunicativas. En cambio, las acciones estratégicas se llevan a cabo *a posteriori*, esto es, una vez presupuesta cierta plataforma de entendimiento (Habermas, 1990:100).

Hay un motivo de fondo del por qué Habermas plantea *a priori* el entendimiento —con sus respectivas pretensiones de validez que subyacen a las acciones comunicativas— y del por qué ubica, en cambio, las relaciones estratégicas *a posteriori*. La respuesta descansa en la necesidad de mantener escindidas y contrapuestas las relaciones sustentadas en el poder y las sustentadas en el saber. Saber y poder

pertenecen a dos modelos distintos de orientación de la acción. De no ser así, de aceptarse en la constitución del mundo de la vida un fluido entre estos dos modelos de acciones, el entendimiento perdería de vista sus pretensiones de validez, mismas que se verían desplazadas por la búsqueda del propio éxito, sustentada en relaciones de poder:

Pues bien, resulta tentador identificar el mundo de la vida con el saber de fondo transmitido culturalmente, y ello debido a que la cultura y el lenguaje no figuran normalmente entre los ingredientes de la situación. No restringen en modo alguno el ámbito de la acción y tampoco caen bajo ninguno de los conceptos formales de mundo con cuya ayuda los participantes entienden su situación [...]. Sólo en raras ocasiones, esto es, sólo cuando *dejan de responder como recursos*, desarrollan la cultura y el lenguaje esa peculiar resistencia que experimentamos en las situaciones en que el entendimiento queda perturbado (Habermas, 2002b: 191).

El problema se complica al preguntarse de dónde surgió ese saber de fondo. ¿La cultura y el lenguaje pueden permanecer incólumes a las relaciones de poder? Más aún, si el propio Habermas reconoce que los componentes del mundo de la vida son los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad, ¿cómo pensar que dichos componentes no se encuentran mediados por el poder? Tomando el ejemplo de la cultura, ésta significa para nuestro autor “el acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación al entenderse entre sí sobre algo en el mundo” (Habermas, 1990: 99). Pero, ¿acaso la fijación de patrones culturales no implica el triunfo de unas interpretaciones sobre otras?; y en dicha disputa, ¿no intervienen, acaso, elementos extralingüísticos inmersos, por ejemplo, tanto en la educación recibida por los sujetos de habla hasta la estructura de su personalidad? Habermas intenta resolver la cuestión ubicando las relaciones de poder en la construcción sistémica. Recuérdese que esta última se conforma por una constelación de intereses. Es decir, en vez de integrarse por un acuerdo normativo

respaldado en un consenso, el sistema se genera por medio de un control “no normativo de decisiones particulares carentes subjetivamente de coordinación” (Habermas, 2002b: 213). Mientras el mundo de la vida se expresa en una estructura simbólica dada en tres esferas de acción: cultura, sociedad y personalidad, el sistema se expresa en una estructura material. El problema es que esta última supone sujetos articulados por la búsqueda de su propio éxito, cuyos intereses aparentemente no son susceptibles de ser “conciliables” mediante acciones comunicativas.

Para Habermas, una teoría completa de la acción social debe resolver la tensión existente entre los análisis que se inclinan por un estudio meramente sistémico de la sociedad (teoría de sistemas), y quienes, sin tomar en cuenta la teoría de sistemas, centran su atención tan sólo en la constitución del mundo de la vida. Habermas propone atender ambas dimensiones del análisis para dar buen cauce a la teoría de la acción comunicativa. La paradoja en la que Habermas se ve envuelto estriba en la necesidad de concebir un horizonte práctico-moral, una cuna de ideas regulativas que le permitan construir una teoría crítica. Por ello, resulta comprensible su intento de asumir al mundo de la vida como el momento constitutivo del entendimiento al margen de la integración sistémica. Sin embargo, más allá de este esfuerzo la situación se complica en la vida cotidiana. *El problema es más bien de origen; “mundo de la vida” y “sistema” van de la mano desde el principio. Su diferenciación analítica pasa por alto su yuxtaposición fáctica:*

Es posible hacer una distinción analítica entre el nivel material (sistema) y el nivel simbólico (mundo de la vida) de la reproducción social. Pero el problema consiste en establecer las mediaciones que vinculan estos dos niveles. De lo contrario, sólo se trasladan los dilemas de la filosofía de la conciencia al plano de la intersubjetividad. Hablar de la prioridad de la perspectiva del mundo de la vida, esto es, de la reproducción simbólica, no resuelve el problema (Habermas, 2002b: 266).

La aparente aporía entre sistema y mundo de la vida, tal como Habermas los delimita, tiene solución en la medida que se establezca un tránsito

fluido entre ambas dinámicas sociales a partir de la relación entre poder y discurso. Pero para ello es menester reconsiderar las determinaciones de cada uno de estos conceptos. Al definir las acciones orientadas por el éxito Habermas reduce el fenómeno del poder a un medio coactivo, extralingüístico ajeno a la acción comunicativa. Se trata de una noción *instrumentalista* del poder, según la cual, éste sólo puede constituir relaciones de subordinación. Bajo esta perspectiva, el poder podría, en efecto, mantenerse ajeno a una acción orientada al entendimiento. Sin embargo el poder es mucho más que un medio. El poder es ante todo una relación social que se constituye a partir de un juego intersubjetivo de fuerzas, mediante el cual unos individuos intentan influir sobre la conducta de otros. Y de la dinámica que se genera a partir de este “juego de fuerzas” se da paso, no sólo a estructuras institucionales y mecanismos de integración sistémica, sino a la propia estructura lingüística. El poder se dibuja en escalas y matices. Puede estar presente en normas y códigos de la más diversa índole, ya que se ejerce mediante cualquier recurso y se puede concretar, también, de diversas maneras. Esta *mediación* de poder entre mundo de la vida y sistema, lejos de negar la posibilidad de concebir una teoría crítica, le imprime mayor fuerza.

El discurso se distingue de otros actos de habla por la relación tan estrecha que guarda con el entendimiento. Un discurso sin entendimiento, sin pretensiones de comunicar es sencillamente absurdo. Un discurso está más allá de la fonética, la sintaxis y la semántica; está en su dimensión pragmática y en el juego mismo del lenguaje (Wittgenstein). Articula pensamientos e hilvana intuiciones, se traza intenciones y siempre supone a uno o más interlocutores. Aquí, el entendimiento es concebido en el sentido “mínimo” que le confiere Habermas, esto es como la comprensión mutua de una expresión lingüística en un contexto común (Habermas, 2002b: 271). En un sentido más “amplio”, Habermas le atribuye al entendimiento contenidos normativos provenientes en lo fundamental de pretensiones de validez universal susceptibles de crítica. Sin embargo, me parece que es posible la existencia de entendimiento aún cuando no se presupongan pretensiones de validez universales de corte trascendental. Habermas pretende “destrascendentalizar” el formalismo kantiano del imperativo categórico para ubicar la fundamentación última de la ética en los actos

de habla, pero no lo logra. De hecho, ¿podría haber una pretensión de validez formal y por tanto universal y necesaria sin recurrir a postulados trascendentales? Pienso que no.

Si se analiza detenidamente la formulación de las pretensiones de validez propuesta por Habermas, se podrá dilucidar enseguida su asidero trascendental. Se puede tomar el ejemplo de las pretensiones de *verdad y rectitud*, las cuales sugieren que para que exista comunicación entre un Hablante (*H*) y un Oyente (*O*), es fundamental que *O* siempre suponga que *H* le va a hablar con la verdad y no le va a engañar. Por su parte *H* presupone que *O* le va a comprender y le tendrá confianza. Mi desacuerdo con el carácter universal y necesario que se pretende dar a estas premisas, radica en que puede haber entendimiento y comunicación ahí donde quepa el principio de incertidumbre, y *O* no tenga del todo claro si *H* le hablará con la verdad y con rectitud. Independientemente de que se incline hacia la confianza o a la desconfianza, puede haber entendimiento y por ende comunicación. Sostengo que la racionalidad estratégica, esto es, la racionalidad orientada al éxito —propia de la acción política—, también es susceptible de comunicación y entendimiento. Pues por más que un determinado gobernante, un partido político o algún otro actor social, hagan de la disputa por el ejercicio de poder un fin último de su acción, no por ello se renuncia a la comunicación y mucho menos al entendimiento. Precisamente por esto, el discurso cobra tanta relevancia en el quehacer político. A través del discurso, los conflictos, que son prácticamente un *a priori* de la política, son susceptibles de ser atendidos sin recurrir a la guerra. Es común presenciar en la arena política códigos de conducta y lenguaje que no se caracterizan justamente por la transparencia y la honestidad de quienes ejercen el poder, o de quienes lo disputan. Pero se trata en realidad de un “secreto a voces”, de una *realidad anticipada* para quienes se encuentran *atrapados* en el juego del quehacer político.

En la política existen muchas y muy variadas expresiones discursivas. Me atrevería, incluso, a sugerir, que llegan a confluir diversas racionalidades, respecto a las cuales se articulan diferentes construcciones discursivas. Así, por más que en la política predomine la racionalidad estratégica medios-fines, se pueden encontrar otras racionalidades de corte *altruista* o *filantrópico*. Y estas distintas racionalidades y propósitos del quehacer

político se expresan también discursivamente. No se estructura de la misma manera el discurso para competir en una contienda electoral, que para tomar alguna decisión que afectará a los ciudadanos para protestar o luchar por alguna causa social; para justificar la permanencia en determinado cargo público, etcétera. Pero lo interesante es que, independientemente de la acción política emprendida, las prácticas discursivas resultan fundamentales para alcanzar y *legitimar* los fines perseguidos.

El discurso o las prácticas discursivas no están pensados para lograr una fundamentación última que resuelva *definitivamente* los conflictos, sino como un momento necesario y fundamental de la acción política que presupone los conflictos y convive con ellos. No obstante sus múltiples expresiones, el discurso presupone inteligibilidad y comunicación. Ese, me parece es un acierto de Habermas. Pero resulta que la inteligibilidad del discurso no es siempre la misma. Al ser expresión de “lo que acontece”, los discursos, o al menos, los discursos políticos no pueden eludir lo contingente. La validez de un discurso político será mayor o menor en la medida que los contendientes logren hacer inteligibles los propósitos, los objetivos y hasta las intenciones “veladas” de unos y otros. Incluso, las circunstancias en las que se genera un discurso político rebasan en muchas ocasiones el “libre arbitrio” de quienes se comunican.

Las relaciones de poder no modifican el entendimiento, esto es, la inteligibilidad de lo que se dice, aunque sí pueden incidir en sus efectos. En este contexto, ubico la importancia de la formulación del “giro pragmático” en la filosofía del lenguaje formulado, entre otros, por Habermas, pues con tal giro se abre justamente la posibilidad de pensar el sentido que puede adquirir la comunicación más allá de sus contenidos semánticos. De tal manera que una frase puede cambiar de sentido en distintas circunstancias, aunque su contenido semántico permanezca. Por ejemplo, la frase “María apaga la luz”, puede cambiar de un sentido narrativo o descriptivo, a un sentido imperativo, constatativo o sugestivo dependiendo del contexto en que se pronuncie y por tanto de las relaciones de poder que le circunden. La frase tiene un significado semánticamente inteligible al margen de las relaciones de poder. Con base en una inteligibilidad “mínima”,

que semánticamente puede adquirir una frase para por lo menos dos interlocutores, me parece legítimo el intento de Habermas por dilucidar un horizonte normativo que permita generar una comunicación lo menos “contaminada” posible por la racionalidad orientada al “éxito”. Se trata de un excelente propósito ético. Y también me parece un acierto hacer de la “comunidad ideal de habla” una idea regulativa de la razón práctica que pueda orientar la acción de los individuos en la búsqueda de acuerdos. Pienso que la teoría de la acción comunicativa promete mucho para pensar en comunidades científicas que tiendan a asumir criterios normativos, para organizar y orientar discusiones en torno a temas reconocidos como “universales” (me vienen a la mente ejemplos como podrían ser la discusión en torno a una vacuna contra el Síndrome de Inmuno-Deficiencia Adquirida (SIDA), remedios contra el cáncer o una discusión en torno a las consecuencias éticas que puede traer consigo la clonación). Sin embargo, no soy capaz de ocultar mi escepticismo frente a la posibilidad de que tales criterios normativos pudieran llegar a pautar la toma de decisiones en la vida política. Particularmente en la política, el discurso no constituye un fin en sí mismo. Es, mejor dicho, instrumento de acción. Se habla o se escribe para algo: para alguna causa, para ganar favores o enfrentar enemigos, para disputar o mantener el ejercicio de poder. El discurso es un vehículo necesario del quehacer político: puede orillar a la aceptación de un sistema o generar resistencias. Pero al margen de cada opción, el discurso presupone la posibilidad del acuerdo. Y a su vez el acuerdo presupone entendimiento y *reconocimiento* de la intersubjetividad que circunda los conflictos. Es necesario, pensar el discurso y, sobre todo el discurso político, más allá de Habermas y *más acá* de alguna racionalidad de corte trascendental que presuponga individuos ideales sin apetencias egoístas y desvinculados de pretensiones de poder. Las prácticas discursivas implican entendimiento; pero un entendimiento que rebasa los cánones de las pretensiones de validez universal sugeridas por Habermas.

Sostengo que puede haber prácticas discursivas y comunicación frente a diversas expresiones de racionalidad, no solamente la que se pretende universal y necesaria. En mundos de la vida en los que prevalece una racionalidad mítica, *mágica* o si se quiere fetichista, han existido

y aún existen prácticas discursivas, entendimiento y comunicación. Ahora bien, el hecho de que en el actual mundo occidental predominen paradigmas de entendimiento validados por el *saber científico*, no significa que hayan dejado de existir otras expresiones de prácticas discursivas y comunicación que también generen o presupongan entendimiento. Antes de considerar la posibilidad del discurso y del entendimiento en lenguajes no hablados y en expresiones aparentemente irracionales como la intuición, las emociones o las sensaciones, se puede mirar, con el propio Wittgenstein, al lenguaje como un *juego* en el que también participan el contexto y la ubicuidad, evidentemente subjetiva, de los hablantes en sus contextos particulares. Así,

Frege compara el concepto con un área y dice: un área delimitada sin claridad no podría en absoluto llamarse un área. Esto probablemente quiere decir que no podríamos hacer nada con ella. —Pero, ¿carece de sentido decir: “¡Detente aquí aproximadamente!”? Imagínate que yo estuviera con otro en una plaza y dijese eso. Mientras lo hago ni siquiera trazo un límite, sino que quizás hago con la mano un movimiento ostensivo —como si le mostrase un determinado *punto*. Y justamente así es como se explica qué es un juego. Se dan ejemplos y se quiere que sean entendidos en un cierto sentido. —Pero con esta expresión no quiero decir: él debe ahora ver en estos ejemplos la cosa común que yo —por alguna razón— no pude expresar. Sino: él debe ahora *emplear* estos ejemplos de determinada manera. La ejemplificación no es aquí un medio *indirecto* de explicación —a falta de uno mejor. Pues también cualquier explicación general puede ser malentendida. Así jugamos precisamente el juego (Wittgenstein, 1988: 93).

Es evidente que el definir “un área” con un ademán en un contexto particular implica códigos, signos y significantes para los que el carácter de universalidad resulta intrascendente. Y, sin embargo, hay cantidad de ejemplos no sólo en el texto de Wittgenstein, sino en la vida cotidiana en los que se puede alcanzar entendimiento a través de lenguajes locales

y peculiares. Con esto no quiero decir que algo tan sencillo y hasta de *sentido común* haya sido soslayado por Habermas. Y también estoy consciente de que el fundamento de la intersubjetividad considerado en sus reflexiones abre la posibilidad a este tipo de argumentaciones. Lo que sencillamente intento demostrar es que puede existir entendimiento, se satisfagan o no pretensiones de validez universal.

FUENTES CONSULTADAS

- AUSTIN, J. L. (1996), *Cómo hacer cosas con palabras. Palabras y acciones*, 4a reimpr., Barcelona: Paidós.
- FOUCAULT, M. (1971), *L'ordre du discours*, París: Gallimard.
- HABERMAS, J. (2002a), *Teoría de la acción comunicativa. I: Racionalidad de la acción y racionalización social*, 3a ed., Madrid: Taurus.
- (2002b), *Teoría de la acción comunicativa. II: Crítica de la razón funcionalista*, 3a ed., Madrid: Taurus.
- (1997), *Más allá del Estado nacional*, Madrid: Trotta.
- (1993) *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, México: Red Editorial Iberoamericana (REI).
- (1990), *Pensamiento postmetafísico*, México: Taurus.
- HAIDAR, J., RODRÍGUEZ ALFANO, L. (1996), "Funcionamientos del poder y de la ideología en las prácticas discursivas", en *Dimensión Antropológica*, año 3, vol. 7, mayo-agosto, México: Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), pp. 73-111.
- MARCUSE, H. (1993), *El hombre unidimensional*, México: Planeta-Agostini.
- NIETZSCHE, F. (1990), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid: Tecnos.
- RUANO, Y. (1996), *Racionalidad y conciencia crítica. La modernidad según Max Weber*, Madrid: Trotta.
- SERRANO, E. (1999), "Jürgen Habermas y la teoría crítica", en *Metapolítica*, vol. 3, núm. 9, enero-marzo, México: Centro de Estudios de Política Comparada (CEPCOM), pp. 17-35.
- (1994), *Legitimación y racionalización. Weber y Habermas: la dimensión normativa de un orden secularizado*, Barcelona-Méxi-

- co: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana (UAM)-Iztapalapa.
- WEBER, M. (1994), “La ‘objetividad’ cognoscitiva de la ciencia social y de la política social”, en *Ensayos sobre metodología sociológica*, 4a reimpr., Buenos Aires: Amorrortu, pp. 39-101.
- (1987), *Economía y sociedad*, México: Fondo de Cultura Económica (FCE).
- WELLMER, A. (1994), *Ética y diálogo. Elementos del juicio moral en Kant y en la ética del discurso*, Barcelona-México: Anthropos/UAM-Iztapalapa.
- WITTGENSTEIN, L. (1988), *Investigaciones filosóficas*, Barcelona-México: Crítica/Instituto de Investigaciones Filosóficas (IIF)-Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM).

Fecha de recepción: 2 de marzo de 2009
Fecha de aprobación: 20 de enero de 2010