

OPOSICIÓN ENTRE ÉTICA Y SOCIOLOGÍA DE LA COMUNICACIÓN

Debate o discusión en teoría social

Grupo de Trabajo N°. 31

Miguel Kottow

Académico, Escuela de Salud Pública, Facultad de Medicina, Universidad de Chile

RESUMEN

De la vasta obra de J. Habermas, se presenta los aspectos que enfatizan su construcción de una ética del discurso, legitimada por una comunicación veraz, honesta y atinente a normas sociales, mediante la cual el mundo de la vida busca oponerse a la colonización sufrida por los sistemas político y económico engastados en una razón pragmática e instrumental.

Se discute las críticas a la teoría social habermasiana, por ignorar las dimensiones temporales, históricas, contextuales de los procesos sociales y su desatención a la mutua dialéctica que transforma sistemas y actores sociales.

La ética del discurso entiende al individuo como una mónada impersonal, dotada de la competencia comunicativa necesaria para una deliberación democrática representante de una pragmática universal, desconociendo que los seres humanos actúan en sociedad desde su corporeidad y con diversos grados de creatividad.

Palabras clave: Acción comunicativa, ética discursiva.

El presente trabajo enlaza tres objetivos: presentar la obra de Jürgen Habermas en sus aspectos sociológico y epistemológico social, recorrer la influencia y las críticas cosechadas en el mundo sociológico europeo, y explorar brevemente la relevancia de estos discursos para la realidad Latinoamericana. De las diversas aristas de la obra habermasiana destaca su preocupación y desarrollo de una ética del discurso, tal vez menos receptada entre nosotros que la ética de la comunicación desarrollada por K.O. Apel -ampliamente difundida en el ámbito hispanohablante por la filósofa español Adela Cortina-. En la sección final se plantea acaso la ética del discurso es pertinente para una cultura de desigualdades socioeconómicas, desacostumbrada a la comunicación participativa, y cuyo proyecto de modernidad es propio y reacio a generalizaciones globalizantes.

I.

Más allá de encontrar dispersas reacciones críticas a los aspectos más sociológicos de la obra habermasiana, que podrían ser motivo de un estudio substancialmente más competente y exhaustivo que el presente, hay dos situaciones que gatillan este esquemático acercamiento al tema. Uno es la publicación de una antología que lleva el tal vez eufemístico título “After Habermas”¹, por cuanto contiene una serie de artículos que justificarían más bien pensar en un “Against Habermas”, escritos en su mayoría por sociólogos que abordan la crítica desde su disciplina. El otro es la recepción

¹Crossley, N., Roberts, J.M. *After Habermas*. Oxford/Malder, Blackwell Publishing/The Sociological Review, 2004.

latinoamericana de la ética del discurso –ética comunicativa, dialógica, contribuyendo a situar la reflexión ética en el fundamento de todo accionar humano. Hay, no obstante, dos motivos por poner en la escena latinoamericana a J. Habermas: su preocupación, tardía pero manifiesta, por buscar la convivencia entre razón y religión –tema persistente en la modernización de la región-, y la pregunta acaso es posible validar en la cultura y la realidad socioeconómica de Latinoamérica una pragmática universal que legitime el quehacer social por medio de la ética discursiva.

Detalles y rispideces semánticas necesitan ser reproducidas por cuanto son ellas las que producen el escándalo² de las críticas sociológicas que reclamarán, entre otros aspectos, que la tipología de la acción puramente racional desconoce las variantes y los matices que destacan el pragmatismo y la fenomenología³. Los malabarismos sintácticos de los textos habermasianos son despiadados con el lector aunque acceda al alemán original en que sus obras son escritas.

Al volver la espalda a los movimientos sociales, Habermas se desliga de aquellas teorías que postulan un proceso de evolución histórica de la humanidad, imposible de sostener porque ella no es un objeto singular. Cognición y acción anclan en el individuo, lo que permite a Habermas interesarse por la evolución del sentido moral según estudiado por Piaget y por Kohlberg. En la “disputa del positivismo” en Alemania, Habermas reclama que la investigación empírica no es la única fuente de validación de experiencias, abriéndose a las explicaciones del psicoanálisis individual⁴.

Sentimientos morales, carencias y frustraciones, crisis biográficas, cambios de perspectiva productos de la reflexión intermedian otras experiencias. Pueden ser estandarizados como instancias de comprobación; ejemplo de ello son situaciones de transferencia entre médico y paciente, evaluadas por el psicoanalista (p. 238).

Habermas somete a crítica y rechaza toda epistemología que sea deductiva o empírico-inductiva pero, fiel a pensamiento crítico, se dispone asimismo a someter a análisis su propia concepción, por cuanto la única manera de avanzar es por medio de la comunicación racional: “Ninguna aseveración sobre lo real puede constituir una comprobación racional sin explicar una relación entre argumentos y actitudes [*Einstellungen*]“ (p. 258).

Apenas abordamos un problema con el objetivo de alcanzar un consenso racional y no forzado, nos estamos moviendo en esta abarcadora dimensión de la racionalidad, que incluye componente como lenguaje y acción, frases y actitudes (259).

En su rechazo al positivismo, sostiene que

[T]oda sociología que se fundamente y limite a investigaciones empírico-analíticas, solo podría captar la auto-conservación y auto-destrucción de sistemas sociales en la dimensión pragmática de procesos exitosos de adaptación, debiendo ignorar otras dimensiones. Al interior de una sociología como rigurosa ciencia del comportamiento, no es posible formular cuestiones relacionadas con la auto-comprensión de grupos sociales; no por ello carecen de sentido, pero se sustraen a toda discusión vinculante (pp. 262-263).

El pensamiento ulterior de Habermas encuentra sus fundamentos en este texto, cuyas ideas van madurando, buscando una sistematización no siempre lograda, y abriendo flancos de disputa en el terreno de la filosofía y de la sociología.

Tal como se había alejado de las explicaciones históricas de la evolución humana, se vuelve Habermas contra las sociologías tradicionales por su excesiva dependencia de una racionalidad teleológica, para

²*Skandalon* (gr. Palo que activa una trampa. El escándalo es el acto u omisión que provoca una conducta pecaminosa o errada.

³ Joas, H., Knöbel, W. *Sozialtheorie*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 2004, pp. 334-335).

⁴Habermas, J. Gegen einen positivistisch halbierten Rationalismus. En Adorno, Th. W. et al. *Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie*. 11a. ed. Darmstadt/Neuwied, Luchterhand, 1984:235-266

lo cual toma y amplía la distinción weberiana entre *Zweckrationalität*–racionalidad de fines- y *Wertrationalität* –racionalidad de valores-. El racionalismo utilitarista, basado en la ponderación entre medios y fines, al buscar los medios apropiados para alcanzar los fines propuestos, es demasiado estrecho y remata en un decisionismo incapaz de justificar racionalmente sus fines y por ende deliberar sobre ellos, limitándose a seleccionar los medios más adecuados. Sin demonizar el racionalismo al modo post—moderno, Habermas enfila hacia un racionalismo comunicativo capaz de orientarse hacia consensos razonables.

La deliberación comunicativa necesita legitimarse para presentar argumentos aceptables en la intención de hallar consensos, legitimación que opera en tres niveles: veracidad, corrección normativa, honestidad o autenticidad. La veracidad consiste en atenerse a lo que se tiene por verdadero, o no contradictorio, desde el saber científico y técnico, lo que sería utilitario si Habermas no planteara dos niveles adicionales de legitimación. Toda expresión o acción ha de tener una corrección normativa, es decir, pertinencia social que no se ciñe a reglas fijas e inmutables sino que se desenvuelve como una mediación, una negociación entre los interlocutores, para aceptar el modo, el tono, el estilo de interactuar. Aquí reconoce su deuda con Kant, al “reconstruir” competencias trascendentales, pre-cognitivas, para hablar, comprender, juzgar y actuar. El tercer elemento legitimador de la comunicación es el de honestidad o autenticidad, que supone sinceridad del hablante para expresar aquello de lo que está convencido, cada participante presentando y haciendo valer su subjetividad en forma sincera, expresada mediante argumentos racionales.

Los tres aspectos que legitiman la comunicación se desarrollan bajo el paraguas de un discurso argumentativo racional; su inspiración es el eventual acuerdo consensual de voluntades, por lo que Habermas acuña el concepto de ética del discurso, que marcará el proceso de inter-acción arraigada en la razón. Buscando una simetría de su pensamiento, el filósofo relaciona las formas de legitimación de la comunicación con tipos de acción:

- La acción teleológica, destinada a influir sobre objetos del mundo exterior mediante recurso a la veracidad.
- La acción reglada en el ámbito social se legitima al ceñirse a corrección normativa. Es la acción estratégica, dirigida hacia otros sujetos y orientada hacia la cooperación, las decisiones y el cálculo de la mejor manera de ser exitoso en la prosecución de los intereses propios de cada actor.
- La acción dramática, donde el individuo pone honestamente en escena su subjetividad.

Con estos ladrillos, Habermas presenta su teoría de acción comunicativa en una taxonomía que le será más útil para abordar la crítica de la modernidad. Volviendo al esquema weberiano, distingue una racionalidad pragmática compuesta de acciones instrumentales de naturaleza utilitarista, unidas a acciones estratégicas, también utilitaristas pero centradas en la interacción social, y una acción comunicativa que da por sentada la veracidad y normatividad, proponiéndose la comprensión auto-reflexiva de las condiciones para la comunicación antes de ingresar en la normatividad social vigente y la persecución de metas específicas.

En resumen, Habermas distingue situaciones no sociales de acción –*nicht-soziale Handlungssituationen*- de situaciones sociales de acción –*soziale Handlungssituationen*-, situaciones de acción teleológica –*erfolgsorientierte Handlungssituationen*- de situaciones de acción comunicativa –*verständigungsorientierte Handlungsorientierung*-⁵. Al definir situación como un recorte de las interacciones del mundo de la vida –*Lebenswelt*-, introduce Habermas otro marco esquemático que

⁵Habermas define “una *situación*” como el encuadre destacado por metas y planes de acción, articulando de las relaciones remitidas del mundo de la vida [*lebensweltliche Verweisungszusammenhänge*], ordenados concéntricamente y que se vuelven más anónimos y difusos a medida que crece la distancia espaciotemporal y social” (citado en Joas y Knöbel, p. 332).

requiere ajustes conceptuales no siempre logrados, del orden social constituido por dos sistemas, el político y el económico, entre los cuales queda situado, finalmente aprisionado, el mundo de la vida.

El desacoplamiento de sistemas y mundo de la vida se refleja en los mundos de la vida modernos como una reificación: el sistema social disuelve definitivamente el horizonte del mundo de la vida, se resta a la disposición comprensiva [*Vorverständnis*] de la comunicación cotidiana, quedando solo accesible al saber contraintuitivo que las ciencias sociales desarrolladas desde el siglo 18. (Ibid. p. 340).

El civilizatorio robustecimiento de los sistemas funcionalmente requeridos en sociedades cada vez más complejas, despliegan con eficiencia sus mecanismos de poder político y lucro capitalista, cerrándose a la racionalidad de la comunicación cotidiana. Habermas acuña la ilustrativa metáfora de la “colonización del mundo de la vida por los sistemas”, la razón instrumental asfixiando a la razón comunicativa; el Estado coloniza políticamente el diario vivir. En los años 80, con una economía boyante y un generoso Estado de bienestar, Habermas piensa que los dos brazos que atenazan a la razón comunicativa son el mercado y la excesiva regulación legal y burocrática que requiere un Estado llamado a dadivosos servicios sociales. El mundo de la vida queda anestesiado, pierde la capacidad de interacción al convertirse en una sociedad entregada a la juridicidad y a litigación por derechos y privilegios, un hecho que se ha hecho inesperadamente realidad en naciones latinoamericanas.

Más allá de su crítica a la modernidad, que ha permitido la reducción de la razón comunicativa en busca de la emancipación del ser humano, más allá, asimismo, de lamentar que la comunicación se ha no solo jibarizado sino también distorsionado, avanza Habermas hacia una visión si no optimista, al menos conciliatoria del desencuentro entre sistemas sociales y el mundo de la vida. El potencial racional de la razón comunicativa se expresa y conserva en el derecho que ancla en Constituciones fundamentadas en los derechos humanos universales, un camino al que Habermas le atribuye la capacidad de legitimarse por la vía democrática⁶.

Nuestras reflexiones previas llevan al resultado que la legitimidad de la legalidad no proviene de una forma autónoma del derecho fundada en una racionalidad libre de moral; más bien ha de ser entendida como la relación interna entre derecho y moral. (p. 550).

La legitimidad de la legalidad proviene de la vinculación de procedimientos legales con una argumentación moral que obedece a su propia racionalidad procedimental (p. 552).

II.

Anthony Giddens participa en la crítica al funcionalismo estructural pero, en contraposición a Habermas, presenta una teoría de “dualidad de estructura”:

Los elementos estructurales de sistemas sociales y el sujeto actuante no han de entenderse como externamente enfrentados, sino que la estructura se enquista crónicamente en la acción... La estructura siempre se realiza en la ejecución concreta de prácticas de acción que *estructuran* a los sistemas sociales, de allí que llamo mi enfoque “Teoría de la estructuración”⁷.

Los sistemas o estructuras son permeables a los actores sociales, éstos, a su vez, son formados y dependen de las normas sociales. La estructuración señala que normas y reglas no son fijas, son elementos que se constituyen en sistemas sociales, pero estas “*reglas y prácticas solo existen en mutua conjunción*”⁸. La acción fluye en el tiempo, es realizada por individuos reales, no mónadas funcionales

⁶Habermas, J. *Faktizität und Geltung*. Frankfurt a.M., Suhrkamp, 4a.ed., 1994.

⁷Kießling, B. Die “Theorie der Strukturierung”. Ein interview mit Anthony Giddens. *Zeitschrift für Soziologie*, 1988;17(4):286-295-

⁸Giddens, A. *Central problems in social theory*. Hampshire/London, MacMillan Education Ltd., 1986:65.

o entes comunicativos pura y abstractamente racionales. La comunicación, por ende, no es solo verbal, sino también corporal –gestos, mímica, miradas-, más inmersa en el mundo de la vida cotidiana de lo que Habermas reconoce. La teoría de acción de Giddens reconoce que las acciones son solo parcial y ocasionalmente intencionales, por lo general engastadas en rutina e insensibles a la reflexión crítica, de modo que la “acción no presupone intencionalidad lógica ni la implica necesariamente”. Ciertamente, las ciencias sociales pueden asistir a la gente en reflexionar sobre las condiciones estructurales bajo las cuales actúan pero ello no lleva, como lo quiere Habermas, al cambio social, pues “no todos los legos son igualmente receptivos al discurso científico. Hay, simplemente, barreras a la recepción.”

La crítica giddesiana se extiende a la refutar la confianza de Habermas en el discurso libre de dominación, precisamente porque ignora la dinámica del poder y su carácter dialéctico. El Estado concentra poder e impone normas sociales, pero también enfrenta en el mundo de la vida hay un poder que lleva a la fluidez de las estructuras, a una dialéctica entre dominación y control, que lleva a la negociación y, eventualmente, a cambios sociales.

III.

Para Pierre Bourdieu el actor individual adquiere presencia se encuentra en permanente interacción con otros actores, inmersos en un sistema social, entendido de un modo más flexible y menos determinado que en Parsons o Luhman. Bourdieu prefiere hablar de “campos” que, en similitud con Giddens, no son estructuras estables, sino que se establecen en una dinámica estructuradora, una relación dialéctica entre sistemas objetivos y las disposiciones estructuradoras del actor. El actor social se define por su ubicación en el entramado social, no por su biografía ni por su subjetividad, determinado por la socialización que genera el *habitus*, una forma de acción práctica conformada por comportamientos “instintivos” y “automáticos”, apenas jaspeados por momentos de consciencia que lubrican el desarrollo de automatismos. Bourdieu descarta el psicoanálisis del individuo e insiste en un socioanálisis de procesos sociales. El actor no es utilitarista sin más en tanto no se propone intencionalmente determinadas metas, y solo es racional en las escasas instancias en que reflexiona sobre sus acciones; pero su modo habitual de actuar tiene por objetivo la promoción de sus intereses o, en términos neo-utilitaristas no exclusivamente económicos, de sus preferencias. Bourdieu preferirá alejarse aún más de las connotaciones meramente materiales, recurriendo a la idea de ilusión.

La teoría de acción que propongo (con el concepto de hábito), significa, en último término, que la mayor parte de las acciones de los seres humanos tienen un principio muy diferente al intencional, puesto que son disposiciones adquiridas, que generan acciones que pueden y deben interpretarse como orientadas a una meta, sin por ello ser asignables como el principio de acción (citado en Joas y Kriebel, p.542).

Se trata de obtener una ganancia de capital que puede ser económico social o cultural⁹. Entretejiendo sus tres conceptos de hábito, campo y capital, describe acciones aparentemente consensuales, pero que en realidad son manifestaciones competitivas y de conflicto.

El recurso a la idea de ilusión –etimológicamente relacionada con *ludere* = jugar) indica que la dicotomía habermasiana entre acción instrumental y acción comunicativa es insuficiente para tipificar acciones productivas no materiales. En vez de introducir una tercera forma de acción, descarta Bourdieu la tipología y se inclina por distinguir formas de capital que, a su vez, son características de determinados medios o clases sociales. Contra la opinión de muchos, el sociólogo francés insiste en la segmentación de la sociedad en clases sociales donde se desarrollan los hábitos como un conjunto de esquemas de percepción, razonamiento y acción.

⁹ La tradicional idea de capital implica acúmulo y multiplicación, por lo que habría que entender que Bourdieu se refiere a capital no como inversión, sino como acopio.

La socialización del individuo para ‘habituarlo’ a interactuar socialmente es un proceso de indoctrinación institucional del cuerpo hasta conformar su identidad e ‘in-corporarlo’ en una clase social y su estilo de vida. El habitus, estructurado y estructurante [encarna] “-a través de la socialización, la ontogénesis- de estructuras...[Esta] *doble historicidad de las estructuras mentales* es lo que distingue a la praxeología que yo propongo de los esfuerzos por construir una pragmática universal a la manera de Apel y Habermas”, rechazando “la distinción burda y reduccionista entre acción instrumental y acción comunicativa”¹⁰. Conflicto versus consenso, razón comunicativa versus hábito, comunicación emancipadora versus reproducción clasista del poder, son algunas de las principales discrepancias entre dos filósofos europeos que se fueron acercando a la teoría social y a la sociología, Bourdieu notoriamente más que Habermas, adoptando perspectivas radicalmente diferentes. Ambos comparten una visión negativa sobre el estado del mundo moderno, que no es debida a hegemonía de la acción pragmática, sino que a lo inexpugnable de la supremacía del poder en la sociedad de clases, donde el capital cultural incluyendo la dominación del conocimiento en general, del sociológico en particular, permite reproducir y cimentar las desigualdades. No obstante su pesimismo, Bourdieu reconoce en la sociología reflexiva una orientación moral liberadora al

hacer necesarias las conductas, arrancarlas de la arbitrariedad mediante la reconstitución del universo de obligaciones que las determina, sin justificarlas¹¹.

El mismo texto reproduce una “Traducción modificada y destacado agregado” de un artículo publicado por Bourdieu en 1975:

Al descubrir los mecanismos sociales que aseguran el mantenimiento del orden establecido y cuya eficacia propiamente simbólica descansa en el no recibimiento de su lógica y efectos, *la ciencia social necesariamente toma partido en las luchas políticas*¹².

IV.

El sociólogo israelí, S. N. Eisenstadt construye su teoría, al igual que Bourdieu, en base a trabajos empíricos que realiza en su propio medio social, solo que en vez de hacer una sociología reflexiva en base a experiencias en Argel y en Francia, lo hace Eisenstadt en Israel, en el momento histórico muy singular en que se intensifica la inmigración de judíos con ocasión de la creación del Estado (1948). Sus estudios se centran en “estructura social, acción, cultura y cambio”, como intitula la “Introducción” de una recopilación antológica de sus ensayos principales¹³.

La interacción humana es la interacción de individuos persiguiendo sus propias metas. Tal interacción se enquista en marcos y escenarios caracterizados por dimensiones específicas. Esos escenarios, marcos referenciales y dimensiones son continuamente creados y recreados por acción humana. Al mismo tiempo, configuran esta acción

¹⁰ Bourdieu, P., Wacquant, L. El propósito de la sociología reflexiva (Seminario en Chicago). En Bourdieu, P., Wacquant, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2ª. Ed., 2005:91-265, p. 180-181.

¹¹ Wacquant, L. Hacia una praxeología social: la estructura y la lógica de la sociología de Bourdieu. En Bourdieu, P., Wacquant, L. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 2ª. Ed., 2005: 21-90, p.80.

¹² Op. cit., pp. 81-82.

¹³ Eisenstadt, S.N. *Power, Trust, and Meaning*. Chicago/London, The University of Chicago Press, 1995.

y pueden adquirir cierta objetividad, cierta realidad propia dada –algunas características del Mundo III de Karl Popper¹⁴.

Como testigo e investigador de la creación de un Estado y la integración así como los antagonismos entre diversas culturas, Eisenstadt concluye que la organización social se mueve a lo largo de dos ejes, uno cosmológico u ontológico, referido a la visión de mundo y la relación entre lo humano y lo mundano, y “la relación entre cultura y naturaleza, y entre el sujeto reflexivo y el mundo objetivo” (p. 339). Su perspectiva tiene afinidad con la teoría de estructuración (Giddens) y la relación dialéctica entre campos y las disposiciones estructuradoras de actores (Bourdieu), mas presenta la particularidad que Eisenstadt fundamenta toda interacción humana en dos dimensiones básicas, la organizacional y la simbólica:

La dimensión organizacional –cuyo núcleo es la división social del trabajo- ancla en la prevalencia de una situación de recursos escasos en cualquier marco de interacción social y en la necesidad de coordinar actividades humanas en torno a la producción y distribución de tales recursos. La dimensión simbólica de acción humana ancla en la construcción de la significación de diversos padrones de interacción y su perpetua interpretación (p. 330).

Las características nucleares de la división del trabajo en sociedades humanas arraiga en la combinación de insuficiencia de la unidad social básica, la familia, con las características fundamentales del programa biológico humano...[de] extensa “apertura”...los seres humanos están programados para la cultura en general, y no para una cultura *específica* (pp. 330, 331).

No existen para Eisenstadt estructuras sociales dadas ni padrones de acción, todo lo contrario, la actividad humana es indeterminada, frágil, cambiante y conflictiva, es polisémica y consciente que “su medio ambiente, y tal vez el orden social en el cual viven no son dados; una consciencia que origina extensas ambivalencias hacia ese orden y lleva la problematización y generalización de las circunstancias dadas de la existencia humana” (pp. 333-334). Se convive en un clima de negociaciones y eventuales conflictos, no hay forma ni intención de llegar a consensos, solo importa alcanzar acuerdos que permitan la prosecución de los diversos intereses que pugnan por realizarse. Es cierto que Eisenstadt reconoce rasgos de solidaridad, confianza, amistad y vínculos, mas también presenta las pugnas de poder, la hegemonía de élites, y la consecuente generación de conflictos intra y extrasociales. Las discordias externas a una sociedad darán impulso a los conceptos de dependencia centro-periferia que elaborará la sociología de América Latina o, más bien, a un discurso político-ideológico con precario sustento sociológico¹⁵. El desarrollo de su teoría social no se opone a la de Habermas, simplemente no puede dar entrada a universalismo alguno, ni considerar la razón comunicativa como inherente a todos los seres humanos¹⁶.

V.

En muchos de sus escritos, Bauman cita aprobatoriamente a Habermas, lo cual no le impide manifestar su desacuerdo con algunas de las más decididas convicciones de éste:

La voz de la conciencia –la voz de la responsabilidad- es audible, por así decirlo, sólo en la discordia de sonidos no coordinados. El consenso y la unanimidad auguran la tranquilidad del cementerio (la « comunicación perfecta» de Habermas, que mide su propia perfección por el consenso y la exclusión de la distensión, es otro sueño de muerte

¹⁴ Eisenstadt, S.N. Action, resourcs, structure, and meaning. En Eisenstad, S.N. *Power, Trust and Meaning*. Chicago/London, University of Chicago Press, 2005: 328-389, p.330.

¹⁵ Barrios, A., Brunner, J.J. *La sociología en Chile*. Santiago, FLACSO, 1988.

¹⁶ En los dos textos de Eisenstadt aquí revisados, no aparece mención alguna de Habermas en los respectivos índices.

que cura radicalmente las enfermedades de la vida de la libertad); en el cementerio del consenso universal es donde la responsabilidad, la libertad y el individuo exhalan su último suspiro¹⁷ (pp. 246).

Muchos influyentes pensadores (notoriamente Jürgen Habermas entre ellos), advierten sobre el prospecto de la 'esfera privada' siendo invadida, conquistada y colonizada por 'el público'. Volviendo atrás para refrescar la memoria de una era que inspiró las distopías al estilo de Orwell o Huxley, es comprensible que expresen esos temores. No obstante, las premoniciones provienen de leer con lentes equivocados los acontecimientos percibidos. De hecho, pareciera estar ocurriendo una tendencia opuesta a sus premoniciones –la colonización de la esfera pública por temas previamente clasificados como privados e inadecuados para ser aireados en público¹⁸.

Esta observación había sido hecha por A. Touraine (1985)¹⁹, conocedor de la realidad de la realidad latinoamericana

El espacio público -*Öffentlichkeit*- rigurosamente limitado en una sociedad burguesa, fue ampliado hasta abarcar los problemas del trabajo de una sociedad industrial y ahora se difunde por todos los campos de la experiencia [...] Los principales problemas políticos hoy en día tratan directamente con la vida privada: la fecundación y el nacimiento, la reproducción y la sexualidad, la enfermedad y la muerte y, de una manera diferente, el consumo de los medios de masas de los hogares [...] La distancia entre la sociedad civil y el Estado está aumentando, en tanto que la separación entre la vida privada y la pública está desapareciendo.

VI

La razón comunicativa, universalizada merced a su incondicionada democracia e intención de alcanzar consensos, ha sido tildada de ser una

abstracción que desatiende la historia y los contextos de su objeto, ignorando condiciones socioeconómicas que han dado existencia a lenguas nacionales y su modo de ser actual, la heterogeneidad de los actuales juegos del habla, y las considerables diferencias de padrones sociales de lenguaje en uso²⁰ (p. 93).

El mayor impulso...*contra* los intentos de Habermas por un universalismo, es la necesidad de estar alerta a los procesos históricos que construyen las cotas y los límites de lo que se define como 'normativo'. (p. 15).

Una presentación limpiamente esquematizada y moderadamente crítica proviene del sociólogo alemán Hans Joas, en coautoría con Wolfgang Knöbel, en un texto aquí utilizado para sintetizar aquellos aspectos del pensamiento habermasiano que explican su marcada influencia, ante todo en la sociología y en la reflexión ética, y las reacciones críticas que desencadena.

Continuador del pragmatismo de J. Dewey, Joas toma distancia de las tres premisas que identifica en todas las teorías de acción: a) la acción siempre es teleológica; b) el agente mantiene el control de su cuerpo, y c) es autónomo frente a los demás y al entorno. Desde allí, Joas propone que la distinción habermasiana entre acción teleológica y acción orientada por normas, sea enriquecida, considerando cómo

[D]e Dewey se puede aprender que las metas de acción no solo son anticipaciones de futuros estados, sino que se organizan en su actualidad inmediata, constituyéndose en una relación recíproca entre medios y fines de la acción²¹ (p. 710).

¹⁷Bauman, Z. *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid, Ediciones Akal, S.A., 2001, p. 246.

¹⁸Bauman, Z. *Liquid modernity*. Cambridge, UK, Polity Press, 2000, p. 69-70.

¹⁹Cohen, J.L., Arato, A. *Sociedad civil y teoría política*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 2002, p. 578.

²⁰Crossley, N. p. 93

²¹Joas, H., Knöbel, W. op cit.

Rechazando la categorización entre razón instrumental y razón comunicativa, Joas destaca que las teorías de acción rinden pleitesía a la distinción cartesiana entre subjetividad espiritual y mundo objetivo corpóreo, siendo que la reflexión sobre nuestro actuar se encuentra “en nuestro cuerpo: sus competencias, costumbres y modo de relación con el entorno constituyen el trasfondo de nuestras metas, de nuestra intencionalidad...y la relación individuo con su cuerpo es profundamente marcada por las estructuras sociales en que fue criado²²”. Todo acto tiene elementos de creación espontánea y, desde allí, Joas desarrolla la “creatividad de la acción”, tanto en actos cotidianos como, en forma predominante, en el arte.

VI.

En un texto cuyo subtítulo es “Relaciones interpersonales y la estructura de confianza en la sociedad”, quedan identificadas las llamadas relaciones “patrón-cliente”, tres de cuyas características son más pertinentes en el presente trabajo: 1) Son relaciones marcadas por obligaciones interpersonales; 2) Se desarrollan en un marco informal, aunque fuertemente vinculante, al margen de leyes y contratos; 3) Se basan en un “fuerte elemento de inequidad y diferencias de poder entre patrones y clientes”²³. Entre las regiones analizadas, hay 6 naciones latinoamericanas que tienen varios rasgos comunes: a) El marcado énfasis en diferenciales de poder con escasos cambios de estructura social; b) Una vasta red de relaciones “clientelares”, desde diádicas hasta complejos piramidales; c) Nepotismo y elitismo; d) Fuerte vínculo entre clientelismo y dependencia en el ámbito cultural, con apoyo eclesiástico a los “padrones temporales de mediación clientelar” (pp. 99-102).

Fundamentado en estudios empíricos y análisis histórico, este texto confirma cómo toda teoría sociológica, sea sistémica, funcional o constructivista, debe arraigar en la historia, el devenir del tiempo, las situaciones sociales y la espontaneidad creativa de los individuos. Cualquier forma de fundamentalismo o universalismo será en exceso reductivo, y, asunto esencial para América Latina, no podrá explicar la génesis y la evolución de procesos de cambio social.

VII.

La sociología que pretenda algo más que el rigor positivista lleva, implícita o formulada, una perspectiva ética, no pudiendo ser de otro modo si estudia poder, conflicto, desigualdad y otros procesos imbuidos de una visión de mundo que pretenda ser verdadera y correcta. En algunos pensadores la intención moral es explícita, sobre todo si provienen de la filosofía y se interesan por lo social, como Habermas, o se convierten en sociólogos –Bourdieu-. Es, por ende, tarea de la sociología estudiar acaso la ética del discurso propuesta por Habermas, tiene cabida en culturas como la latinoamericana, cuyo sello cultural propio y cuya realidad social no tienen acogida para universalismos comunicativos que no pueden abordar asuntos locales ni proveen de herramientas para enfrentar los desafíos y los efectos negativos de procesos globalizadores.

La bioética, que se hace cargo de los dilemas y problemas suscitados por la capacidad humana de intervenir en procesos de la vida, se ve mejor representada por teorías sociológicas que enfatizan la corporeidad por sobre la dicotomía mente/cuerpo, y se aleja del academicismo dedicado a los malabares de grandes conceptos como justicia, derechos humanos, dignidad, que distraen del esclarecimiento necesario para legitimar, moral y democráticamente, nuestras instituciones, leyes, normas y políticas públicas. Uno de los más grandes méritos de Habermas es su trayectoria en pos de una legalidad legitimada y en favor de mantener el curso de la modernidad como un esfuerzo del

²² Ibid., p. 712.

²³ Eisenstadt, S.N., Roniger, L. *Patrons, clients and friends*. Cambridge/London, Cambridge University Press, 1984.

mundo de la vida por “limitar la dinámica propia de los sistemas económicos de acción”²⁴. No obstante, el camino que traza –la pragmática universal-, necesita ser revisado y rediseñado en nuestras latitudes, donde el proyecto de modernidad se desarrolla en una dinámica propia, con puntos de referencia “externos” y ambivalentes^{25, 26}.

²⁴ Habermas, J. *Die Moderne –ein unvollendetes Projekt* (1980) 2ª. Ed. Leipzig, Reclam Verlag, 1992: p. 51.

²⁵ Eisenstadt, S.N. Multiple modernities. *Daedalus*, 2000; 129, 1-29.

²⁶ Ortiz, R. From incomplete modernity to world modernity. *Daedalus*, 2000; 129: 249-260.