

Capítulo Cuarto

Habermas y la *Teoría de la Acción Comunicativa*.

El “giro comunicativo” en la reconstrucción de la teoría social.

Una de las mayores dificultades a la hora de abordar la *Teoría de la Acción Comunicativa* de Jürgen Habermas no es otra que la complejidad procedente de su intento por sintetizar en una gran metateoría, una vasta y, aparentemente, contradictoria pléora de autores y tradiciones de procedencia dispar¹. Su pretensión conciliadora de enfoques discursivamente divergentes en la reconstrucción comunicativa de la teoría social, le lleva a una continua autocorrección de sus propios criterios de clasificación a lo largo del proyecto, que hace todavía más ardua la comprensión de su argumentación. Por ello, la “reconstrucción” que aquí vamos a realizar de manera esquemática, no deja de ser una interpretación, dentro de las posibles, del camino emprendido por Habermas para reconceptualizar las teorías de la acción social en torno al proceso comunicativo que le es constitutivo, siguiendo, según nuestro propio criterio de sistematización, los siguientes pasos definitorios:

1. Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales .
2. Reconceptualización de la acción social en términos comunicativo-rationales:
 - 2.1. Definición de la racionalidad para propósitos comunicativos.
 - 2.2. Proceso evolutivo de la racionalización sociocultural de las imágenes del mundo.
 - 2.3 La acción social y sus pretensiones de validez.
 - 2.4. Fundamentos y problemas de la acción comunicativa para con una formulación metateórica en la Sociología.
3. El paradigma comunicativo en la reconstrucción de la teoría social:

¹ Giddens, A., “Reason without revolution? Habermas theorie of Communicative Action”, en *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge, 1987; p. 226.

- 3.1. Fundamentos comunicativos en la gestación de la realidad social: el problema de la institucionalización del vínculo ilocucionario.
- 3.2. La sociedad en dos niveles: Mundo de la vida y Sistemas sociales. El problema de la reconstrucción evolutiva de la sociedad desde el paradigma comunicativo.
- 3.3. Fecundidad del paradigma comunicativo en el diagnóstico de las sociedades modernas. El problema de la racionalidad práctica y la colonización del Mundo de la Vida.

1. Redefinición filosófica de los postulados epistémico-metodológicos de las ciencias sociales.

Tal como se desprende de uno de los principales trabajos preparatorios de la teoría de la acción comunicativa de Habermas², el paso original de una teoría científica del conocimiento en torno al sujeto trascendental a una teoría comunicativa, que tiene por cimientos del conocimiento una comunidad indefinida de comunicación (Peirce), hay que buscarlo *inicialmente* en la fenomenología de Husserl. En sus *Meditaciones Cartesianas*³, Husserl distingue dos líneas de desarrollo de los presupuestos fenomenológicos del *ego cogito* cartesiano⁴, como son el reino de la experiencia trascendental del yo que se entrega a la evidencia natural (ciencias positivas), y la crítica de la experiencia trascendental de conocimiento, a través de la cual se podrían establecer las bases de una ciencia “subjetiva” del conocimiento trascendental⁵. El problema fundamental de una filosofía fenomenológica del conocimiento es la destrucción de un “concepto objetivo del mundo”, pues la realidad sólo está dada “para mí” en cuanto sujeto con conciencia⁶. La restitución

² Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, en *Teoría de la acción comunicativa. Complementos y estudios previos*, Cátedra, Madrid, 1989 (1ª edición alemana 1984).

³ Husserl, E. (1929-34), *Meditaciones Cartesianas*, FCE, Madrid, 1985.

⁴ El *ego cogito* —sujeto trascendental— se presenta como la base apodícticamente cierta de todo conocimiento, y consecuentemente, la piedra angular de toda filosofía radical que parte de sí misma en la construcción de dicho conocimiento. De esta manera, frente a una realidad natural ontológicamente existente *per se*, la realidad se configura para *ego* como un *cogitatum* de su proceso de conciencia (*cogito*), es decir, en una mera pretensión de realidad, una pura apariencia fenomenológica. El mundo objetivo deviene, de esta forma, en universo de fenómenos que solamente existen en cuanto me son dados en la experiencia, en cuanto existen “para mí”, perdiendo con ello su entidad objetivo-ontológica. *Ibid.*, pp. 59-65.

⁵ *Ibid.*, pp. 75-77.

⁶ *Ibid.*, p. 62.

de una experiencia “constatativa” del mundo, tras perder su ontología natural, sólo puede armarse en la experiencia de un “otro yo con conciencia”, es decir, en la “intersubjetividad” abstraída de una intercambiabilidad de posiciones perceptivas con otros *alter-egos*⁷, con la evidencia de que *alter-ego*, en virtud de su propia conciencia, tiene una existencia independiente a la mía y es capaz de “constatar” el mundo por su propio *cogito*⁸.

Habermas encuentra una seria limitación en este razonamiento husserliano, como no es otra que la percepción del otro siempre será dada como un “para mí”, de cuyo solipsismo no debe concluirse una identidad perceptiva; en definitiva: no existe una reciprocidad completa de perspectivas porque no existe un proceso comunicativo en el que *ego* y *alter* definan conjuntamente la situación, sino que uno y otro constatarán su realidad independiente y autónomamente⁹. Frente al intercambio de posiciones espaciales en Husserl, Habermas puntualizará que las perspectivas perceptivas «...sólo pueden intercambiarse bajo el supuesto de que se haya establecido ya una reciprocidad completa entre todos los sujetos participantes y se haya objetivado en perspectivas de un mundo social común. En lugar de espacio *físico* tenemos aquí espacio *social*»¹⁰.

⁷ Dado por supuesto que todos los sujetos, como co-esencia de un mismo sujeto trascendental, tienen una misma forma de percibir el mundo, es decir, una identidad *noemática* —aunque desde diferentes ubicaciones intencionales *noéticas*.

⁸ *Ibid.*, pp. 169-171. También, Husserl, E., (1934-37), *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, Crítica, Barcelona, 1990; pp. 192-196.

⁹ En Mead, con la doble destrucción de la objetividad, pues la realidad compartida se destruiría ontológicamente en la misma praxis social en la que se reconstruye continuamente —base argumentativa del postestructuralismo y de la etnometodología—, el problema de la realidad constatativa encuentra su solución en la referencia a un tercero (*neuter*) que hace visible la regla social al enjuiciar la corrección del comportamiento de *ego* y *alter* (Mead, G.H. (1927), *Espíritu, Persona y Sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982; pp. 181-193). Habermas, en su búsqueda de unos principios “universales” de validez, difiere la objetividad a los argumentos susceptibles de ser aceptados por una “comunidad indefinida de comunicación” (Peirce), es decir, a su comprensión en términos de “racionalidad”. El reconocimiento “fáctico”, en consecuencia, sería dependiente de su “validez” discursiva. Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 96-99.

¹⁰ *Ibid.*, p. 56. Sin embargo, Habermas no explora la otra implicación presente a este respecto en la fenomenología, como es que el modo noético del ser de *ego* se construye por mediación de los objetos percibidos como “horizontes intencionales de vivencia” (Husserl, 1929-34: 93-95). Cuando *ego* percibe a *alter* como objeto intencional de su conciencia —intencionalidad noética—, *ego* se constituye a sí mismo también como *alter-ego* (Husserl, 1929-34:153-160); es decir, que, forzando la interpretación en sentido meadiano, *ego* asume la posición de *alter* —que en su vertiente social vendría conceptualizada en el sentido de rol social—, a través de la cual puede definir su propia posición perceptiva-social. Como veremos, el ignorar este segundo planteamiento de la fenomenología husserliana de la reciprocidad de perspectivas en favor de la recuperación de un hecho constatativo-objetivo del entendimiento intersubjetivo —tal como representa el lenguaje para los procesos comunicativos—, le supondrá a Habermas graves problemas en su posterior tentativa de reducir los procesos de integración social, como entrelazamiento de acciones sociales, al vínculo ilocucionario del lenguaje desprovisto de toda “intencionalidad” noética, esto es, de su correlato en la construcción de una personalidad psíquica que asuma las reglas de juego del entendimiento social con

Habermas va a utilizar como vínculo teórico para realizar este giro de la fenomenología a la intersubjetividad, los presupuestos de la constitución de la sociedad de Simmel y de los juegos del lenguaje de Wittgenstein. Simmel va a tomar el relevo de la pregunta trascendental kantiana de cómo es posible el conocimiento de la naturaleza trasasándola a la constitución de la sociedad¹¹. Si la realidad natural es un producto de la percepción exterior de un sujeto cognoscente trascendental, la unidad social se construye a partir de los elementos conscientes que la constituyen —los actores sociales—, y consecuentemente, no necesita de sujeto trascendental alguno que la mire desde fuera: la realidad social se mira a sí misma “desde dentro”. En conclusión, la sociedad se instituye a través de las operaciones sintéticas de muchos sujetos cognoscentes al reconocerse mutuamente entre sí como sujetos con conciencia, y por ello, al igual que las “ciencias del espíritu” del Dilthey, necesitará de un tratamiento metodológico propio como objeto de investigación. Precisamente, Wittgenstein nos va a ofrecer este acercamiento metodológico a la intersubjetividad a partir de una filosofía del lenguaje, cuya ventaja teórica frente a la fenomenología no va a ser otra que depurar del modelo de la *praxis* lingüística las vivencias “intencionales” de los sujetos que integran la realidad social¹².

En la comparación de las reglas gramaticales con las reglas de juego, se evidencian en las interacciones lingüísticas ciertos patrones que se repiten habitualmente, y que pueden ser aprehendidos bajo diferentes aspectos. En primer lugar, el aprendizaje de las reglas “generativas” de significatividad requiere de una competencia lingüística que únicamente puede ser adquirida en la práctica; es decir, que la capacidad cognitiva para entender una regla exige previamente un aprendizaje operativo de comportamiento —*know-how*— conforme a la regla¹³. En segundo lugar, según el modelo del juego, toda

una intencionalidad subjetiva propia —racionalidad estratégica *versus* comunicativa. Para una relectura fenomenológica de la “intencionalidad” de los actos de habla, ver: Martínez, V., “J.R. Searle: de los actos de habla a la intencionalidad. Una valoración fenomenológicolingüística”, *Revista de Filosofía*, nº5, 1992, pp. 67-97. Para los problemas que la fenomenología le presenta a la acción comunicativa, ver: Jiménez Redondo, M., “Problemas de construcción en teoría de la acción comunicativa”, *Daimon*, nº 1, 1989, pp. 133-158; y también, “Introducción”, en J. Habermas y E. Husserl, *Conocimiento e Interés y la Filosofía en la Crisis de la Humanidad Europea*, Universitat de valència, valencia, 1996.

¹¹ Ver, Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 33-38.

¹² *Ibid.*, pp. 64-76. Ver también: Hekman, S., “Some Notes on the Universal and Conventional in Social Theory: Wittgenstein and Habermas”, *The Social Science Journal*, v. 20, 1983, pp. 1-15.

¹³ Piaget utilizará también un juego, como es el de las canicas, para investigar la formación del juicio moral en el niño, que le va a permitir en su último estadio la codificación cooperativa de reglas, consensuadas con otros niños antes de empezar el juego. Piaget, J. (1932), *El Criterio Moral en el Niño*, Fontanella, Barcelona, 1971.

regla va a necesitar de un consenso previo entre sus participantes sobre la vigencia y validez de la misma, donde su obligatoriedad estará condicionada al reconocimiento intersubjetivo por parte del grupo de comunicantes¹⁴. Y por último, las reglas lingüísticas del entendimiento son reglas “constitutivas”, que producen una nueva forma de comportamiento social, y, en consecuencia, un nuevo tipo de realidad social.

La crítica de Habermas a Wittgenstein empieza por dudar del carácter de juego del lenguaje, puesto que si el juego nos retrotrae a situaciones marginales y lúdicas de la vida social, el lenguaje, al estar referido a algo en el mundo, siempre hay que tomárselo “en serio”¹⁵. Pero donde Habermas va a encontrar más deficiencias en la teoría de los juegos del lenguaje es en su pretendido carácter intersubjetivo. El análisis de Wittgenstein se va a detener en el reconocimiento de reglas, sin entrar en la relación recíproca que a través de las mismas pone en conexión a los hablantes. La introducción de este requerimiento en la teoría de la intersubjetividad es necesaria para transformar las vivencias intencionales de los sujetos actuantes —el horizonte intencional de la fenomenología— en expectativas mutuas de comportamiento —fundamental para una teoría de la acción. Es precisamente esta concordancia de expectativas la que posibilita que los sujetos se “encuentren” en una acción social, de modo que puedan compartir el significado simbólico de dicha expectativa de acción por su identificación con una regla social. La necesidad de incluirse mutuamente en sus respectivas expectativas de acción es lo que determina a los sujetos a “encontrarse” en un contexto común de reglas y significados. En definitiva, y en concordancia con la teoría de la apropiación de rol de Mead, los sujetos «...sólo se han formado y convertido en sujetos capaces de lenguaje y acción a través de actos de reconocimiento recíproco...»¹⁶. Habermas achaca a Wittgenstein el haber pasado por alto la doble estructura de los actos de habla —el nivel locucionario de la inteligibilidad y el nivel ilocucionario de las pretensiones de validez— por un análisis holista del lenguaje

¹⁴ Aquí encontramos el ingrediente esencial de la vinculación entre la intersubjetividad de la realidad social y la validez de las estructuras lingüísticas. La crítica de Habermas a Wittgenstein va a incidir sobre este punto, con la inestimable ayuda de Mead. Ver: Tully, J., “Wittgenstein and Political Philosophy: Understanding Practices of Critical Reflection”, *Political Theory*, v. 17, 1989, pp. 172-204; Castillo, R., “Herramientas y expresiones: el naturalismo de Wittgenstein”, *Volubilis*, nº 6, 1997, pp. 70-117; Cooke, M., *Language and Reason. A study of Habermas's Pragmatics*, MIT, Cambridge (Mass.), 1994; Taylor, Ch., “Language and Society”, en Honneth A., y Joas, H., *Communicative Action. Essays on J. Habermas's the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 23-35.

¹⁵ No obstante, como diría J. Huizinga, «Lo serio trata de excluir el juego, mientras que el juego puede muy bien incluir en sí lo serio»; Huizinga, J. (1938), “El concepto de juego y sus expresiones en el lenguaje”, en *Homo Ludens*, Alianza, Madrid, 1990; p. 62.

como juego, que le hace perder de vista las condiciones pragmáticas por las que las interacciones lingüísticas pueden convertirse en el objeto de la experiencia práctica-social. Por consiguiente, la única forma de aprovechar la teoría de los “juegos del lenguaje” para la construcción de una teoría de la realidad social intersubjetiva, pasaría por resituarla en el marco de una “pragmática universal”, donde la reciprocidad de expectativas de la teoría de la acción —reformulación sociológica de la vivencia intencional fenomenológica— pueda llegar a estudiarse desde el vínculo ilocucionario de las pretensiones de validez en los actos de habla.

Con el recurso a una *pragmática universal*, las estructuras generales del mundo de la vida que trataba de clarificar la fenomenología¹⁷, se transforman en estructuras generales de una forma “comunicativa” de vida¹⁸. De este modo, la racionalidad adscrita a una teoría de la acción, puede estudiarse desde la perspectiva de una *competencia comunicativa* de las estructuras generativas del entendimiento lingüístico, devolviéndole a la misma, frente a determinaciones socio-históricas contingentes, su carácter universal anticipado en la filosofía trascendental kantiana. No obstante, los actos de habla contendrán ambas determinaciones: una condición de inteligibilidad asociada a una gramática generativa “universal” (Chomsky), y unas pretensiones de validez de los

¹⁶ Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *op. cit.*, p. 72.

¹⁷ Desde la teoría del conocimiento, la fenomenología ya habría sido explotada como marco para la reconstrucción sociológica de la realidad social por A. Schütz, y sus discípulos Berger y Luckmann. El problema que Habermas entrevé en estos intentos, aun reconociendo la valía de sus formulaciones teóricas, es la relación paradójica entre una “actitud natural” hacia el mundo y el carácter “intersubjetivo” de la realidad social. La fenomenología, que toma por punto de partida de sus reconstrucciones la conciencia de un sujeto cognoscente, aun admitiendo que la realidad social es una realidad construida desde la conciencia de sus actores, no puede sino “reificar” la sociedad —en el momento de conocimiento dado a la conciencia— como una realidad exterior al individuo que se le enfrenta. En consecuencia, la realidad social, al igual que en el análisis de Durkheim, es una realidad *sui generis* que se impone —en la socialización— sobre el individuo. La intersubjetividad, por el contrario, postula una realidad negociada entre sus actores, que exige de éstos una responsabilidad reflexiva hacia las normas sociales —en clave kantiana de una razón práctica que se autodetermina en su autonomía por la asunción de reglas “racionales”—, en cuyo momento crítico se va a destruir el carácter “ontológico” de la realidad social, que había sido presencializado en la fenomenología como una “actitud natural” hacia el mundo. Desde el punto de vista de la intersubjetividad, la realidad —en cuanto percepción “significativa” del mundo físico, social y subjetivo— es un producto o rendimiento comunicativo, que únicamente puede “objetivarse” al conocimiento en la “actitud realizativa” de una pretensión de validez discursiva. Ver, por ejemplo, la distinción realizada por Strawson entre “hechos” y “objetos”. Strawson, P. F., *Ensayos lógico-lingüísticos*, Tecnos, Madrid, 1983; Habermas, J., “Teorías de la verdad”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y...*, *op. cit.*, pp. 117 ss. Ver también: Belardinelli, S., “La teoría consensual de la verdad de J. Habermas”, *Anuario Filosófico*, v 24, nº1, 1994, 115-123; Pereyra, C., “Teoría de la verdad-consenso”, *Zona Abierta*, nº 48-49, 1988, pp. 161-176; Swindal, J., *Reflection Revisited. Jürgen Habermas’s Discursive Theory of Truth*, Fordham Univ. Press, Nueva York, 1999.

¹⁸ Habermas, J., 1970-71, pp. 77 ss.

enunciados afiliados a las condiciones “contingentes” de reconocimiento recíproco de la intersubjetividad, a través de cuyas estructuras de significatividad los enunciados e interpretaciones de la acción pueden encontrar un “sentido común”¹⁹. En palabras de Habermas:

La inteligibilidad es la única pretensión universal (a satisfacer de forma inmanente al lenguaje) que los participantes en la comunicación pueden exigir de una oración. En cambio, la validez del enunciado que se hace depende de si éste refleja o no una experiencia o un hecho; la validez de la intención expresada depende de si coincide con la intención que tiene en mientes el hablante, y la validez del acto de habla ejecutado depende de si ese acto se ajusta a un transfondo normativo reconocido. Mientras que una *oración* gramaticalmente correcta satisface la pretensión de inteligibilidad, una *emisión o manifestación* lograda ha de satisfacer tres pretensiones de validez: tiene que ser considerada verdadera por los participantes, en la medida en que refleja algo perteneciente al mundo; tiene que ser considerada veraz, en la medida en que expresa las intenciones del hablante, y tiene que ser considerada normativamente correcta, en la medida en que afecta a expectativas socialmente reconocidas.²⁰

Estas tres dimensiones de la pragmática formal vienen a exigir, para su transformación en pretensiones de validez discursivas, de la fundamentación previa de una teoría de la verdad, de una teoría de la intencionalidad (racionalidad), y de una teoría de la integración-coordinación de las expectativas sociales. Estas dimensiones nos van a demandar, en la definición de un programa metodológico para las ciencias sociales, tres determinaciones estratégicas para el acercamiento intersubjetivo a la realidad social en el ámbito epistemológico.

La primera de estas decisiones metateóricas para la inflexión comunicativa de una *teoría de la verdad* en las ciencias sociales, es la elección entre “observación” y “sentido” en la constitución de nuestro objeto de estudio. La observación va a hacer referencia al comportamiento (*behavior*) y regularidades comportamentales que pueden ser observadas, mientras el sentido se va a referir a las acciones (*action*) que deben comprenderse en términos de significatividad. Las ciencias sociales tendrán que situarse en su desarrollo, de este modo, dentro de un programa “objetivista”, encaminado al estudio de las regularidades comportamentales como datos empíricos susceptibles de

¹⁹ Sobre la tensión entre “universalidad estructural” e “intersubjetividad significativa”, ver: Villegas, L., “Algunos problemas de las ciencias reconstructivas”, *Agora*, nº 14, 1995, pp. 31-39.

tratamiento estadístico, o dentro de un programa —en referencia a Husserl y Dilthey— “subjetivista”²¹. Tal como lo expresa Habermas:

Voy a llamar subjetivista a un programa teórico que conciba la sociedad como un plexo estructurado en términos de sentido; y, por cierto, como un plexo de manifestaciones y estructuras simbólicas que es constantemente generado conforme a reglas abstractas subyacentes. La teoría se plantea como tarea de reconstrucción de un proceso generativo del que brota una realidad social estructurada en términos de sentido; en cambio, llamo objetivista a un programa teórico que entienda el proceso vital que es la sociedad, no desde dentro como un proceso de construcción, es decir, de generación de estructuras dotadas de sentido, sino desde fuera como un proceso natural que puede observarse en sus regularidades empíricas y explicarse con la ayuda de hipótesis nomológicas.²²

Si nuestra primera elección metodológica se orienta hacia las estructuras de sentido de la acción social, se nos presenta inmediatamente una segunda decisión metateórica, como se deriva de dos concepciones opuestas de la *teoría de la acción intencional* (racionalidad) según se refiera, por un lado, a una acción instrumental con arreglo a fines —vuelta al concepto ontológico-objetivo del mundo de la “actitud natural” fenomenológica—, ó, por el otro lado, a una acción comunicativa —mundo construido y negociado en el proceso de interacción simbólicamente mediado²³. Uno y otro tipo de versiones cognitivas serán también referidos a dos tipos distintos de racionalidad: una racionalidad cognitivo-instrumental, asociada a una posición “realista”, que asume el supuesto ontológico del mundo; y una racionalidad comunicativa, que desde una posición intersubjetiva conforma el mundo desde su reconocimiento por parte de una comunidad de sujetos inscritos en una misma práctica comunitativa, y según unas pretensiones de

²⁰ Habermas, J. (1976), “¿Qué significa pragmática universal?”, en *Teoría de la acción comunicativa: complementos y...*, *op. cit.*, pp. 327-328.

²¹ Sobre la relación entre “subjetividad” y razón comunicativa, ver: Arce, J.L., “Subjetividad y racionalidad comunicativa en J. Habermas”, *Anales del Seminario de Metafísica*, nº 28, 1994, pp. 59-84.

²² Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 25-26. La diferencia entre “explicación” y “comprensión” se puede retrotraer hasta Weber (Weber, M. (1922), *Economía y Sociedad*, FCE, Madrid, 1993; p. 12). Emilio Lamo también se aúna a este planteamiento: «Pues lo único comprensible (en el sentido técnico de *Verstehen*) son las acciones; las resultantes se explican, pero no se comprenden. Y no es por ello posible deducir de las leyes de la acción las leyes sociales; unas y otras son independientes» (Lamo de Espinosa, E., *La sociedad reflexiva. Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*, Centro de Investigaciones Sociológicas, Madrid, 1990; p. 108).

²³ Habermas, J. (1970-71), “Lecciones sobre una fundamentación de la sociología en términos de teoría del lenguaje”, *op. cit.*, pp. 27-29.

validez para alcanzar el consenso. Puesto que el interés de Habermas se asienta en los procesos comunicativos capaces de llegar a coordinar las acciones sociales, esto es, de generar una integración social como condición de posibilidad de la sociedad misma, se hace manifiesto que su exploración intelectual enfocará su micro-macroscopio hacia las condiciones “racionales” bajo las cuales se puede generar dicho consenso intersubjetivo.

En esto consiste, precisamente, la tercera de las determinaciones metateóricas: la elección, para el estudio de una *teoría de la integración y coordinación de las expectativas sociales de la acción*, entre un planteamiento elementalista afiliado al individualismo metodológico de la “micro-sociología”, ó un planteamiento holista característico de las teorías estructuralistas-sistémicas de la “macro-sociología”²⁴. El modelo de la comunicación lingüística va a formularse, precisamente, como un puente entre ambos enfoques, gracias al cual la relación de intersubjetividad de una teoría “generativa” de la sociedad —las estructuras comunicativo-racionales de una pragmática “universal”— pueden engarzarse con una teoría de la socialización; es decir, fungir en un mismo modelo las reglas abstractas de la pragmática comunicativa para la generación de las relaciones intersubjetivas que configuran la realidad social, con los procesos de socialización-aprendizaje en los que los sujetos-actores se autoconstituyen en el ejercicio y desarrollo de su “competencia comunicativa”.

El otro problema fundamental al que tiene que hacer frente, desde el punto de vista de la constitución del conocimiento la propuesta metateórica de la acción comunicativa, es la relación existente entre el “mundo de la experiencia práctica” y la “experiencia de conocimiento teórico”. La dificultad para determinar esta vinculación es el concepto mismo de experiencia como evidencia, que había sido disociado del concepto intersubjetivo de verdad procedente de Peirce²⁵. La tentativa de volver a vincular ambas por mediación de unos “intereses cognoscitivos” en *Conocimiento e Interés*, como vimos, le va a granjear a Habermas duras críticas por caer de nuevo en el riesgo de una autoconstitución transcendental del conocimiento. La reformulación de la acción intencional como acción comunicativa, había permitido salvar, transitoriamente, los intereses de conocimiento como referentes pragmáticos de la unidad de acción en el

²⁴ *Ibid.*, pp. 29 ss. Para el debate generado en los años 70-80 entre la micro y la macro sociología, se puede consultar: Alexander, J., Giesen, B., Münch, R., Smelser, N., Luhmann, N., Coleman, J., (ed.), *The micro-macro link*, University of California Press, Berkeley, 1987.

discurso, que eventualmente se transformaban así en pretensiones de validez discursivas de la verdad —interés objetivo-natural—, de la rectitud —interés práctico-hermenéutico—, y de la veracidad —interés crítico-emancipatorio. Sin embargo, en ningún caso quedó clarificado como se podía efectuar el traspaso de un conocimiento fundamentado en la experiencia como evidencia, a un conocimiento discursivo que, prescindiendo de cualquier relación con la experiencia en la determinación de su verdad, sin embargo, quedase referido a la misma. Este hiato Habermas lo va a encontrar en la formulación de los tres mundos de conocimiento de K. R. Popper.

En una conferencia impartida en 1967, Popper venía a introducir su concepción de los tres mundos de la siguiente manera²⁶:

...podemos distinguir los tres mundos o universos siguientes: primero, el mundo de los objetos físicos o de los estados físicos; en segundo lugar, el mundo de los estados de conciencia o de los estados mentales o, quizá, de las disposiciones comportamentales a la acción; y en tercer lugar, el mundo de los *contenidos del pensamiento objetivo*, especialmente, de los pensamientos científicos y poéticos y de las obras de arte.²⁷

El concepto de mundo en Popper va a estar referido a la forma en que los estados de cosas pueden existir, y en cuanto que existen *per se*, van a incluir en su determinación un estatus ontológico independiente de la conciencia fenomenológica —segundo mundo—²⁸. No obstante, y pese a la crítica al empirismo, Popper va a entender que las interacciones entre el primer mundo y el tercer mundo van a venir mediadas por el segundo, es decir, por la conciencia, que por una parte se hace consciente de los “productos objetivados del pensamiento”, y, por la otra parte, tiene la posibilidad de actuar en el primer mundo de los estados físicos —acción instrumental. De este modo, se podría distinguir entre dos tipos diferentes de conocimiento, según tengan su residencia en el segundo o tercer mundo. Popper explicita estos dos tipos de conocimientos como:

²⁵ Habermas, J., “Teorías de la verdad”, *op. cit.*, pp. 121-140.

²⁶ Popper, K. R., “Epistemología sin sujeto cognoscente”, ponencia presentada en el *Tercer Congreso Internacional de Lógica, Metodología y Filosofía de la Ciencia*, Amsterdam, 1967; recopilado en Popper, K. R., *Conocimiento Objetivo*, Tecnos, Madrid, 1988, pp. 106-146. Para una profundización en la conceptualización de los tres mundos, también se puede consultar: Popper, K., “Los mundos 1, 2 y 3”, en Popper, K., y Eccles, J., *El Yo y su cerebro*, Labor, Barcelona, 1993; pp. 41-57.

²⁷ Popper, K., “Epistemología sin sujeto cognoscente”, *op. cit.* p. 106.

(1) *conocimiento o pensamiento en sentido subjetivo* que consiste en un estado mental o de conciencia, en una disposición a comportarse a reaccionar, y (2) *conocimiento o pensamiento en sentido objetivo*, que consiste en problemas, teorías y argumentos en cuanto tales. El conocimiento en este sentido objetivo es totalmente independiente de su creencia o disposición a asentir o actuar. El conocimiento en sentido objetivo es *conocimiento sin conocedor: es conocimiento sin sujeto cognoscente*.²⁹

El acercamiento al tercer mundo de los “conocimientos objetivos” por parte de la conciencia, siempre va a venir enmarcado en un proceso de aprendizaje por el cual la conciencia —razón— se expone a las autoevidencias lógicas existentes en el tercer mundo³⁰, en cuya apropiación cognoscente se “reconstruirían” subjetivamente los productos del pensamiento objetivos reunidos bajo la forma de saber humano³¹. La relevancia de ese planteamiento para Habermas, reside en el componente “estructural” del tercer mundo respecto de la conciencia humana, a través del cual se puede dar salida al nudo gordiano de la “universalidad como intersubjetividad” de la pragmática formal. La otra ventaja estriba en el carácter evolutivo de la teoría del conocimiento popperiana, que deja abierta la puerta para un aprendizaje acumulativo de la especie en términos de racionalidad.

Una vez introducido con Popper el concepto de mundo para una teoría del conocimiento, Habermas va a tomar el relevo de Jarvie³² en su explotación de las bases

²⁸ Popper admite que su tesis sobre un tercer mundo objetivo, en similitud a la teoría de las formas de Platón, peca de un cierto “realismo ingenuo”, en el que también se incluyen aproblemáticamente un mundo físico y un mundo de estados de conciencia. *Ibid.*, 107.

²⁹ *Ibid.*, p. 108.

³⁰ Al igual que el estructuralismo, presuponemos un conjunto de estructuras de pensamiento universales e innatas que permiten a todo ser humano seguir un mismo proceso lógico en el que se evidencian verdades universales, como que $2+2=4$, y/o la misma capacidad de comprensión y manejo del lenguaje.

³¹ Popper, K. “Los Mundos 1, 2 y 3”, *op. cit.*, pp. 45 ss. La autonomía del tercer mundo se patentiza en que debe ser “descubierto”; es decir, una vez construido un sistema de números naturales, la división entre números pares e impares existe *per se*, incluso antes de que sea “descubierta” y puesta a disposición del conocimiento como saber. Otra forma de plasmar su autonomía deriva de su “cosificación” o incorporalidad en soportes materiales como libros, medicinas, etc. El conocimiento objetivo es, de esta guisa, un conocimiento objetivado; es un producto humano que sin embargo, en cuanto se objetiva y queda a disposición —vía comunicativa— de otros individuos que no lo produjeron, adquiere autonomía. Popper, K., “Epistemología sin sujeto cognoscente”, *op. cit.* pp. 114-117. La tentación de comparar este proceso con la dialéctica hegeliana es patente en Habermas, a lo que se puede añadir el proceso discursivo como mecanismo de reificación del conocimiento en pretensiones de verdad.

³² Jarvie, I.C., *Concepts and Society*, London, 1972.

epistemológicas de las ciencias sociales³³. Bajo el horizonte metateórico de la teoría de la acción comunicativa, Habermas va a efectuar una redefinición del concepto de “mundo” en tres sentidos fundamentales: a) sustituir el concepto ontológico de mundo por un concepto de mundo planteado en términos de teoría de la constitución de la experiencia³⁴; b) definir el concepto del saber cultural como algo diferenciado en distintas pretensiones de validez, que nos permita explicar las acciones sociales no únicamente en términos de verdad propositiva, sino también valorativa, expresiva, etc.; y c) descargar al concepto de mundo de sus connotaciones ontológicas, donde los tres mundos popperianos se destacan conjuntamente como un sistema de referencia en el que se enmarca, en cuanto distintas dimensiones y posibilidades de racionalidad, los procesos de comunicación³⁵. En resumen, la existencia de tres mundos dados a la conciencia como posibilidades de interacción cognitiva, exigen de sus respectivas *pretensiones de validez* para que sean susceptibles de hacerse *comunicables racionalmente*, y en consecuencia, de socializarse intersubjetivamente. Estos tres mundos, y las relaciones que con ellos puede sostener un “actor social”, para Habermas son los siguientes:

(1) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); (2) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas); y (3) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante a las que éste tiene un acceso privilegiado).³⁶

³³ Para la siguiente exposición, ver Habermas, J. (1981), *Teoría de la Acción Comunicativa, vol I.* (TAC-I), Taurus, Madrid, 1992; pp. 112-122.

³⁴ Es aquí donde Habermas introduce la diferenciación de la categoría popperiana del tercer mundo (productos de la mente humana) en dos sentidos: como *acervo cultural* compartido por una comunidad de comunicación constitutiva del mundo de la vida; y como elaboración intelectual que se inscribe en la tradición cultural como “tema” y que exige de una *actitud reflexiva* frente a los patrones de interpretación cultural del mundo de la vida. Sin embargo, desde nuestra propia interpretación, no creemos que se pueda equipar el concepto de tercer mundo de Popper ni con una ni con otra categoría señalada por Habermas, pues la segunda, que se acercaría más al concepto de productos del pensamiento como esfera autónoma de existencia (independientemente de la comunicación, pues existe en cuanto lógica pura que necesita ser descubierta), Habermas la refiere como una consecuencia de la primera en cuanto práctica comunicativa (donde se gestarían los significados y la propia racionalidad en clave intersubjetiva), quebrantando con ello la autonomía del tercer mundo como dimensión de las “ideas puras”, y al mismo tiempo la propia pretensión de Habermas de fundar principios de racionalidad universales (ver la crítica de Habermas a Klein y Toulmin sobre los principios de racionalidad para una teoría de la argumentación en TAC-I, pp. 49-63).

³⁵ *Ibid.*, pp. 119-122.

³⁶ *Ibid.*, p. 144.

En consecuencia, *cada acto de habla* contiene en sí mismo una referencia hacia el mundo objetivo —teoría de la verdad como comprensión y definición ontológico-objetivante del mundo—, hacia el mundo social —teoría de la acción y coordinación de expectativas sociales—, y hacia el mundo subjetivo —teoría de la intencionalidad (racional) de la acción—, que *posibilita la construcción de la “realidad” desde el momento “realizativo” del entendimiento intersubjetivo-lingüístico*. Desde la filosofía del lenguaje como marco metateórico, la relación que todo “actor social” puede establecer con cada uno de estos mundos pasa necesariamente por las pretensiones de validez que son constitutivas para cada uno de ellos: Mundo-1: verdad propositiva (el enunciado del hablante es verdadero en el sentido de que se cumplen las condiciones de existencia del contenido proposicional); Mundo-2: rectitud normativa (el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente); Mundo-3: veracidad expresiva (la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que este piensa)³⁷.

Como veremos, Habermas, siguiendo la diferenciación de esferas weberiana, cree advertir una separación y especialización de racionalidades entre los tres mundos propuestos como un proceso de evolución sociocultural desde las imágenes míticas del mundo hasta la comprensión moderna del mismo, proceso que se puede constatar en la evolución «de la creciente separación categorial entre mundo objetivo, mundo social y mundo subjetivo, de la especialización de los problemas cognitivos instrumentales, práctico-morales y expresivos, y, sobre todo, de la diferenciación de los aspectos de validez bajo los que pueden elaborarse esos problemas»³⁸.

En conclusión, el camino emprendido por Habermas nos lleva desde la disolución fenomenológica de un concepto ontológico de mundo hasta una definición intersubjetiva del mismo desde la acción socio-comunicativa, es decir, en cuanto experiencia con sentido que puede comunicarse y racionalizarse por mediación del lenguaje, y se “realiza” en una práctica comunitaria que tiene por trasfondo un idéntico mundo de la vida. Los tres tipos de experiencias cognoscitivas, en su transformación para su inclusión en el mundo de la vida, deben hacerse comunicables para adquirir un sentido intersubjetivo, esto es, para que puedan “intercambiarse” y comunicarse como experiencias perceptivas entre *ego* y *alter*, lo que a su vez nos exige “consensuar” una

³⁷ *Ibíd.*

³⁸ *Ibíd.*, p. 96.

serie de principios racionales de carácter universal bajo los cuales, como pretensiones de validez, pueda aceptarse dicha comunicación en su dimensión cognitiva correspondiente.

2. Reconceptualización de la acción social en términos comunicativo-rationales.

La cuestión de la racionalidad de la acción, como vocación sociológica para explicarla en términos de sentido, se puede rastrear hasta los mismos orígenes de su formulación weberiana, si bien, como el mismo Habermas se apresta a puntualizar, la versión oficial de dicha racionalidad weberiana descansa en principios instrumentales, tales como la eficacia (éxito de la intervención causal de la acción en una determinada situación) y la verdad (adecuación de los presupuestos cognitivos de la acción en la definición de la situación respecto de la realidad “objetiva” de la misma), sobre los cuales no se puede articular una racionalidad comunicativa (versión weberiana no oficial) que visibilice los mecanismos de coordinación de la acción, y, en consecuencia, de la sociedad misma³⁹. Con este fin, en el presente apartado procederemos, en primer lugar, a redefinir un concepto de racionalidad que sea extensivo a los procesos comunicativos y capaz de “explicarlos” en cuanto tales; en segundo lugar, en correspondencia con los tres mundos, explicaremos el proceso histórico-evolutivo que derivó en la gestación de diferentes tipos de racionalidad para cada uno de ellos; en tercer lugar, reconstruiremos una tipología de acciones sociales respecto a los diferentes principios racionales que les son constitutivos; y, finalmente, nos detendremos excursivamente en las particularidades propias de una acción y una racionalidad genuinamente comunicativas, con los problemas y potencialidades que representan de cara a una formulación metateórica en la Sociología.

2.1. Definición de la racionalidad comunicativa.

Habermas parte del supuesto de que, en las actuales condiciones filosófico-metodológicas, se necesita de una teoría de la acción comunicativa para poder enfrentarse adecuadamente al problema de la racionalización social —y ulteriormente a una “ética del discurso”—, cuestión que habría sido desterrada de la sociología desde la inicial

³⁹ *Ibid.*, p. 361.

formulación weberiana⁴⁰. Si desde una perspectiva cognitivo-instrumental la racionalidad de una acción puede fundamentarse en la fiabilidad del saber que encarna —verdad— y la eficacia de los resultados prácticos —éxito—, desde una posición comunicativa, que tiene en el lenguaje su principal medio de realización, la racionalidad de las emisiones o manifestaciones se medirán respecto a la susceptibilidad de crítica o fundamentación de sus pretensiones de validez⁴¹. No obstante, dichas pretensiones de validez padecen la restricción de tener que “realizarse” dentro de una *práctica comunicativa*, la cual, a su vez, presupone un “mundo de la vida” intersubjetivamente compartido como producto de los “rendimientos comunicativos” pretéritos que fueron capaces de generar consenso-entendimiento⁴².

La gran ventaja de una racionalidad comunicativa, respecto de una racionalidad cognitivo-instrumental sobre la que se ha edificado la cosificación burocrática y tecnológica, no es otra que, haciendo honores a la “sociedad abierta” de Popper⁴³, ampliar las posibilidades de coordinar acciones bajo nuevas condiciones de racionalidad, superando con ello las restricciones coercitivas de estructuras sociales obsoletas y sus instrumentos institucionalizados de coacción y reificación⁴⁴. En definitiva, nuestra referencia a una “sociedad abierta”, como posibilidad social creativa en el momento comunicativo, disuelve en su seno las rigideces de los planteamientos estructural-funcionalistas del orden social, donde los individuos no podían existir salvo como epifenómenos de normas y roles sociales en su misión de reproducir la sociedad. Pero, por el otro lado, en cuanto los individuos se guían por principios de racionalidad

⁴⁰ *Ibid.*, p. 23.

⁴¹ *Ibid.*, pp. 24 ss.

⁴² *Ibid.*, pp. 30-31. Como resulta obvio, el saber que fundamenta la racionalidad cognitivo-instrumental también puede catalogarse dentro de los rendimientos comunicativos consensuados, y, por consiguiente, incluirse como parte de una acción comunicativa (especialmente si dicho conocimiento se torna problemático en su validez y debe volver a consensuarse, como ya tematizara Kuhn con su tesis de las revoluciones científicas).

⁴³ Popper, K.R. (1943), *La sociedad abierta y sus enemigos*, Paidós, Barcelona, 1989.

⁴⁴ TAC-I, p. 33. Por su parte, Jon Elster, en una obra de 1989 (*El cemento de la sociedad*, Gedisa, Barcelona, 1992), constatando el desastre colectivo que supondría que los individuos se movilizasen únicamente desde una racionalidad instrumental-egoísta, y desestimando el centralismo hobbesiano como única posibilidad de garantizar una coordinación de acciones por la mediación de incentivos selectivos, pues implica un anterior problema de institucionalización de la acción colectiva que no puede resolverse tautológicamente en sí mismo (Elster, 1989:56), se remitirá a la capacidad de comunicación de los sujetos racionales para consolidar una vía de entendimiento y cooperación voluntaria, que por sus características tenderá en la dirección contraria a la solución hobbesiana, es decir, hacia la descentralización como entendimiento comunicativo entre agentes racionales (1989:31). La demostración de este principio puede buscarse en la propia teoría de juegos, tal y como viene presentada en el dilema del prisionero, pues los dos

articulados en torno a pretensiones de validez susceptibles de reconocimiento intersubjetivo, sus intencionalidades teleológico-estratégicas se restringen a las condiciones de entendimiento bajo las cuales se pueden realizar como acciones en el tapiz del mundo de la vida, anulando la viabilidad del individualismo metodológico como estrategia exclusiva de análisis de la acción social⁴⁵.

Pero antes de entrar en este particular, todavía nos queda por resolver una cuestión de gran relevancia, como no es otra que, una vez diferidas las pretensiones de validez a la práctica comunicativa del mundo de la vida, despejar si se puede hablar de condiciones de racionalidad universales o, si por el contrario, habrá que fragmentar la racionalidad para hacerla coincidir con los multicontextos interactivos que se forjan como horizontes de entendimiento en el mundo de la vida (planteamiento éste desarrollado por la etnometodología).

La reflexión de Habermas sobre este punto se va a articular a través de la teoría de la argumentación. Habermas llama argumentación «...al tipo de habla en que los participantes tematizan las pretensiones de validez que se han vuelto dudosas y tratan de corroborarlas o de refutarlas por medio de argumentos»⁴⁶. La fuerza de una argumentación se medirá por la pertinencia de las razones movilizadas en su favor y su capacidad para convencer a un auditorio y motivarlo a la aceptación de la pretensión de validez en litigio. En este sentido, se puede decir que una persona se comporta racionalmente —mentalidad abierta en Popper— cuando se muestra dispuesta al entendimiento y reacciona “reflexivamente” ante una perturbación del discurrir normal comunicativo, mientras que lo hará irracionalmente —mentalidad cerrada— si se muestra dogmático e irreflexivo respecto a sus creencias como condicionantes del proceso comunicativo⁴⁷.

participantes únicamente pueden llegar a la decisión óptima si se les permite la posibilidad de comunicación.

⁴⁵ Ver, Dallmayr, F., “Habermas and Rationality”, *Political Theory*, v. 16, 1988, pp. 553-574; Martínez Velasco, J., “Habermas: racionalidad crítica y comunicacional”, *Philosophica Malacitana*, nº 6, 1993, 121-134; McCarthy, T., “Rationality and Relativism: Habermas’s “Overcoming” of Hermeneutics”, en Thompson B., y Held, D., *Habermas: critical debates*, MIT Press, Cambridge (Mass.), 1982, pp. 57-78; Joas, H., “The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism”, en Honneth A., y Joas, H. (eds.), *Communicative Action. Essays on J. Habermas’s the Theory of Communicative Action*, Polity Press, Cambridge, 1991, pp. 97-118.

⁴⁵ TAC-I, p. 37

⁴⁶ TAC-I, p. 37

⁴⁷ *Ibid.*, p. 42.

Analíticamente, el habla argumentativa puede descomponerse en tres aspectos: como *proceso* (situación “ideal” del acto de habla —retórica—), como *procedimiento* (condiciones del discurso para su entendimiento —dialéctica—), y como producción de argumentos y *productos* de la argumentación (la forma en que se presentan los rendimientos comunicativos pretéritos que se movilizan en el discurso como apoyos de nuevas argumentaciones y las relaciones internas que mantienen dentro del discurso —lógica—)⁴⁸. Tal y como señala Habermas, el habla argumentativa sólo puede desarrollarse si se consideran estos tres aspectos de manera conjunta, donde bajo la forma de *proceso* se estipularán las condiciones de habla ideales referidas a un auditorio universal, como *procedimiento* las condiciones para llegar a un acuerdo “racionalmente” motivado, y bajo el aspecto de *producto* las condiciones para fundamentar una pretensión de validez mediante el empleo de argumentos⁴⁹. Los intentos de análisis de la racionalidad desde un único aspecto del habla argumentativa estarían, según Habermas, llamados al fracaso. Tal es la crítica que Habermas plantea a Klein⁵⁰, que centrado en el plano del proceso de argumentación trata de reducir el concepto de validez al de “aceptancia” por parte de la comunidad histórica en que se desarrolla, confundiendo la vigencia social con la validez de los argumentos (segundo plano de la argumentación como procedimiento)⁵¹.

Tampoco Toulmin se escapa a la crítica de Habermas, pues pese a su intento por distinguir entre un esquema general común para toda argumentación, y las reglas especiales de argumentación para un campo temático⁵², al final remite la “fuerza de la argumentación” al contexto del discurso en que se ubica, es decir, al tercer plano de la lógica de la argumentación como posibilidad de producción de argumentos en cinco campos fundamentales: el derecho, la moral, la ciencia, la dirección de empresas y la crítica del arte⁵³. En opinión de Habermas, el error de Toulmin reside en no diferenciar las pretensiones convencionales de validez de los contextos de acción, y las pretensiones universales de validez; es decir, que en un marco de interacción institucionalizado, como

⁴⁸ *Ibid.*, pp. 46-48.

⁴⁹ *Ibid.*, p. 48.

⁵⁰ Klein, W., “Argumentation and argument”, en *Z.f. Litwiss. u. Ling.*, fasc. 38/39, 1980.

⁵¹ TAC-I, pp. 49-54. Pero ésta es una crítica que Habermas debiera hacer extensible a su propio intento —junto a Apel— de redefinición de la fenomenología del sujeto trascendental (y sus “estructuras perceptiva “innatas””, tal y como vienen desarrolladas por Kant en forma de “racionalidad universal”), en términos comunicativos.

⁵² Toulmin, St., Riecke, A., Janik, A., *An Introduction to Reasoning*, Nueva York, 1979; p. 15.

puede ser el derecho, no toda afirmación se remite a una pretensión de validez normativa, sino que, más bien, son los criterios universales de validez los que se aplican en diferentes contextos situacionales para discriminar el tipo de validez al que se refiere. En definitiva, la disputa que Habermas sostiene con Toulmin no es otra que el lugar al que deben remitirse los procesos de validación racional, si a contextos o esferas institucionalizadas del discurso que únicamente son capaces de funcionar con una lógica propia —un sistema social como comunicación codificada al estilo de Luhmann—, o a un proceso comunicativo más genérico en el que interseccionan diferentes pretensiones de validez dentro de un mismo contexto interactivo del mundo de la vida⁵⁴.

No obstante, pese a su referencia a un mismo proceso comunicativo en el que “se realiza” la argumentación conjuntamente como proceso, procedimiento y producto, Habermas admite que una teoría de la argumentación debe hacer frente a una sistematización de pretensiones de validez, que, como no puede ser menos, y pese a manejar a lo largo del texto otras clasificaciones⁵⁵, terminará por referirlas a su propia concepción de los tres mundos de Popper: verdad proposicional (mundo objetivo), rectitud normativa (mundo social) y veracidad subjetiva-expresiva (mundo subjetivo); que a su vez se corresponderían con las tres actitudes básicas frente al mundo: actitud objetivante, actitud conformativa y actitud expresiva⁵⁶. Con todo, Habermas sigue dejando en blanco cuales deberían ser los presupuestos de una racionalidad “universal”, salvo para afirmar que la racionalidad comunicativa tiene su medida en la aceptación de como mínimo una de las pretensiones de validez enunciadas⁵⁷.

Sin embargo, desde la posición comunicativa que asume Habermas, la racionalidad siempre estará, por necesidad, abierta a la contingencia histórica de su definición intersubjetiva, y, por consiguiente, en ningún caso se podría sostener su “universalidad” bajo presupuestos comunicativos substantivos, pues volveríamos a remitirnos a

⁵³ *Ibid.*, p. 200; Habermas, TAC-I, pp. 54-62.

⁵⁴ *Ibid.*, p. 62.

⁵⁵ *Ibid.*, pp. 64-66.

⁵⁶ *Ibid.*, pp. 105-106. La “actitud” hacia el mundo viene a sustituir, dentro de una teoría de la acción, el papel desempeñado por los “intereses cognoscitivos” de la anterior teoría del conocimiento.

⁵⁷ Un planteamiento más solvente para garantizar la “universalidad” de la razón sigue siendo la estructuras de pensamiento innatas del sujeto trascendental, antes que las condiciones para alcanzar un consenso-entendimiento comunicativo, aunque venga proyectado sobre una comunidad indefinida de comunicación. Para los estructuralistas, la manifestación de universalidad de un comportamiento social será, precisamente, sintomática de una estructura de pensamiento generalizada en el ser humano; como por ejemplo, la demostración por parte de Lévi-Strauss de que el tabú del incesto pertenece a una estructura del

estructuras sociales coercitivas que buscan reproducirse a sí mismas —teoría estructural de sistemas sociales— en vez de a estructuras del entendimiento comunicativo. Habermas tratará de salvar esta paradoja de la “universalidad intersubjetiva” con la referencia a una “objetividad” de la razón —substantiva— en términos ontogenéticos, que sintonice la evolución socio-histórica de las imágenes del mundo —Weber— con la psicología cognitivo-evolutiva de Piaget.

2.2. *Proceso evolutivo de la racionalidad sociocultural de las imágenes del mundo.*

Como no puede ser de otra forma, por el “relativismo” implícito en una teoría de la comunicación, para Habermas «la racionalidad de las imágenes del mundo se mide no por propiedades lógicas y semánticas, sino por las categorías que se ponen a disposición de los individuos para la interpretación de su mundo»⁵⁸. Sin embargo, como el mismo Habermas se apresura en puntualizar, con esta definición de la racionalidad “substantiva” no hacemos sino remitirnos nuevamente a un sujeto trascendental (condicionado, eso sí, por un conjunto de *representaciones colectivas* pertenecientes a su sociedad histórica), que trata de comprender “ontológicamente” lo que a su experiencia se le presenta como un mundo objetivo.

Desde esta posición, no podemos continuar con el análisis de la racionalización sociocultural si antes no respondemos a la anterior pregunta de una racionalidad universal que, al igual que la astucia de la razón hegeliana, se supone en proceso de auto-perfeccionamiento en el tablero histórico de las civilizaciones. Habermas también se percata de este hecho, advirtiéndonos que, a modo de introducción, hasta este momento expositivo se había tenido que servir de una pre-comprensión de la racionalidad anclada en las actitudes de la conciencia moderna, es decir, a nuestra comprensión occidental del mundo solapada a una pretensión de “universalidad”⁵⁹. Es por esta razón que Habermas trata de contrastar la racionalidad occidental con su antítesis de las imágenes míticas, pues a través de ella quizás se pueda arrojar un poco de luz sobre los fundamentos de la racionalidad misma, y, consecuentemente, si es posible o no hablar de un gradiente evolutivo de racionalidad a lo largo de la historia.

pensamiento fundamentada en que es la única regla social de carácter “universal” Levi-Strauss, C. (1949), *Las estructuras elementales de parentesco*, Paidós, Barcelona, 1988; p. 42.

⁵⁸ TAC-I, pp. 72-73.

Habermas trata de demostrar, con una breve e insuficiente introducción antropológica de corte estructuralista, que, efectivamente, en las imágenes míticas del mundo, en virtud de las correspondencias analógicas que fungen en una misma realidad mítica todo tipo de experiencias, existe un menor grado de racionalidad que en la comprensión moderna del mundo, pues ni tan siquiera se llega a diferenciar los tres mundos de la experiencia: la naturaleza, la cultura-sociedad y la propia subjetividad⁶⁰. Por otro lado, en su réplica a Winch⁶¹, el cual sostiene que las imágenes del mundo están lingüísticamente articuladas y por ello devienen contingentes respecto a la forma de vida en que la comunidad lingüística interpreta el mundo, vuelve a hacerse partidario de una interpretación substancialista de la racionalidad, que en base a su adecuación cognitivo-ontológica con la realidad “objetiva-natural”, puede dictaminar que tipo de racionalidad sociocultural se acerca más a la “correcta” (científicamente)⁶². Con ello, al final, Habermas se aleja de su anterior delimitación conceptual de la racionalidad de las imágenes del mundo desde la comunicación y la estructuración del sentido, para acercarse a la descripción del proceso de racionalización socio-cultural de Max Weber como progresivo desencantamiento del mundo por la racionalidad cognitiva-instrumental, que porta en su consolidación una separación de esferas de acción (trabajo científico, emancipación estética del arte, burocratización del sistema jurídico)⁶³.

La última posibilidad que Habermas recoge para evidenciar un cambio de racionalidad, es la proveniente por parte de Horton de la aplicación del concepto de sociedad cerrada-abierta de Popper para diferenciar las formas de pensamiento de las

⁵⁹ *Ibid.*, p. 71.

⁶⁰ En realidad si que existe tal diferenciación de niveles de la realidad, tal como el propio Habermas reconoce a lo largo de su argumentación (TAC-I, p. 75). Es curioso que Habermas no haga ninguna referencia a Durkheim en este punto, lo cual nos hace sospechar que su amnesia es interesada, y que tiene por objeto no entrar en el debate de la separación de los espacios sociales de lo sagrado y lo profano. En una misma de las referencias que utiliza para la descripción del mundo mítico, como son las creencias en brujería entre los Azande, se salta por alto la explicación de niveles entre realidad natural y realidad sobrenatural que lleva a efecto Evans-Pritchard (*ibid.*, pp. 86-87), según el cual, la excusa de estar embrujado no sirve para justificar un mal trabajo, sino que ésta sólo resulta aceptable después de que el conocimiento “instrumental” para la construcción de una canoa, la confección de una prenda o la misma cocción de alimentos se agota, y el fracaso en el mismo no puede ser explicado desde cuestiones “técnicas” (Evans-Pritchard, (1937:91-97). Las referencias desde la investigación antropológica a esta ruptura de niveles son recurrentes y ampliamente documentadas para que no se ponga en duda ahora su existencia. Ver, por ejemplo: Marett (1900:19ss), Otto (1917:25ss), Lowie (1924:306), Malinowski (1948:16-30), Eliade (S-P:18-32), Beattie (1964:264-283), etc. Ver también: Alútiz, J.C., “Estrategias clásicas de investigación antropológica en el estudio de las religiones primitivas”, *Cuadernos de Etnología y Etnografía de Navarra*, nº 73, 1999, pp. 27-39.

⁶¹ Winch, P. (1970), *Comprender una sociedad primitiva*, Paidós, Barcelona, 1994.

⁶² TAC-I, pp. 87-90.

sociedades primitivas y las modernas. De este modo, aun cuando el interés de Horton en su artículo es destacar las similitudes entre el pensamiento tradicional y el científico, una vez centrados en las diferencias se pueden destacar, respectivamente, para cada tipo: una actitud mágica hacia las palabras frente a una actitud no mágica; ideas vinculadas con experiencias frente a ideas vinculadas con ideas; y un pensamiento irreflexivo frente a un pensamiento reflexivo⁶⁴. En definitiva, la apertura u oclusión a las alternativas racionales que se pueden oponer a un conjunto de principios establecidos, y la capacidad para aceptar nuevos principios de validez.

Nuevamente por la senda de la sociedad abierta, cabe rectificar la “unidimensionalidad” de la racionalidad cognitiva-instrumental weberiana para ceñirla a una forma de vida concreta, como es la occidental, que se ha “universalizado” en la definición de una imagen “moderna” del mundo, pero que, desde su propia esfera de realización comunicativa en el mundo de la vida, se encuentra tensionada por las otras dimensiones de validez de la acción comunicativa, como devienen la práctico-moral y la expresiva. Al final del trayecto, después de seguir a Habermas en este recorrido circular, tenemos la sensación de volver a encontrarnos en el mismo punto de partida, salvo para constatar que, de acuerdo a los avances científicos, se puede admitir un mayor desarrollo de la racionalidad cognitiva-instrumental, pero sin que de ello se derive, aunque tal sería la conclusión del proyecto ilustrado, un progreso paralelo en lo que a la “naturaleza” de las reglas de convivencia y las capacidades estético-expresivas se refiere. En definitiva, que en modo alguno se puede evidenciar un avance en las condiciones de racionalidad comunicativa para llegar al entendimiento salvo si nos referimos a una “sociedad abierta” como progreso en las condiciones de la reflexividad social, que en sí misma abre a la contingencia de la negociación intersubjetiva los presupuestos de validez sobre los que generar consenso, destruyendo con ello también la presunta posibilidad de llegar a principios de racionalidad “universales”.

La pregunta por los principios “universales” de la racionalidad que se manifiestan como necesidad histórica, ya había sido planteada con anterioridad desde la filosofía y la sociología. Sin ir más lejos, si algún hilo conductor se le puede atribuir a la obra de

⁶³ *Ibid.*, pp. 213-227.

⁶⁴ Horton, (1967), “El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental”, en Llobera J.R. (ed.), *Ciencia y Brujería*, Anagrama, Barcelona, 1988; pp. 88-97.

Weber no es otro que su intento por establecer una teoría de la racionalización; y más concretamente, su pretensión de explicar la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines desde el proceso de racionalización socio-cultural de las imágenes del mundo. La pregunta que siempre quedará en el fondo de su programa de investigación es por qué se dio únicamente en occidente el desarrollo de la racionalidad instrumental como “principio de organización” social, desarrollo que una vez institucionalizado, por la ventaja adaptativa que supone, no puede sino, por necesidad, universalizarse para la especie en su conjunto. Habermas va a retomar el análisis weberiano desde el marco de su teoría de la evolución formulado en *La reconstrucción del materialismo histórico*, donde el despliegue de la racionalidad, como descentramiento de “mundos” y sus imágenes para la acción, viene avalado no ya por una necesidad histórica, sino por una necesidad de la psicología ontogenética del aprendizaje (Piaget). En las palabras utilizadas por Habermas:

La evolución cognitiva significa, en términos generales, la *decentración* de una *comprensión del mundo de cuño inicialmente egocéntrico*.

Sólo a medida que se diferencia el sistema formal de referencia que constituyen los tres mundos puede formarse un concepto reflexivo del mundo y con ello obtenerse acceso al mundo a través del medio que representan esfuerzos comunes de interpretación en el sentido de una negociación cooperativa de definiciones de la situación.⁶⁵

En último término, que los progresos históricos en materia de racionalidad están condicionados por una previa división de esferas de la actividad social —*praxis*—, que, por referirse a sí mismas y no a un metaobservador trascendente-religioso —cosmovisión “unitaria” de sentido—, van a abrir a la reflexividad, como interacción comunicativa de los principios de racionalidad para el entendimiento —pretensiones de validez—, cada uno de estos “mundos” de acción. No obstante, la sombra del “progreso” de la racionalidad instrumental como medida de la racionalidad histórica, va a ser el precio a pagar por incluir en este modelo evolutivo el legado weberiano, del que Habermas, pese a la inclusión de Piaget en su intento de conjunción de la evolución historico-social y el

⁶⁵ TAC-I, p. 103.

aprendizaje cognitivo como una empresa común de la humanidad, nunca acabará de distanciarse⁶⁶.

2.3. *La acción social y sus pretensiones de validez. Intento de refundación de la teoría de la acción desde la acción comunicativa.*

En opinión de Habermas⁶⁷, los conceptos de acción que se suelen manejar en la teoría sociológica pueden reducirse a cuatro conceptos básicos: acción teleológico-estratégica, acción regulada por normas, acción dramaturgica y acción comunicativa.

La **acción teleológica** viene referida a aquella que persigue la realización de un fin eligiendo los medios más adecuados a una situación dada. Según Habermas, «El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezado a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación»⁶⁸. La acción teleológica parte del presupuesto ontológico de un mundo objetivo, y las relaciones que un actor puede mantener con los estados de cosas existentes en su intervención en dicho mundo. La racionalidad de la acción se desdoblará, en consecuencia, en criterios de *verdad* (si el actor logra poner en concordancia sus percepciones y opiniones con aquello que es el caso en el mundo) y de *eficacia* (si el actor logra poner en concordancia lo que es el caso en el mundo con sus deseos e intenciones —éxito—)⁶⁹.

La *acción estratégica* es una extensión de la acción teleológica que define el mundo objetivo como escenario concurrente de diferentes actores, de manera tal que en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de acción de por lo menos otro agente, que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos⁷⁰. Por necesidad, el resultado de la acción dependerá de las acciones de otros actores encaminados a la obtención de sus propios éxitos, de lo que se sigue que en el cálculo de los resultados se tendrá en cuenta no sólo un mundo objetivo sino también diferentes

⁶⁶ Ver: Thompson, J.B., "Rationality and Social Rationalization: an Assessment of Habermas's Theory of Communicative Action", *Sociology*, v. 17, 1983, 278-294.

⁶⁷ TAC-I, pp. 122 ss.

⁶⁸ *Ibid.*, p. 122.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 126.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 122.

sistemas de toma de decisiones. No obstante, según Habermas, la acción estratégica sigue referida ontológicamente a un sólo mundo objetivo —estado de cosas⁷¹.

La **acción regulada por normas** se remite a la observancia o no observancia, por parte de un actor, de las normas que expresan un acuerdo vigente en un grupo social. En este caso, «la observancia de la norma significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento»⁷². En la acción regulada por normas el actor establecería ya relaciones con dos mundos: el mundo objetivo (estados de cosas —regla técnica—) y el mundo social (normas y roles —regla social—)⁷³. De este modo, la evaluación de correspondencia que otorga validez al sentido de la acción ya no se efectúa respecto a la existencia de estados de cosas, sino por su referencia a la adecuación con la “vigencia” de las normas. En este contexto, se evidencia una doble constatación de la norma: en cuanto a su *facticidad* (que determina un estado de cosas sociales en la “vigencia” de su estipulación técnico-positiva) y en cuanto su *validez* (reconocimiento de sus razones para instituirse como norma). En palabras de Habermas:

Que una norma sea *válida* idealiter significa que *merece* el asentimiento de todos los afectados, porque regula los problemas de acción en beneficio de todos. Que una norma *rija* fácticamente significa, en cambio, que la pretensión de validez con que se presenta es reconocida por los afectados. Y este reconocimiento intersubjetivo funda la *validez social* (o vigencia) de la norma.⁷⁴

Por otro lado, la anterior pretensión de validez evaluativa (valores) señalada por Habermas⁷⁵, puede ser reconocida como una *fuerza vinculante* en la estipulación de

⁷¹ *Ibid.*, p. 127. El problema de reducir la acción estratégica a un caso especial de acción teleológica se nos manifiesta en la inadecuación de la aplicación de la actitud objetivante hacia el mundo, pues desde el punto de vista estratégico, el resultado de la acción dependerá de la definición de la situación que realizan los participantes en la misma praxis de sus acciones, a través de las cuales sondearán la definición de la situación de los otros participantes para ajustar sus propios cálculos acerca de la misma, y en consecuencia sus acciones encaminadas al éxito teleológico. En definitiva, nos volvemos a tropezar con el problema que la “reflexividad” de expectativas y la doble contingencia le plantea a la teoría del conocimiento sobre la “legalidad” del mundo, ya que ésta solamente se puede presuponer en un espacio convergente de acciones sociales desde una determinación normativa, que, remitiéndose a incentivos selectivos punitivos, se encuentre en condiciones de restablecer dicha actitud objetivamente hacia el mundo social. Ver, por ejemplo: Johnson, J., “Habermas on Strategic and Communicative Action”, *Political Theory*, v. 19, 1991, pp. 181-201; Joas, H., “The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Funcionalism”, *op. cit.*, pp. 97-118; Lukes, S., “Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason”, en Thompson, B., y Held, D., *op. cit.*, pp. 134-148.

⁷² *Ibid.*, p. 123.

⁷³ *Ibid.*, pp. 127-128.

⁷⁴ *Ibid.*, p. 128.

⁷⁵ *Ibid.*, pp. 64-66.

pretensiones de validez normativas para la regulación de situaciones problemáticas. Con ello, Habermas persigue demostrar como la acción regulada por normas no solamente está referida a un complejo cognitivo, sino también a un complejo motivacional asociado a un modelo de aprendizaje, a través del cual las necesidades de los individuos, como motivación de sus acciones, son interpretadas a la luz de patrones de percepción socializados intersubjetivamente. El enjuiciamiento objetivo de las normas se podrá determinar, consecuentemente, en dos sentidos: en cuanto los motivos o acciones del actor concuerdan o se desvían de las normas vigentes, y en cuanto dichas normas encarnan valores que por su “universalidad” puedan ser de aceptación generalizada, es decir, si merecen o no ser reconocidos intersubjetivamente como legítimos⁷⁶.

La **acción dramática** parte de una interacción en la que los participantes constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena revelando *expresivamente* algo de su subjetividad⁷⁷. El rasgo definitorio de una acción dramática, según Habermas, resulta de que al “presentar” ante los demás un determinado lado de sí mismo, el actor tiene que relacionarse “reflexivamente” con su propio mundo subjetivo⁷⁸. La acción dramática deviene de este modo como equivalente de la actitud expresiva hacia el mundo, pues la “subjetividad”, en cuanto tal, se compone de deseos y sentimientos que únicamente pueden ser presentados a un auditorio bajo la forma “expresiva”. Pero al mismo tiempo, tanto los deseos como los sentimientos se remiten a las necesidades subjetivas, pues los primeros tienden a motivar la acción para su satisfacción, y los segundos a percibir el mundo exterior de acuerdo con las necesidades del mundo interior. Los criterios de justificación de una acción dramático-expresiva descansarán, en última instancia, en la concordancia entre las disposiciones subjetivas y, por el otro lado, en la forma expresiva en que se transparentan al entendimiento intersubjetivo, es decir, a la veracidad intencional de un acto expresivo

⁷⁶ *Ibid.*, p. 129.

⁷⁷ *Ibid.*, p. 123.

⁷⁸ *Ibid.*, p. 132. La acción dramática, siempre en opinión de Habermas, comprende dos mundos: el mundo interior, en el que reside la subjetividad del actor, y el mundo exterior, sobre el cual el actor debe mostrar una actitud objetivante, que se extendería a los objetos sociales. En definitiva, que lejos de dar una explicación, ya no sabemos en que consiste el mundo exterior, si al objetivo o al social o ambos a la vez. En nuestra opinión, como acción expresiva, la referencia al mundo objetivo pierde cualquier relevancia — salvo en el arte—, pues nadie busca reconocimiento de su subjetividad en un perchero, ni le cuenta sus problemas a una tortuga con la pretensión de ser escuchado y comprendido. Por cuanto al mundo social, su pertinencia sólo puede establecerse desde los “valores” como referencia de necesidades legítimamente expresables en una cultura dada.

que viene imputado a una vivencia subjetiva⁷⁹. Al mismo tiempo, por otro lado, el enjuiciamiento en términos de sentido de la acción expresiva, según Habermas, también se llevará a cabo desde su apelación a estándares de valoración “universales”, o en todo caso a estándares de valor difundidos en la cultura social del actor, a través de los cuales se puedan justificar las necesidades subjetivas como legítimamente expresivas en su búsqueda de reconocimiento⁸⁰.

Por último, la **acción comunicativa** es aquella en la que los actores buscan entenderse sobre una situación para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción⁸¹. En la acción comunicativa, los actores negociarán la definición de la situación susceptible de consenso a través del medio lingüístico, de manera tal que éste último, tal y como veremos con el vínculo ilocurionario, se convierte en un mecanismo catalizador de coordinación de la acción.

Si bien las otras formas de acción se relacionan con algún aspecto del lenguaje, y de manera general como medio de comunicación, sólo la acción comunicativa se vuelca en el lenguaje como un medio de entendimiento, donde hablantes y oyentes negocian la definición de la situación bajo una tridimensional ubicación en el mundo objetivo, social y subjetivo, que se substancia, por parte de un hablante, como un contenido proposicional, una oferta de relación interpersonal y una expresión intencional⁸². Que la acción comunicativa se orienta al entendimiento significa, fundamentalmente (y al contrario del sujeto transcendental), que los actores relativizan sus posiciones interpretativas del mundo, las cuales únicamente pueden ser comunicadas

⁷⁹ A diferencia del interaccionismo simbólico y la sociología dramática de Goffman, Habermas se muestra altamente ambiguo a la hora de clasificar a que tipo de acción se corresponde el caso en el que los actores tratan de manipular la presentación de sí mismos frente a un auditorio, quebrantando con ello su autenticidad expresiva. Según Habermas, si el auditorio asume la autenticidad expresiva como tal, nos encontraríamos ante una acción dramática, pero, si por el contrario, en el auditorio reina un clima de desconfianza hacia la autenticidad expresiva de los actores y cuenta con ello, se podría catalogar como una acción estratégica (TAC-I:136). El problema es que con esta división referida a un observador externo, perdemos de nuestro punto de vista la subjetividad que queremos establecer como determinante de la acción dramático-expresiva. Ver: Chriss, J.J., “Habermas, Goffman, and Communicative Action: Implications for Professional Practice”, *American Sociological Review*, v. 60, 1995, pp. 545-564.

⁸⁰ TAC-I, p. 134. Toda cultura se provee de una serie de mecanismos de inhibición refleja de emociones que determinan la tolerancia social a la expresión de las mismas, como por ejemplo, en nuestra cultura, el que no resulte pertinente que un hombre demuestre su desconsuelo con lágrimas en los ojos (en realidad, esta reacción emotiva en la actualidad, lejos de estar mal vista, puede ser valorada positivamente), o que una mujer exprese una frustración de manera agresiva (Scheff, T.J., *La catarsis en la curación, el rito y el drama*, FCE, México, 1986; pp. 53ss). Que no decir ya de las formas de cortesía y decoro social generalizados y su formación histórica en occidente. Ver, Elias, N., *El proceso de la civilización*, FCE, México, 1993, y *La Sociedad Cortesana*, FCE, México, 1982.

⁸¹ TAC-I, p. 134.

y reconocidas en base a sus pretensiones de validez (referidas, en última instancia, a estándares de valor). Es bajo esta condición que el “entendimiento” puede funcionar como mecanismo coordinador de la acción, es decir, en cuanto reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez para la aceptación de ofertas comunicativas. En palabras de Habermas:

El concepto de acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión.⁸³

En consideración de Habermas, las pretensiones de validez cristalizarán a partir de los “rendimientos comunicativos” gestados en los procesos cooperativos de interpretación del mundo, y en cuanto productos del entendimiento representan el mecanismo a través del cual se pueden coordinar las acciones. Por esta razón, Habermas estima que la acción comunicativa, pese a su diferencia con la *acción social*⁸⁴, no se agota en el entendimiento, sino que en sus efectos será condicionante de los procesos de encadenamiento de

⁸² *Ibid.*, pp. 137-139.

⁸³ *Ibid.*, p. 143.

⁸⁴ La acción social, de este modo, se define como «...manifestaciones simbólicas en que el actor... entra en relación con al menos un mundo» (TAC-I: 139). Toda acción se enmarca entonces en un proceso de aprendizaje, que al venir intersubjetivamente mediado por pretensiones de validez y principios de interpretación, hacen que el actor se oriente hacia el mundo de manera “reflexiva”. La “comunicación distorsionada” de la lectura habermasina de Freud, vendrá a medir el grado de adecuación de la interpretación de la situación del actor con su situación “real” (negociación intersubjetiva) en cada uno de los tres mundos.

Respecto al tercer mundo de la subjetividad, la posición de Habermas es un tanto ambigua a la hora de aceptar o no si la relación de un actor con su propia subjetividad se puede considerar como un acción social. Oficialmente, sólo a condición de que venga proyectada sobre una acción expresiva-dramatúrgica; extraoficialmente, en cuanto el actor al reflexionar sobre si mismo modifica su tercer mundo de la subjetividad —por ejemplo, al interpretar sus necesidades para un proyecto de vida—, si que se podría considerar que “actúa”, pues el efecto de su acción modifica un mundo (el propio). Se podrá considerar, en consecuencia, como una acción, porque la inflexión de la definición Habermasiana de la misma acentúa el efecto de la acción no sobre el estado de cosas del mundo —nivel operacional—, sino sobre el plano intersubjetivo del entendimiento o significatividad de la acción; y una “acción autorreflexiva” siempre será, por necesidad, significativa. Esta disquisición es relevante, porque en ella se vienen a disolver las inquietudes de la Teoría Crítica por el interés emancipatorio, que ya solamente, en el nuevo escenario de la filosofía del lenguaje, puede realizarse comunicativamente, es decir, en la cooperación solidaria de una mutualidad intersubjetiva (de ahí la importancia de la “sociedad abierta” como disposición al entendimiento a través de la reflexión y el diálogo, sin “contaminaciones” en la misma por el vertido de intereses particulares). Ver, Cortina, A., “La razón práctica como herencia de la Ilustración”, *Enrahonar*, nº 17, 1991, pp. 31-42; Bernstein, J.M., *Recovering Ethical Life. Jürgen Habermas and the Future of Critical Theory*, Routledge, Nueva York, 1995, pp. 54 ss; Dews, P., “Introduction”, en Dews, P. (ed.), *Autonomy and Solidarity*, Verso, Nueva York, 1986.

acciones, esto es, de la producción de la sociedad misma⁸⁵. Esta hipótesis se confirmará en que la acción comunicativa, en la constitución de un mundo de la vida, viene a ser el tapiz donde pueden “realizarse” el resto de acciones sociales tipificadas, que precisamente, por funcionar prerreflexivamente como un saber de fondo dado por supuesto, puede proporcionar un marco para la reflexividad social en cada una de ellas.

2.4. Fundamentos y problemas de la acción comunicativa en la formulación metateórica de la Sociología.

La orientación filosófico-lingüística para traspasar el umbral sociológico de las necesidades de coordinación hacia las necesidades de comunicación, Habermas la va a encontrar, principalmente, en John L. Austin⁸⁶. Dicho autor, en el análisis de los actos de habla, va a establecer una triple diferenciación:

Distinguimos así el acto locucionario (y dentro de él los actos fonéticos, “fáticos” y “réticos”) que posee *significado*; el acto ilocucionario, que posee una cierta *fuerza* al decir algo; y el acto perlocucionario, que consiste en *lograr* ciertos *efectos* por (el hecho de) decir algo.⁸⁷

Como suele tener por costumbre, Habermas realiza una personal interpretación de estos tres aspectos del acto de habla indicados por Austin —que curiosamente coinciden con las pretensiones de validez de los tres mundos—, donde el acto locucionario se condensa en una manifestación propositiva acerca de los estados de cosas, el acto ilocucionario en el contexto o modo en que se emplea la oración, y el acto perlocucionario en los efectos intencionales que el hablante busca provocar en el oyente⁸⁸. Desde esta definición inicial, Habermas busca demostrar como el acto comunicativo se agota en el nivel ilocucionario —que el oyente llegue a entender el contenido “manifiesto” de la propuesta comunicativa—, dejando fuera del mismo los efectos perlocucionarios —intencionalidad teleológica del actor que va “más allá” del acto de habla—⁸⁹. La razón que Habermas aduce para desplazar el componente perlocucionario de los actos de habla no es otra que la necesidad de poder explicar las

⁸⁵ TAC-I, p. 146.

⁸⁶ Austin, J.L. (1955), *Como hacer cosas con palabras*, Paidós, Barcelona, 1990.

⁸⁷ *Ibid.*, p. 166.

⁸⁸ TAC-I, p. 370.

estructuras de la comunicación lingüística sin recurrir a las estructuras de la actividad teleológica, más propia de la racionalidad instrumental, que pervierten la función básica del lenguaje para con el entendimiento en un medio manipulado estratégicamente para la consecución de un fin⁹⁰.

Esta separación es relevante porque, a través de ella, los éxitos ilocucionarios, en cuanto rendimientos interpretativos, pueden materializarse en un *mundo de la vida* como un transfondo de conocimiento “aprobemático”, presente en los procesos de entendimiento que todos los actores comparten⁹¹. La acción comunicativa, en consecuencia, vendrá restringida únicamente a «... aquellas interacciones mediadas lingüísticamente en que todos los participantes persiguen con sus actos de habla fines ilocucionarios y *sólo fines ilocucionarios*»⁹².

El *vínculo ilocucionario* se presencializa en la aceptación por parte del oyente de la oferta comunicativa propuesta por el hablante, la cual se materializará en un acuerdo establecido en torno al *contenido de la emisión* (el oyente entiende la emisión, capta el significado de lo dicho), a las *garantías inmanentes al acto de habla* (el oyente toma postura con un sí o con un no ante la pretensión de validez vinculada al acto de habla, aceptando o rechazando con ello la oferta comunicativa que el acto de habla entraña), y a las *obligaciones relevantes para la interacción posterior* (el oyente, al asumir el acuerdo, orientará sus acciones futuras conforme a las obligaciones de acción convencionalmente establecidas)⁹³. De todos estos aspectos, el más relevante es el segundo, pues las pretensiones de validez constituyen los principios de racionalidad bajo los cuales se

⁸⁹ *Ibid.*, pp. 372.

⁹⁰ *Ibid.*, p. 375. En la interpretación que Luhmann realiza de estos mismos componentes del acto comunicativo de Austin, se viene a destapar el planteamiento reduccionista de la comunicación habermasiana, únicamente referida al entendimiento, que con su correlato de identificar la acción estratégico-reflexiva con la acción teleológica enfocada hacia un mundo objetivo, destruye la posibilidad de que los agentes, motivados por sus intencionalidades noéticas e intereses prácticos, puedan condicionar los procesos de entendimiento a la consecución de sus objetivos teleológicos. Sólomente en este contexto se podrían analizar las situaciones de conflicto (de intereses) desde posiciones ideológicas (Marx), o, más recientemente, las luchas “simbólicas” entre “clases” por la definición común de la situación (Bourdieu).

⁹¹ De esta forma, la intencionalidad teleológica de los actores puede “realizarse” como acción en el tapiz de un escenario compartido (mundo de la vida), que vertebrado lingüísticamente en contextos de acción como “horizontes” de sentido, provisiona a la intención de un marco de acción “externo” (objetivo-social). En definitiva, que los actores, en la gestión de sus intereses, abstraerán de su conciencia los presupuestos comunicativos compartidos a través de los cuales pueden llevar a efecto sus acciones teleológico-estratégicas (lo cual no desmiente una “falsa conciencia” en términos ideológicos, que puede ser problematizada desde una definición de la situación simbólico-institucional que resulte más rentable para una posición compartida de intereses).

⁹² *Ibid.*, p. 378.

⁹³ *Ibid.*, pp. 379-380

puede aceptar o rechazar el acto de habla, que, tal y como se ha reiterado hasta la saciedad, no son otros que la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad expresiva⁹⁴.

Sin embargo, la tercera de las condiciones de posibilidad propuesta por Habermas para la realización del vínculo ilocucionario, y con ella la posibilidad de coordinar acciones desde el entendimiento, es altamente conflictiva, pues parte del presupuesto de una comunicación desprovista de toda intencionalidad subjetiva, es decir, de “interferencias” perlocucionarias en la misma. John Searle, tomando para su análisis el *acto de prometer* como el más representativo de los actos ilocucionarios⁹⁵, estima que estos se pueden clasificar por su sinceridad —intención de cumplir la acción futura declarada— o por su insinceridad —la no intención de cumplir la promesa—, si bien ambas cuentan como actos ilocucionarios pues se remiten a una comunicación vinculante que establece obligaciones de acciones futuras. Empero en el segundo caso de las promesas insinceras, el actor busca un efecto perlocucionario que le reporte un beneficio franco frente a la buena disposición de alter para asumir las reglas de juego honestamente, que únicamente puede evitar resultar perjudicado definiendo la situación desde una posición estratégica y un cálculo en términos de teoría de juegos⁹⁶. En este escenario, se patentiza que el mundo de la vida no se limita a la consolidación de vínculos ilocucionarios a través de ofertas comunicativas, sino que en el mismo marco del que se sirven los actores para comunicarse y entenderse, penetra una negociación reflexiva de intencionalidades subjetivas. En definitiva, que los actos perlocucionarios no se sitúan en una órbita fuera de curso de la “vinculación” comunicativa, sino que forman parte del mismo proceso de comunicación, y que, incluso, no tienen por que permanecer ocultos en

⁹⁴ *Ibid.*, pp. 391 ss. Las pretensiones de validez se corresponden con la dimensión procedimental de la argumentación y no con una “racionalidad substantiva”, es decir, con valores definidos. El proyecto ilustrado tratará, precisamente, de asimilar unos y otros, tomando por base un individualismo metodológico focalizado en un sujeto “racionalmente” responsable y competente, y llenando con ello de contenido proposicional las condiciones “racionales” para llegar al entendimiento, tales como derechos individuales frente a derechos colectivos, reconocimiento de la búsqueda de la felicidad y bienestar (realización personal) frente al sacrificio y la salvación, valores meritocráticos para el ascenso-éxito social frente a una adscripción de estatus familiar y derechos de linaje, etc.

⁹⁵ Searle, J. (1965), *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1986; pp. 62-79. Sobre la interpretación “intersubjetivista” que realiza Habermas de Searle, ver: Corredor, C., “Intentos de formulación de una teoría general de actos de habla (el estudio de Searle por parte de J. Habermas)”, *Daimon*, nº 6, 1993, pp. 119-130.

⁹⁶ Ver la teoría del “free rider” en Olson, M. (1971), *La lógica de la acción colectiva*, Limusa, México, 1992.

dicha comunicación para producir efectos, sino que en muchas ocasiones el hablante busca transparentar sus verdaderas intenciones dentro de un contexto paralelo ilocucionario que mantiene la comunicación en un nivel de realización descargado de dichas segundas intencionalidades, y que sólo en cuanto son descubiertas por el oyente éste puede aceptarlas como una nueva oferta comunicativa dentro de la anterior oferta puramente convencional —encaminada al entendimiento. Vamos a verlo con un ejemplo, en el cual una pareja de ex-novios se encuentran casualmente de nuevo al cabo de diez años:

- Juan: “¿Rosa? *Que sorpresa. ¡Que tal estás!*”

- Rosa: “¿Juan? *Cuanto tiempo sin verte. Aunque te veo un poco cambiado. Parece que al final has perdido del todo el flequillo* (referencia a una creciente alopecia).”

-Juan: “*Si, bueno; ya sabes. Cosas del tiempo. En cambio a ti se te sigue viendo tan guapa como siempre; parece que el tiempo se hubiera detenido...*”

En este momento, Juan introduce una segunda intencionalidad perlocucionaria dentro del contexto ilocucionario. En este sentido, la frase “parece que el tiempo se hubiera detenido ...”, debería interpretarse, en cuanto acto ilocucionario, por: “*te conservas muy bien*”; pero desde la nueva oferta comunicativa perlocucionaria, Juan viene a expresar: “*sigo sintiendo por ti lo mismo que hace diez años*”. Una vez en esta tesitura de dobles intencionalidades, a Rosa se le plantean seis posibilidades de reacción:

1. Entender únicamente el acto ilocucionario, y responder en correspondencia: “*Si bueno, se hace lo que se puede*”.

2. Entender ambos contextos y responder sólo al acto ilocucionario, dando a entender que no se ha dado por enterada y que no acepta entablar la oferta comunicativa en el nivel perlocucionario de la doble intencionalidad: “*Si bueno, se hace lo que se puede*”.

3. Entender ambos niveles comunicativos y responder a sí mismo con una doble intencionalidad, haciendo ver que acepta (al menos como juego) ambos contextos de interacción: *“Aunque sin sombrilla, tu también te conservas muy bien. Los ojos te siguen brillando como antaño...”*.

4. Entender ambos niveles comunicativos y responder a sí mismo con una doble intencionalidad, pero para hacer ver que en su disposición subjetiva no se encuentra en condiciones de aceptar el segundo nivel comunicativo perlocucionario: *“Bueno, eso lo dices porque no me viste después de tener mi segundo hijo”* (que sea cierto o no, como estrategia de rechazo de la segunda oferta comunicativa, no es relevante).”

5. Entender ambos niveles comunicativos, y, no aceptando la oferta perlocucionaria de comunicación, romper también con la oferta comunicativa ilocucionaria; por ejemplo, pidiendo explicaciones de lo que ha querido decir con la expresión: *“parece que el tiempo se hubiera detenido...”*, para, con ello, si las explicaciones son aceptables, reconducir la comunicación únicamente a su nivel ilocucionario⁹⁷; o, incluso también, llegar a desentenderse de la comunicación misma (nivel ilocucionario) rompiendo con ella: *“Te voy a tener que dejar, tengo prisa”*.

6. Entender ambos niveles comunicativos y seguir la comunicación únicamente desde su contexto perlocucionario, aceptando con ello la oferta comunicativa que entraña: *“yo también sigo sintiendo algo especial por ti”* (o en su defecto, una mirada silenciosa que viene a expresar la aceptación de la segunda intencionalidad).

El problema de las comunicaciones “cargadas” de dobles intencionalidades es la “desconfianza” por la limpieza comunicativa en su nivel ilocucionario, lo que en sí

⁹⁷ Ver el análisis de Goffman sobre las “disrupciones” comunicativas y los procesos de restauración del fluir comunicativo (ilocucionario); Goffman, E., “Conclusiones”, en *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Amorrortu, Buenos Aires, 1981. También Habermas, TAC-I, p. 377.

mismo puede ser un serio obstáculo en el establecimiento de relaciones sociales, pues sitúa la acción en un marco de interacción estratégico. De este hecho —clima de desconfianza— también se deduce que las inferencias de intencionalidades perlocucionarias que un oyente realiza tampoco tienen que corresponderse con las verdaderas intencionalidades del hablante; por ejemplo, cuando Rosa nada más inaugurar la conversación hace referencia a la incipiente alopecia de Juan y se refiere a la misma como “cambio”, Juan puede interpretar con ello que lo que anteriormente le había atraído a Rosa de él (el flequillo) ha desaparecido, y con ello todo interés hacia su persona (cuando en realidad, la declaración de Rosa es espontánea y no contiene segundas intenciones)⁹⁸.

Este tipo de comunicación, en la que los participantes intentan desvelar las verdaderas intenciones de sus interlocutores, no se limita tampoco a los procesos interpersonales de escalonamiento socio-afectivo, ni a las interacciones puramente estratégicas, sino que, en cuanto vienen a medir la sinceridad o insinceridad de los vínculos ilocucionarios contraídos, se encuentra en la base del mismo proceso comunicativo. *La consolidación de marcos de interacción*, tal y como el mismo Habermas reconoce⁹⁹, *no se sustenta únicamente en pretensiones de **validez** —vínculo ilocucionario del entendimiento lingüístico—, sino que necesita también de una **facticidad normativa** para apuntalar las obligaciones de acción convencionalmente establecidas —entendimiento intersubjetivo—, con sanciones de distinto tipo¹⁰⁰*. La legalidad social necesita de estos “límites” normativos para definir y mantener su realidad simbólica¹⁰¹.

Orientándonos hacia la posibilidad de fundamentar una teoría sociológica en el “paradigma” comunicativo, nos encontramos con otra seria limitación: nuestra inicial

⁹⁸ A esto Erving Goffman lo llama: “manejo estratégico de impresiones” (strategic management of impressions).

⁹⁹ TAC-I, pp. 69-70.

¹⁰⁰ En este punto, y pese a la anterior tipificación de la acción regulada por normas, Habermas desconfiará implícitamente de la capacidad de los procesos de aprendizaje, en términos de racionalidad “desencantada”, para interiorizar una serie de restricciones motivacionales que ajusten la percepción de las necesidades subjetivas a las normas convencionales; es decir, de la buena disposición de los actores para, en sus intereses teleológicos, asumir por propia voluntad la “limpieza” de las reglas de juego —ver la figura del *free raider* en Olson.

¹⁰¹ Esta es una cuestión sobre la que profundizaremos cuando analicemos la obra de Habermas que lleva por título *Facticidad y Validez*, aunque se puede adelantar su “afinidad” con el planteamiento del problema

determinación metateórica por el sentido de la acción frente a la observación. Esta elección metodológica viene avalada por la cuestión de que el científico social no puede acceder a su objeto de estudio, una realidad simbólicamente ya estructurada, desde la simple observación¹⁰²; necesita de una “implicación” en las estructuras de sentido que son manejadas por los actores en el contexto de su mundo de la vida, lo que a su vez significa la participación del científico social en las interacciones comunicativas que producen dicho sentido-entendimiento¹⁰³. La relevancia de esta consideración ubica en que, desde una paridad de conocimientos entre el científico y el lego respecto a los rendimientos interpretativos del acto comunicativo, va a resultar extremadamente complicado compatibilizar los requerimientos de objetividad de la comprensión científica con la actitud “realizativa” de quien participa en un proceso de entendimiento¹⁰⁴; dicho de otra manera, dejar de sostener la perspectiva de un observador externo (característica de la escuela positivista de Viena —Weber incluido—), y, en consecuencia, la “objetividad” del conocimiento —de un sujeto trascendental, aunque sea definido como comunidad indefinida de comunicación— en la Sociología.

Habermas desarrolla este problema de compatibilidades entre la actitud objetivante y la actitud realizativa a partir de un estudio previo de Skjervheim sobre la posición del *intérprete* en los procesos de entendimiento¹⁰⁵. El intérprete trataría de mantener una participación “virtual” en el proceso comunicativo encaminado al entendimiento, esto es, sin intenciones de acción propias¹⁰⁶, pero que le facultaría para hacerse depositario del sentido del acto comunicativo. Siguiendo esta trama argumentativa, Habermas resaltará como el intérprete, para llegar a una comprensión, tiene que conocer las condiciones de validez bajo las cuales se apela a la aceptación de las emisiones comunicativas, es decir, tiene que participar en su contexto de acción; pero al mismo tiempo, en cuanto contrasta la manifestación comunicativa con las condiciones para su aceptación dentro del

de la moral en Durkheim (la imposibilidad de establecer un orden normativo “unicamente” desde la solidaridad orgánica).

¹⁰² Giddens, A. (1967), *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993; 80 ss.

¹⁰³ TAC-I, p. 155.

¹⁰⁴ *Ibid.*, p. 160.

¹⁰⁵ *Ibid.*, pp. 162 ss.

¹⁰⁶ A este respecto, hay que tener en consideración que la falta de intenciones es una presuposición en la honestidad y profesionalidad del intérprete semejante a la que se atribuye al científico desde el positivismo lógico, aunque en el primer caso el intérprete sea una pieza fundamental en la comunicación dirigida al entendimiento. Un ejemplo: el caso en el que el intérprete trate de lucirse y demostrar su capacidad de elaboración del discurso “retocando” la traducción del hablante con giros lingüísticos que terminan por repercutir semánticamente en el entendimiento de los oyentes.

contexto, el intérprete es arrastrado al enjuiciamiento de pretensiones de validez¹⁰⁷. Con ello, nos remitimos a estándares de valoración que el intérprete debe haber aceptado como correctos en anteriores procesos comunicativos, y que de por sí lo vinculan de manera directa con la acción comunicativa, negando su asepsia valorativa “virtual”. En palabras de Habermas:

Las consideraciones hechas hasta aquí tenían por objeto hacer ver que el método de la comprensión pone en cuestión el tipo habitual de objetividad del conocimiento, ya que el intérprete, aunque sin intenciones de acción propias, tiene que participar en la acción comunicativa y se ve confrontado en el propio ámbito objetual con las pretensiones de validez que allí aparecen ... Se da pues, una *conexión fundamental entre la comprensión de las acciones comunicativas y las interpretaciones incoactivamente racionales*.¹⁰⁸

El problema fundamental que esta posición metodológica le plantea a la Sociología es la renuncia a su objetividad científica, y con ello el adiós a la “inmunidad” —como conocimiento experto— de una crítica de su conocimiento por parte de aquellos “legos” que participan en los mismos procesos comunicativos que configuran su “realidad” de análisis¹⁰⁹. Con el retorno a los principios de la hermenéutica y la etnometodología¹¹⁰, abortamos desde su origen los presupuestos de una racionalidad substantiva-universal, salvo si podemos demostrar que los procedimientos hermenéuticos pueden basarse en “estructuras” de racionalidad comprensivas y generales¹¹¹. En opinión de Habermas:

Para cumplir tal exigencia de objetividad habría que demostrar que la estructura racional interna de los procesos de entendimiento, que propedéuticamente he caracterizado mediante a) las relaciones de los actores con el mundo y los correspondientes conceptos de mundo objetivo, mundo subjetivo y mundo social, b) las pretensiones de validez que son la verdad proposicional, la rectitud normativa y la veracidad o autenticidad, c) el concepto de un acuerdo racionalmente motivado, es decir, de un acuerdo basado en el reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y d) el proceso de entendimiento como negociación cooperativa de definiciones compartidas de la situación, posee en un determinado sentido una *validez universal*.

¹⁰⁷ *Ibid.*, pp. 163-164.

¹⁰⁸ *Ibid.*, p. 165.

¹⁰⁹ *Ibid.*, pp. 168 ss. Este es un argumento que Habermas ya utilizó en su crítica a la teoría de sistemas de N. Luhmann en *La Lógica de las Ciencias Sociales*, y en el que vuelve a insistir en el “excursus sobre N. Luhmann” de *El discurso filosófico de la modernidad* (Taurus, Madrid, 1989, pp. 434-453). En este contexto, también se puede introducir la aportación de U. Beck (1994) acerca de la “modernidad reflexiva”.

¹¹⁰ TAC-I, pp. 169-190.

Esto es una exigencia muy fuerte para alguien que, como es mi caso, opera sin ningún respaldo metafísico y que tampoco cree ya en la posibilidad de desarrollar un programa de pragmática trascendental en sentido estricto, es decir, que se presente con pretensiones de fundamentación última.¹¹²

En definitiva, que tras abandonar el sujeto trascendental de conocimiento —estructuras innatas de raciocinio universales (Kant y estructuralistas)—, y con aquellas, valores “universales” susceptibles de aceptación por una comunidad indefinida de comunicación (válida para todas las épocas históricas), el desarrollo de la racionalidad comunicativa, a juicio de Habermas, solamente puede orientarse hacia tres caminos: 1) desarrollar la acción comunicativa desde la pragmática formal, es decir, «... la tentativa de reconstruir racionalmente las reglas universales y los presupuestos necesarios de los actos de habla orientados al entendimiento, recurriendo para ello a la semántica formal, a la teoría de los actos de habla y a otros planteamientos de pragmática del lenguaje»¹¹³; 2) evaluar la fecundidad explicativa de la pragmática formal en su aplicación en tres ámbitos concretos: a) establecer las formas “normales” de la comunicación frente a las “patológicas”, b) reconstruir una antropogénesis que desvele las propiedades “racionales” del proceso de hominización, y c) abstraer ontogenéticamente las capacidades comunicativas e interactivas desde la psicología evolutiva (Piaget); y 3) establecer una teoría de la racionalización sociocultural desde una perspectiva genuinamente sociológica. El camino que al final emprende Habermas es, precisamente, este último, de forma tal que, a través de un diálogo con los clásicos de la disciplina, pueda abordar los problemas sociales susceptibles de resolverse desde una teoría de la racionalización vertebrada a partir de la acción comunicativa.

3. El paradigma comunicativo en la reconstrucción de la teoría social.

Puestos a probar la fecundidad del paradigma comunicativo para una teoría de la sociedad, a Habermas se le plantean tres problemas fundamentales. En primer lugar, demostrar que los fundamentos de la acción comunicativa siempre han tenido un lugar

¹¹¹ *Ibid.*, p. 191.

¹¹² *Ibid.*, pp 191-192.

¹¹³ *Ibid.*, p. 193. En este punto, Habermas reconoce que la pragmática formal no puede fundamentar una pretensión de racionalidad universal (al menos como valores substantivos).

destacado en la teoría social; al menos como un problema de fundamentación no formulado explícitamente pero con amplio arraigo de “tapadillo” en los clásicos de la disciplina. Para tal demostración, Habermas retomará las teorías de Mead y de Durkheim con el objetivo de corregir sus puntos débiles reconstruyéndolas en clave comunicativa, de forma tal que pueda explicar el proceso de gestación de la “realidad social” desde los presupuestos constitutivos de la acción comunicativa. En segundo lugar, Habermas pretende situar esta “nueva realidad” que suponen las sociedades, en el devenir histórico que relata su proceso evolutivo, ya presente en la teoría de la racionalización sociocultural de Weber. Habermas tratará de enmarcar este proceso —con ciertos préstamos de la teoría de la evolución de Luhmann— dentro de su peculiar visión de la decentración de la realidad social originaria —Mundo de la Vida— en diferentes esferas “especializadas” de comunicación —Sistemas Sociales. Y por último, en tercer lugar, demostrar la fecundidad del paradigma en el diagnóstico actual de las sociedades modernas, y como este proceso de diferenciación de esferas de acción culmina en una “colonización” de la racionalidad comunicativa —Mundo de Vida— por las racionalidades de carácter instrumental de los sistemas sociales. En este último diagnóstico, Habermas retorna a las viejas aspiraciones de la Teoría Crítica por la defensa y promoción de la “racionalidad práctica” —reconvertida en racionalidad comunicativa—, que debe controlar y proyectar, en la negociación intersubjetiva de una ética comunicativa, los fines prácticos que los sistemas sociales amenazan con subsumir en sus lógicas mediáticas. Como veremos, este anhelo por la vigilancia del mundo de la vida sobre los sistemas sociales sólo se podrá consumir dentro de un proyecto político de renovación democrática, sobre el que Habermas va a volcar, por añadidura, las aspiraciones éticas de realización del ser humano. A continuación, pasaremos a revisar cada uno de estos puntos por separado.

3.1. El problema de la institucionalización del vínculo ilocucionario: la conexión con Durkheim y Mead.

Con el “descubrimiento” de la realidad intersubjetiva por parte del pragmatismo americano, especialmente reseñable en la obra de Ch.S. Peirce, se evidencia que el modelo sujeto-objeto de la filosofía de la conciencia encuentra serias limitaciones para

explicar la emergencia de esa nueva realidad simbólica que representan las sociedades. En esta tesitura, la figura de G.H. Mead adquiere una relevancia clave para concebir el desarrollo de conformación de la realidad psicosocial desde los procesos de interacción simbólicamente mediados, tal y como vienen a resaltarse desde una estrategia analítica centrada en la psicología del comportamiento y la filosofía del lenguaje. Eludiendo las intuiciones fenomenológicas —la evidencia constativa—, para Mead los fenómenos de la conciencia siempre se van a constituir en el seno de las estructuras de interacción determinadas intersubjetivamente por la realidad simbólica del lenguaje; determinación analítica que toma la categoría del “sentido” como punto de partida del estudio de la sociedad, pero con un “sentido” que no procede de la conciencia en su trabajo de percepción e interpretación de la “realidad”, sino de las estructuras intersubjetivas que relacionan “entre-sí” a los miembros de dicha sociedad —con ello se viene a romper el aislamiento de la conciencia fenomenológica que imposibilitaba el acercamiento intersubjetivo en Husserl, y se confiere a la categoría de la “racionalidad” de la perspectiva de un componente comunicativo constitutivo.

Frente al behaviorismo clásico de la primera escuela psicológica “científica”, cuya pretensión de investigación pasaría por observar las reacciones de un organismo individual a los estímulos procedentes de su entorno, Mead comenzará por estudiar las interacciones entre al menos dos organismos que reaccionan el uno al otro, calificando por ello a su teoría de “behaviorismo social”¹¹⁴. Mead empezará por constatar como entre los animales de una misma especie también se establece una “conversación de gestos”, donde las “señales” procedentes de un animal se convierten para otro en un estímulo que provoca una “señal-respuesta”, que a su vez, como un juego de espejos reflexivo, hace reaccionar al primero. Esta escenificación se podría observar experimentalmente, por

¹¹⁴ Mead, G. H., *Espíritu, persona y sociedad*, Paidós, Barcelona, 1982; p. 54. El intento de Mead es reconciliar la vieja aspiración de una psicología científica con la “experiencia interna”. La respuesta dada por el behaviorismo clásico fue la de renunciar a conocer ese proceso de transformación operado por la conciencia entre los estímulos y las respuestas —la famosa “caja negra”—, olvidando con ello lo que hay de más esencial en la realidad social: su fundamento simbólico, interpretativo y hermenéutico. El valor de la propuesta de Mead reside entonces en buscar un punto de encuentro entre la filosofía fenomenológica y la observación científica, que vuelva a rehabilitar el campo de la interpretación simbólica como objeto de estudio desde la metodología científica. De ahí la propuesta terminológica de un “conductismo social”, pues fundamentada en la observación metódica de la disciplina psicológica tiene por objetivo desentrañar el complejo de elementos interpretativo-hermenéuticos que median las interacciones entre los individuos de una misma sociedad. En último término, la propuesta de Mead llegará a popularizarse bajo la rúbrica de “interaccionismo simbólico”.

ejemplo, en las muestras de hostilidad mutua que se entablan entre dos perros¹¹⁵. Las señales adquieren significado a partir del lugar que ocupan dentro de un “sistema” de formas de comportamiento, donde el significado siempre será —al igual que en Luhmann— una propiedad del sistema en su conjunto como código comunicativo.

En estimación de Mead, las señales se convierten en *símbolos* por la interiorización de esas estructuras “objetivas” de significado, que de manifestarse como simples señales de reacción ante estímulos “naturales”, pasarán a manejarse, tras el proceso “reflexivo” de semantización de los significados naturales, como símbolos que representan situaciones dadas a la experiencia pero distanciados de ella —con lo que ello supone para una toma de conciencia “vicaria” de la realidad a través de su “representación”. La posibilidad de atribuir significados “típicos” a situaciones sociales es la que, en opinión de Mead, posibilita que el lenguaje de gestos pueda configurarse como una interacción mediada simbólicamente, que a su vez, desde el punto de vista cognitivo, posibilita la aparición del lenguaje como “codificación” significativa de las señales acústicas¹¹⁶. El punto de cierre de la realidad así configurada se manifestará cuando estos sistemas simbólicos de comunicación contengan la capacidad de moldear el comportamiento natural, modificando la relación causal “estímulo-respuesta” clásica del behaviorismo desde el constreñimiento normativo de las relaciones de interacción, es decir, desde un “autocondicionamiento” conductual en función del “rol” social que se adopte en el esquema comunicativo de la interacción.

El mecanismo por el cual llega a posibilitarse el “autocondicionamiento” es clave para entender cómo una realidad social negociada intersubjetivamente tiene la capacidad de imponerse sobre los individuos que la han gestado, y en consecuencia, “socializar” a los individuos desde la misma *praxis* en la que éstos se relacionan y proyectan en cuanto individuos —frente al concepto de socialización como confrontación del individuo a una realidad social ya conformada y con existencia independiente, como defenderían los filósofos de la conciencia, entre los que se encuentra Durkheim. Mead va a explicar este mecanismo, y en este sentido se acerca a la intercambiabilidad de posiciones perceptivas de Husserl —con lo que supone la introducción de un esquema básico de la fenomenología en su teoría de la constitución de la sociedad—, como la “adopción de la

¹¹⁵ *Ibid.*, pp. 60 ss; sobre la riña de perros, también pp. 207 ss.

¹¹⁶ *Ibid.*, pp. 101 ss.

actitud del otro”¹¹⁷. Al igual que en la fenomenología del espíritu de Hegel, en el proceso de “interiorización” que estaría en la base de la adopción de rol, el individuo se apropiaría para su conciencia del objeto externo que se le enfrenta, pero que el constituir otro yo con conciencia, no puede interiorizarlo sin reconocer en dicho objeto —alter-ego— su propia subjetividad. La única forma de recuperar la subjetividad de este modo “extrañada”, es la de interiorizar como propias las estructuras o los esquemas de acción que median en la interacción, que de este modo, al ser reconocidas por todos los participantes en la comunicación, adquieren un estatus “objetivo” como reglas generalizadas de acción. Esta reflexividad intersubjetiva, es decir, una subjetividad que sólo se puede reconocer en la apropiación de las actitudes de los otros y, en consecuencia, de la que todos comulgan al unísono —ésta es precisamente la interpretación que Habermas realiza de la Conciencia Colectiva durkheimiana—, no restringe a la “comunicación de gestos”, sino que en cuanto dichos gestos se convierten en símbolos significantes, provocan en el individuo que los manifiesta las mismas respuestas condicionadas que van a provocar en los otros, pudiendo de esta manera, en la conformación interna con un “otro generalizado”, anticipar los resultados de sus acciones mediante un diálogo interno¹¹⁸. La posibilidad para establecer este diálogo interno viene condicionada por la disponibilidad de un lenguaje y de sus estructuras simbólicas de significatividad, que mediarán las relaciones de interdependencia interpretativa de las situaciones entre los actores, y por ende de la configuración de la “realidad”. No obstante, en estimación de Habermas, Mead no va a llegar a clarificar convenientemente como las convenciones semánticas llegan a cristalizar en estructuras normativas y generativas de la acción social, déficit de su modelo teórico que será complementado con el concepto de regla que desarrolla Wittgenstein en sus “juegos del lenguaje”¹¹⁹.

Mead supone una continuidad entre los significantes naturales y la semantización simbólica de la interacción que olvida el carácter “convencional” de la realidad social. En estimación de Habermas, la «...identidad de significado sólo puede venir asegurada mediante la *validez* intersubjetiva de *una regla* que fije de modo “convencional” el

¹¹⁷ *Ibid.*, pp. 180-182; 189-190; 272-273; 365-375. Con ello también, la socialización se nos va a presentar como un proceso de “aprendizaje” de formas de interacción, a través del cual poder consolidar el concepto de una “racionalidad comunicativa” inherente a la misma *praxis* social.

¹¹⁸ Como se apresta Habermas a puntualizar, esta explicación del proceso de socialización todavía queda prisionera del modelo de la filosofía de la conciencia, pues la esencia “espiritual” de la realidad social es vista, ante todo, como diálogo interior de la conciencia consigo misma. Habermas, TAC-2, pp. 21 ss.

significado de un signo»¹²⁰. Toda regla social, en consecuencia, deberá negociarse en torno a la validez que es capaz de movilizar entre sus más inmediatos implicados, unificando, de este modo, los dos momentos estructurales de la formación de símbolos: la identidad de significado y la validez intersubjetiva¹²¹. Este es, precisamente, el concepto de regla que, como vimos, maneja Wittgenstein, donde la comprensión simbólica de una acción social viene posibilitada por la capacidad de seguir una regla, que a su vez es generativa de dicha acción. En opinión de Habermas, uno de los mayores logros del segundo Wittgenstein es el de evidenciar una imbricación esencial entre la identidad y la validez de las reglas, puesto que «la identidad de la regla en la pluralidad de sus realizaciones no descansa en invariaciones observables, sino en la intersubjetividad de su validez»¹²². Por el contrario, Mead todavía construye su concepto de regla desde el mismo esquema conductista del “estímulo-respuesta”, mediado por el “autocondicionamiento” de la adopción de rol en la interacción, que oscurece el paso hacia una interacción simbólica establecida a través de convenciones semánticas.

La construcción de normas sociales exige de una primera formulación de reglas del entendimiento lingüísticamente articuladas, que sólo con posterioridad tendrán la capacidad de “socializar” a los individuos. Para evitar la confusión meadiana de yuxtaponer la acción mediada por símbolos y la acción regulada por normas, Habermas propone diferenciar entre dos niveles mediáticos del lenguaje: el lenguaje como medio del entendimiento, y el lenguaje como medio de la coordinación de la acción y socialización de los individuos¹²³. De este modo, desde la teoría de la acción comunicativa, el problema de la coordinación de expectativas sociales deberá formularse a partir de la capacidad del *vínculo ilocucionario* que entrañan las ofertas comunicativas de los actos de habla, para engranar las expectativas de acción de por lo menos dos agentes sociales. Toda norma social descansaría, de esta guisa, en una validez intersubjetiva, es decir, en un acuerdo racionalmente motivado por el que se pueden

¹¹⁹ *Ibid.*, pp. 26-27.

¹²⁰ *Ibid.*, p. 28.

¹²¹ *Ibid.*, p. 29.

¹²² *Ibid.*, p. 31.

¹²³ *Ibid.*, pp. 38 ss. Con este giro, Habermas hace depender las necesidades sociales de coordinación y acción respecto de las necesidades estructurales del lenguaje para la mediar el entendimiento —validez intersubjetiva—. Por el contrario, el enfoque de Mead es más “pragmático”, pues aun cuando parte del lenguaje como mecanismo del entendimiento, su función última sería la de responder a las necesidades biológico-adaptativas de las sociedades humanas. En otras palabras, si para Mead la norma social

coordinar planes de acción conjuntos. Aquí el lenguaje, como medio del entendimiento, adquiere la competencia de vincular la voluntad de los actores, pues presiona sobre los mismos para que se conduzcan sobre pretensiones de validez, es decir, sobre “razones” que justifiquen sus actos ante los demás y sean capaces de obtener un reconocimiento generalizado.

No obstante, en muchas ocasiones, las normas sociales no vienen avaladas por pretensiones de validez, sino tan sólo por pretensiones de poder y autoridad. Mead se acerca a este plano de la institucionalización de la realidad social a través de su concepto del “otro generalizado”, cuya autoridad reflexiva procede de lo que denomina “una voluntad general del grupo”¹²⁴. La fuerza vinculante de la norma procede aquí —al igual que en Durkheim— de su carácter imperativo para todos los implicados, pero ponderando su vertiente voluntaria, pues en su interiorización, al igual que en el super-yo freudiano, el individuo socializado percibe «...las sanciones del grupo como tuyas propias, como sanciones dirigidas por el mismo contra sí mismo»¹²⁵. Nuevamente, en el acercamiento a la realidad institucional, el análisis de Mead viene precedido por el “autocondicionamiento” conductista de su psicología social de origen, que deriva en una restricción de su fertilidad teórica para la explicación de la realidad social. Habermas tratará de llenar esta laguna con la teoría normativa de Emile Durkheim.

Con Durkheim, y su postulado de una Conciencia Colectiva, Habermas va a tener la ocasión de introducir un primer “momento prelingüístico” de la mutualidad intersubjetiva como fundamento de la solidaridad o vínculo social, es decir, la posibilidad de “intuir” una realidad intersubjetiva que se construye e instituye con anterioridad al entendimiento lingüístico. Con ello, el enfoque ontogenético de la psicología social meadiana se puede complementar con un enfoque filogenético del proceso histórico de constitución de las sociedades, dando razón del proceso de institucionalización de lo que se considera el vínculo social primordial: una acción intencionalmente comunicativa que busca el entendimiento con sus contemporáneos¹²⁶. En las sociedades segmentarias, prescindiendo

condiciona el desarrollo de la norma lingüística, para Habermas, la norma —racionalidad— comunicativa condiciona la norma social.

¹²⁴ *Ibid.*, pp 58 ss.

¹²⁵ Mead, *op. cit.*, p.

¹²⁶ Durkheim buscaría este mismo hiato social básico con el concepto de solidaridad, si bien con la categorización en dos tipos según los principios de organización de las sociedades a las que pertenecen, la naturaleza de dicha solidaridad parece cambiar de fundamento, y con ello el tipo de “vínculo social” que la caracteriza. Habermas utiliza otro concepto más “abierto”, como es el de la “acción comunicativa”, que

del lenguaje como estructura comunicativa significativa, la comunicación social se entablaría desde el proceso de comunión catártico de los ritos religiosos, que pondrían en conexión las conciencias individuales hasta fundirlas en una nueva realidad “intersubjetiva”, denominada por Durkheim “Conciencia Colectiva”. Aunque sería problemático reducir este tipo de vínculo primordial al acto ilocucionario, pues como se propuso en el análisis de Durkheim este pegamento normativo básico daría cuenta de un vínculo individuo-sociedad —que parte del “viejo” paradigma fenomenológico de la conciencia y su relación con las representaciones ideales de la Conciencia Colectiva de una sociedad—, antes que de un vínculo individuo-individuo —como sostendría la tesis de la intersubjetividad ilocucionaria, donde los individuos son “autonomamente” y “racionalmente” responsables de su volición para entablar acuerdos mutuos—, por el momento vamos a seguir el argumento de Habermas para no perder de vista la interpretación que realiza de Durkheim en su intento de explicación de la institucionalización del vínculo ilocucionario.

Lo que le interesa destacar a Habermas de la teoría moral de Durkheim son las raíces sagradas o religiosas del carácter obligatorio de las normas sociales, que a su vez tienen su fundamento en la nueva realidad intersubjetiva puesta de manifiesto, por primera vez, en la celebración ritual.¹²⁷ La obligatoriedad no procede de una coerción física, sino de una “autoridad moral” que se impone en las conciencias de los individuos, y que resulta menester explicar sociológicamente. La explicación durkheimniana se asienta, básicamente, en un principio de la filosofía de la conciencia¹²⁸: si la conciencia de la realidad espiritual solamente puede acontecer en la comunicación catártica del ritual, que hace que la conciencia individual pueda experimentarse a sí misma como perteneciente a una conciencia colectiva, es decir, a una conciencia intersubjetiva compartida, la conciencia solo puede darse cuenta de su existencia “espiritual” como un producto de

posibilita la inclusión de ambos tipos de solidaridad, la mecánica y la orgánica, bajo el paraguas de un mismo modelo teórico para las sociedades. Sin embargo, dado que parte de una teoría de la acción, también se tiende a ponderar en su diseño el segundo tipo de solidaridad orgánica, que, amparada bajo la tradición individualista de una racionalidad “autónoma”, había recabado innumerables críticas por parte de Durkheim para siquiera llegar a una definición del concepto de solidaridad.

¹²⁷ Habermas, TAC-2, pp. 71 ss. Recordemos también que para Durkheim, siguiendo una idea capital de Robertson Smith, los ritos preceden a los mitos, es decir, que la realidad ideal que posibilita la representación simbólica tiene su origen en la transmisión de carga emocional del ritual sobre un objeto central del rito, que de este modo adquiere un aura sagrada que encarna el “espíritu” colectivo vivenciado en el ritual. Las creencias, en consecuencia, son un producto de la acción ritual, pues la realidad ideal solo puede experimentarse en la inmersión de la “efervescencia” colectiva-intersubjetiva, de la cual nace.

dicha conciencia colectiva. Por consiguiente, los dictados provenientes de dicha conciencia colectiva, sobre la que se asienta la realidad “espiritual”, tendrán un ascendiente de superioridad sobre las conciencias individuales, que no pueden sino asentir sus dictados como órdenes emanadas desde su propia naturaleza espiritual.

Por esta senda durkheimiana se podría seguir el rastro de las fuentes de la moralidad social hasta las incipientes tribus de *homo sapiens*, que van a crear, en la efervescencia comunicativa del ritual, una esencia “espiritual” sobre la que vertebrar, mediante emblemas, su identidad colectiva, que a su vez sólo puede mantener su existencia en la cotidianidad por mediación de una serie de *tabúes* de interdicción de la realidad sagrada respecto de la profana, que va a instaurar un embrionario “consenso normativo básico” sobre el que vertebrar la conciencia social de los individuos. Este conjunto de prescripciones normativas van a venir revestidas con un carácter sagrado, gracias al cual se van a imponer en las conciencias individuales en virtud de su “autoridad moral”, confiriendo de paso al hombre su esencia espiritual ¹²⁹.

Habermas critica a Durkheim el no haber sabido distinguir con claridad entre la comunalidad intersubjetiva de la práctica ritual, por la que se instituye el “pacto normativo” básico que da origen a una sociedad, y los contenidos simbólicos gestados en la comunicación lingüística como rendimientos convencionales de significatividad¹³⁰, confundiendo ambos niveles en su concepto de la Conciencia Colectiva¹³¹. Una vez los actos comunicativos cobrarían la forma de habla gramatical, más allá de la acción sagrada del ritualismo, la estructura simbólica de los actos de habla penetraría todos los componentes de la interacción, haciendo posible que el lenguaje asuma no sólo la función del entendimiento intersubjetivo, sino también las funciones de la coordinación de la acción y de la socialización —manifiesto en las tres pretensiones de validez de todo acto

¹²⁸ Habermas también va a resaltar esta vinculación de Durkheim con la filosofía de la conciencia; *Ibid.*, p. 75.

¹²⁹ Coincido con Habermas en que el diseño dinámico del modelo durkheimiano es circular: la obligatoriedad de las normas se reduce a su carácter sacro, la sacralidad a la esencia espiritual de la Conciencia Colectiva, y la posibilidad de existencia de la Conciencia Colectiva a un sistema de normas sociales obligatorias. Ver, *Ibid.*, p. 76. Ahora bien, al igual que la autopoiesis de los sistemas sociales de Luhmann, que están cerrados en sí mismos, no significa que se destruyan en la tautología, sino que gracias a su bucle comunicativo encierran su propia realidad significativa; que además, en el caso de Durkheim, demandan de una “acción” ritual para alimentarse periódicamente.

¹³⁰ Como bien señala Habermas, Durkheim no atribuye al habla gramatical en su modelo teórico ningún papel constitutivo; *Ibid.*, p. 125.

¹³¹ *Ibid.*, p. 84.

de habla¹³². Se produce de este modo una *lingüístización de lo sagrado* que libera progresivamente el potencial de racionalidad comunicativa contenido en la realidad intersubjetiva del consenso normativo básico, ampliando las bases del mismo mediante las fuerzas ilocucionarias del entendimiento lingüístico puestas en acción por los actos de habla.

Habermas aprecia que Durkheim no llega a explicar suficientemente el tránsito de la solidaridad mecánica a la orgánica, pues su explicación elude dar cuenta de las transformaciones operadas en la Conciencia Colectiva “desde dentro”, es decir, en términos de racionalidad¹³³. El concepto de solidaridad, como vínculo social, queda de este modo desprovisto de un correlato de aprendizaje colectivo, para incidir, bajo la perspectiva fenomenológica de una conciencia enfrentada a la realidad, en el aspecto de la integración social en un ámbito moral e institucional ya constituido¹³⁴. Habermas le critica a Durkheim el que éste no pueda explicar el cambio social hacia formas de organización más “racionales”, aun cuando si señale este hecho. Desde el paradigma intersubjetivo, por el contrario, la evolución reflexiva de los actores sociales es paralela e interdependiente a la evolución organizativa e institucional de sus sociedades de origen, pues la institucionalización de la realidad social queda abierta a la negociación intersubjetiva de los principios de validez sobre los que se vertebra históricamente el “pacto social”¹³⁵.

¹³² *Ibid.*, p. 93.

¹³³ *Ibid.*, p. 131.

¹³⁴ Por el lado de la socialización, Habermas también encuentra el déficit de una precaria base en la teoría de la acción, que incide en una mayor ponderación de los aspectos institucionales —un concepto de integración social enfocado al aparato institucional-coercitivo de la sociedad— sobre los aspectos genuinamente comunicativos, que darían pie para hablar de una racionalidad práctica como deseo y disposición espontánea de la “razón” para entenderse con sus semejantes; *Ibid.*, pp 88-89.

¹³⁵ En realidad, como vimos en el análisis de la obra de Durkheim, los “hechos morales” son dependientes de la vida social, y los nuevos tipos de “valores” que en ellos se van gestando. No obstante, en Durkheim si existe un cierto “lastre” del momento institucional en la reproducción social que nos dibuja, en su modelo teórico, sociedades con tendencias estáticas. De hecho, la crisis moral de la sociedad —la anomia— es vista como la insuficiencia de una sociedad para controlar sus tendencias al cambio, creando un clima generalizado de inestabilidad estructural que también desestabiliza el equilibrio psicológico de los individuos. La solución a los problemas de moralidad de una sociedad siempre vienen a reducirse a la receta de crear instituciones sociales de control, que vuelvan a restablecer los vínculos de los actores sociales a grupos estables y con principios de conducta bien definidos. En definitiva, y pese a definir dos modelos de solidaridad social, la fuente de la verdadera moralidad siempre procede de una solidaridad mecánica, de la cual la orgánica no es más que su reflejo “negativo”. Todas estas limitaciones teóricas proceden, en opinión de Habermas, de un insuficiente concepto del papel desempeñado por la comunicación —lingüística— en la construcción de las sociedades, y por ende, del lugar de la teoría de la acción en su diseño teórico.

Desde el punto de vista de una *lingüistización de lo sagrado*, la autoridad de la tradición de origen religioso va dejando su lugar, progresivamente, a la autoridad del consenso¹³⁶, disolviendo la autoridad moral durkheimiana en el seno de las pretensiones de validez movilizadas en el discurso¹³⁷, que en sí mismas contienen una tendencia dinámica para evolucionar “racionalmente” la realidad simbólica de las sociedades “cerradas” —por su definición sagrada— a estructuras “abiertas” de significatividad intersubjetiva¹³⁸. Con el predominio creciente de una acción social dependiente del entendimiento lingüístico como forma de comunicación, el lenguaje también va a asumir otras funciones sociales, tales como la integración y la socialización, que antes quedaban prisioneras del ámbito sagrado. Se produce, de este modo, una *racionalización comunicativa del mundo de la vida*¹³⁹, que va especializando diferentes formas de comunicación en torno a pretensiones de validez pertenecientes a diferentes esferas de acción —cultura, sociedad y personalidad—, rompiendo la “fuerza” totalizadora de la religión como única forma de vida. Paralelamente, se origina una separación de la legalidad —normatividad institucional— y la moralidad —normatividad social-interactiva de los mundos de vivencia—, que ocasiona una universalidad de los principios del derecho y de la filosofía moral, al tiempo que prodiga una difusión del individualismo como ética personal de la autonomía y la autorrealización¹⁴⁰.

Pero una vez dado este giro, a Habermas se le plantea un problema fundamental, si quiere seguir utilizando la teoría durkheimiana de la constitución de una identidad colectiva como origen de la normatividad social: encontrar las bases sociales para la

¹³⁶ *Ibid.*, p. 112.

¹³⁷ *Ibid.*, pp 134-135. Ver, también: Lukes, S., “Of Gods and Demons: Habermas and Practical Reason”, *op. cit.*; Berger, J., “The Linguistification of the Sacred and the Deslinguistification of the Economic”, en Honneth, A., y Joas, H. (eds.), *op. cit.*, pp. 165-180.

¹³⁸ No obstante, como vimos en la crítica del vínculo ilocucionario, la validez de un acuerdo debe refrendarse en la “facticidad” de una estructura normativa con capacidad de sanción. Allí donde la teoría durkheimiana se nos queda corta, también la versión habermasiana lo hace pero en la dirección contraria, pues la “autoridad fáctica” no puede explicarse desde la “validez” del consenso entre personas privadas. Habermas trata de salvar este abismo teórico a través del concepto de legitimación institucional, derogando la autoridad fáctica a un principio de justicia universal asumido, desde la tradición rousseauiana, como un “interés general”. En este sentido, el interés de Habermas por la teoría del derecho del Durkheim es demostrar como éste último necesita dar cuenta del progresivo papel desempeñado por la legitimación en la evolución del derecho, donde una primera base normativa sacra necesita para desarrollarse, en términos de racionalidad, de una progresiva legitimación, es decir, de un refrendo intersubjetivo de pretensiones de validez comunicativas; TAC-I, pp. 112-119.

¹³⁹ *Ibid.*, p. 154.

¹⁴⁰ Este diagnóstico, originalmente esbozado por Durkheim, es recogido por Habermas para dar prueba de la fertilidad de su explicación frente a la de su predecesor, que aun señalando dichas transformaciones no puede explicarlas en su totalidad únicamente con su tesis de una “división del trabajo social”.

conformación de una ética discursiva. En el caso de Durkheim, la base moral para el humanismo se intuye en que, una vez sustituida la esencia espiritual del hombre desde el concepto de “alma” al concepto de “razón”, el único grupo social capaz de abarcar al hombre —en cuanto ser racional— es la humanidad en su conjunto. Habermas, por el contrario, en su pretensión por explicar la sociedad desde la acción comunicativa, tiene que ampliar las bases constitutivas del grupo moral desde la comunicación misma, determinando los límites de dicha “asociación”, en la lectura apeliada de Peirce, como una “comunidad indefinida de comunicación”. Los valores elementales asociados a los seres humanos podrán fundamentarse como una condición indispensable para el respeto mutuo entre posibles interlocutores, que de este modo podrán verse como “semejantes” aunque no pertenezcan de hecho a las mismas sociedades históricas. *La mutualidad intersubjetiva de la solidaridad durkheimniana básica* —la solidaridad mecánica—, *queda así condicionada a una disposición comunicativa encaminada al entendimiento, que, en la asunción de los principios racionales que abocan a los actores sociales a guiarse por pretensiones de validez de reconocimiento intersubjetivo, convierte a todo posible interlocutor en un semejante, en un miembro de una fraternidad comunicativa universal.* En los términos utilizados por Habermas:

...sólo una moral convertida en “ética del discurso”, fluidificada comunicativamente, puede... sustituir a la autoridad de lo santo. En ella queda disuelto el núcleo arcaico de lo normativo, con ella se despliega el sentido racional de la validez normativa.¹⁴¹

3.2. *La sociedad en dos niveles: Mundo de la vida y Sistemas sociales. El problema de la reconstrucción evolutiva de la sociedad desde el paradigma comunicativo.*

Recogiendo las dos grandes tradiciones de la teoría social, Habermas trata de reconciliar, bajo el paradigma comunicativo, la teoría de la acción y la teoría de sistemas como modelos coexistentes de la formación constitutiva de las sociedades. Avalado por la anterior formulación durkheimniana de dos tipos de solidaridad como diferentes formas de integración social¹⁴², y habiendo asimilado la solidaridad mecánica al vínculo ilocucionario que cohesionan la mutualidad intersubjetiva de una comunidad de

¹⁴¹ *Ibid.*, p. 132.

¹⁴² *Ibid.*, p. 163.

comunicación¹⁴³, la solidaridad orgánica, producto de la creciente división del trabajo social —diferenciación funcional—, se asocia a la capacidad que van adquiriendo los emergentes sistemas sociales para gestar esferas especializadas de comunicación social, que, dispensados de la carga de la búsqueda del entendimiento lingüístico, incrementan exponencialmente los rendimientos funcionales de coordinación y adaptación de las sociedades.

Con la inclusión de los sistemas funcionales en la teoría de la evolución, Habermas también introduce el sesgo durkheimniano, y en general de toda teoría de sistemas, de hacer depender el cambio social no de las capacidades colectivas para el aprendizaje, sino de las propias transformaciones funcionales de las sociedades —morfogénesis social. Tal y como viene a formularse desde el paradigma biológico, las sociedades constituyen un nuevo hito dentro de la evolución de las especies, que incluyen en su definición genética la tendencia a diferenciarse e incrementar su complejidad interna para adaptarse a la complejidad externa de su entorno —y las transformaciones que en éste tienen lugar por la acción misma de las sociedades. En definitiva, dentro de la metáfora biológica, las sociedades son organismos vivos que tienen su propio “telos” evolutivo, independientemente de las capacidades de aprendizaje y desarrollo cognitivo del hombre. En este sentido, pese a la crítica de Habermas a Luhmann sobre la deficiente inclusión de la teoría de la acción en su construcción sistémica¹⁴⁴, también resulta cierto lo contrario,

¹⁴³ Dentro de las comunidades de comunicación se podrían diferenciar “la comunidades de comunicación de formas de vida”, que en su lectura procedente de la fenomenología social tomará el nombre de “Mundo de la vida”, de “la comunidad indefinida de comunicación”, artificio de la filosofía moral del discurso —Apel— que pretende revitalizar el concepto kantiano de una racionalidad práctica desde la intersubjetividad comunicativa, derogando el estatus transcendental mismo de la racionalidad —aunque sólo sea para transferirlo al “*a-priori*” de la comunidad indefinida de comunicación.

¹⁴⁴ Habermas, J. (1971), “¿Teoría sistémica de la sociedad o teoría crítica de la sociedad?”, en *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid, 1982; pp. 358 ss. Para Luhmann, una vez incorporada la crítica de Habermas de un insuficiente papel de la comunicación en su configuración teórica de las sociedades, éstas se construirían como un nuevo tipo de realidad “natural” en la autopoiesis de los códigos de comunicación por los que se producen y reproducen los sistemas sociales. Los sistemas sociales son, ante todo, sistemas de comunicación, en cuya restricción de elementos comunicables y las relaciones entre los mismos, puede efectuarse una ganancia en la coordinación de estructuras funcionales de la sociedad. Pese a esta ligera rectificación, la teoría de sistemas de Luhmann sigue ponderando el aspecto de la cognición —como la realidad propia de la sociedad en cuanto “psicología social” ó (al igual que Durkheim) conjunto de representaciones colectivas que posibilitan las diferentes regiones de la comunicación social—, sobre el de la acción, y más si ésta se refiere a la acción intencional de un actor social para interactuar en cualquiera de sus tres mundos de vivencia. Sólo en este sentido se puede entender la afirmación de Luhmann de que los sistemas sociales son cerrados —frente a los sistemas abiertos de la Teoría general de sistemas de L. von Bertalanffy, ó la más actual ingeniería de sistemas que maneja, por ejemplo, Habermas—, es decir, autorreferenciales en la constitución de un bucle comunicativo capaz de generar un conocimiento operacional sobre algún aspecto relevante para el funcionamiento de las sociedades. Por poner un ejemplo, antes de que Elton Mayo realizase su experimento sobre la incidencia de las condiciones de luminosidad en

el complemento postizo de la teoría de sistemas en su propuesta teórica, como un reconocimiento a regañadientes de los límites del vínculo ilocucionario para la coordinación de la acción en las sociedades complejas, y que en buena medida le presiona para rectificar su anterior teoría de la evolución, más centrada en los condicionantes que los diferentes estadios del desarrollo cognitivo de Piaget le imponen a la conformación de las imágenes del mundo como medida de la racionalidad social histórica¹⁴⁵.

El objetivo último de este apartado va a ser el de demostrar cómo el incipiente “Mundo de la Vida”, como sistema comunicativo coordinado por el entendimiento, va diferenciándose internamente hacia formas más especializadas de comunicación, sobre las que se estructuran sistemas funcionales que incrementan la complejidad social al tiempo que incrementan la capacidad adaptativa de las sociedades. Para entender este proceso, Habermas va a analizar la construcción fenomenológica del Mundo de la Vida, por un lado, y la teoría de sistemas de Parsons por el otro lado, eligiendo ésta última frente a Luhmann porque parte de la teoría de la acción y del sentido intencional para la

la productividad del trabajo entre 1927 y 1932, el cual arrojó la paradójica conclusión de que las variaciones en la productividad se debían en realidad a la constitución de culturas laborables entre los trabajadores, la dimensión “humana” dentro del diseño organizativo de la empresa carecía de ninguna relevancia, y, en consecuencia, no se contabilizaba como un elemento a tener en cuenta en la planificación de la producción. Sin embargo, una vez “observada” la incidencia de este componente “humano” en el rendimiento del factor trabajo, que hasta entonces era un elemento del “entorno” ajeno a la empresa, resultaba menester para una mayor eficacia del sistema “empresa” incluirlo dentro de su “complejidad” estructural —reduciendo de este modo la complejidad ambiental. La forma en que se va a realizar esta inclusión no va a ser otra que la de crear un nuevo subsistema dentro del sistema empresa, llámese departamento de “recursos humanos”, a través del cual poder asimilar dentro de la planificación de la producción este recién descubierto elemento “humano”. *La concepción de sistemas cerrados responde pues a sistemas cognitivos que “cierran” una región comunicativa en la determinación de los elementos relevantes para ser comunicados, creando una región o realidad social propia.* Por el contrario, la concepción de sistemas abiertos responde a un planteamiento más centrado en la teoría de la acción, donde todas las acciones sociales se encuentran interrelacionadas y se influyen mutuamente en sus efectos, aun cuando los sistemas funcionales que pretenden restringirlas no sean conscientes de dichos préstamos en sus cálculos de control y planificación. La teoría de la ingeniería de sistemas va a insistir en este aspecto de la interrelación entre sistemas, que al igual que las tablas input/output de Leontief, van a intentar medir los préstamos mutuos de elementos entre dichos sistemas. Quizás un intento de definición más intuitivo de los sistemas cerrados de comunicación sea el de A. Giddens, que viene a denominarlos como “sistemas expertos” —de conocimiento—, fuertemente vinculados a una cultura científica frente a la cultura expresiva —abierta en horizontes comunicativos— del Mundo de la Vida. Giddens, A., *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza, Madrid, 1997 y *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu, Buenos Aires, 1993.

¹⁴⁵ Como es evidente, la diferenciación sistémica no respeta la restricción de las tres esferas de la acción como mundos de vivencia que Habermas toma como medida evolutiva de las imágenes del mundo y la racionalidad social. La diferenciación sistémica responde más bien a las necesidades funcionales propias de cada sociedad, como lo prueba los diferentes formatos en que se nos presenta el sistema “familia”, dependiendo de sus atribuciones funcionales y organizativas para las sociedades a las que pertenece.

formulación de la perspectiva estructural-sistémica, posibilitando con ello la continuidad del paradigma comunicativo desde la teoría de la acción¹⁴⁶.

El Mundo de la Vida es el horizonte o el escenario social donde se desarrolla la acción comunicativa como proceso cooperativo de interpretación simultáneo de las coordenadas objetiva, social y subjetiva que constituyen la realidad, que de este modo se nos presenta como una actualización negociada del vínculo ilocucionario bajo la forma de pretensiones de validez susceptibles de movilizar un reconocimiento intersubjetivo. La definición común de la situación así acordada se nos revela como un rendimiento interpretativo de la interacción social, que en la determinación de principios de “racionalidad comunicativa” válidos para una sociedad es capaz de institucionalizar el vínculo ilocucionario puesto en acción por las pretensiones de validez discursivas. La propiedad particular del Mundo de la Vida es la de representar un marco general de todas las situaciones posibles, un “entorno” temático de regiones comunicativas accesibles a todos/as, dentro de las cuales el horizonte situacional de las interacciones lingüísticas entre los actores, como “umbral” de referencia comunicativo, viene a desplazarse dependiendo de las circunstancias relevantes para definir la situación¹⁴⁷. La movilidad del horizonte comunicativo nos remite, pues, a la complejidad interpretativo-hermenéutica de todo mundo de la vida, que para reproducirse como sistema comunicativo necesita de una constante “actualización” y renovación de sus estructuras de sentido.

No obstante, en cuanto determinadas interpretaciones han alcanzado un consenso sobre su validez y vigencia para un contexto situacional determinado, se nos manifestarán como un depósito de autoevidencias incuestionadas de las que los participantes en la comunicación pueden hacer uso para coordinar sus expectativas mutuas de acción, produciendo un acervo de saber práctico que agiliza las definiciones situacionales

¹⁴⁶ Sobre la elección, como una necesidad para la regulación normativa de los sistemas: Deflem, M., “The Boundaries of Abortion Law: Systems Theory from Parsons, Luhmann and Habermas”, *Social Forces*, v. 76, n° 3, 1998, pp. 775-818. Sobre la influencia de Luhmann en la teoría de sistemas de Habermas: Bausch, K.C., “The Habermas/Luhmann Debate and Subsequent Habermasian Perspective on System Theory”, *System Research and Behavioral Science*, v. 14, 1997, pp. 315-330. Sobre las repercusiones de la diferenciación funcional “radical” de Luhmann sobre el diseño de la sociedad en dos niveles de Habermas, resulta especialmente esclarecedores los análisis de J. Beriain en: “Dinámicas de estructuración en las sociedades modernas”, *Papers*, n° 50, 1996, pp. 74-89; *La integración en las sociedades modernas*, Anthropos, Barcelona, 1996, pp. 75-106; “La reconstrucción del proceso de racionalización occidental según J. Habermas: Mundo de la Vida, crisis y racionalidad sistémica”, *Revista de Estudios Políticos*, n° 67, 1990, 153-188.

¹⁴⁷ TAC-2., pp. 174-176. Luhmann hablará de “sistemas de interacción” para referirse a estos “umbrales” como cierres temáticos de la comunicación.

pertinentes para distintas intencionalidades comunicativas¹⁴⁸. Sobre estas estructuras de significatividad del mundo de la vida se van a fijar las pretensiones de validez intersubjetivas del entendimiento posible, que mediadas por principios de racionalidad acordes al desarrollo evolutivo de una sociedad de referencia, dictaminarán los límites de la realidad social —lo posible de lo imposible, lo verdadero de lo falso— al tiempo que la corrección de las conductas y acciones sociales para la misma —el reconocimiento moral sobre el que se construye la personalidad social.

Habermas entiende que el Mundo de la Vida cumple tres funciones vitales para el sostenimiento de las sociedades, funciones que arraigan en los tres aspectos comunicativos de todo acto de habla: «Bajo el *aspecto funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales»¹⁴⁹. Estos tres aspectos se corresponden con los tres componentes estructurales de las sociedades —la cultura, la sociedad y la personalidad—, que, previamente a su diferenciación en sistemas funcionales especializados, son reproducidos desde el ámbito del Mundo de la Vida. En palabras de Habermas:

La reproducción cultural del mundo de la vida se encarga de que, en su dimensión semántica, las nuevas situaciones que se presenten queden puestas en relación con los estados del mundo ya existentes: asegura la *continuidad* de la tradición y una *coherencia* del saber que baste en cada caso a la práctica comunicativa cotidiana. Esta continuidad y esta coherencia tienen su medida en la *racionalidad* del saber aceptado como válido...

La integración social del mundo de la vida se encarga de que las situaciones nuevas que se presenten en la dimensión del espacio social queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: cuida de que las acciones queden coordinadas a través de relaciones interpersonales legítimamente reguladas y da continuidad a la identidad de los grupos en un grado que baste a la práctica comunicativa cotidiana. La coordinación de las acciones y la *estabilización de las identidades* de grupo tienen aquí su medida en la *solidaridad* de los miembros...

¹⁴⁸ Este es el aspecto sobre el que insiste la fenomenología social de Schütz, Berger y Luckmann para definir la “actitud natural” ante una realidad social construida que se presenta a la conciencia como un mundo “objetivo”, aunque en verdad sea un mundo construido intersubjetivamente. Ver, TAC-2, pp. 179-190. Habermas definirá esta actitud como una “actitud objetivante hacia el mundo”, presente en la pretensión de validez comunicativa de “la verdad”; si la verdad de una emisión lingüística es cuestionada, entonces se deberá entablar un diálogo para articular un nuevo consenso interpretativo de la situación, que con posterioridad podrá ser utilizado como rendimiento interpretativo “válido” para dicha situación.

¹⁴⁹ *Ibid.*, p. 196.

La socialización de los miembros de un mundo de la vida se encarga, finalmente, de que las nuevas situaciones que se producen en la dimensión del tiempo histórico queden conectadas con los estados del mundo ya existentes: asegura a las generaciones siguientes la adquisición de *capacidades generalizadas de acción* y se cuida de *sintonizar las vidas individuales con las formas de vida colectivas*. Las capacidades interactivas y los estilos personales de vida tienen su medida en *la capacidad de las personas para responder autónomamente de sus acciones*.¹⁵⁰

La tesis básica de Habermas en su tesis del proceso de racionalización occidental de estructuras de conciencia —siguiendo a Weber—, es la de que el proceso evolutivo de las sociedades es dependiente de un proceso de “racionalización” del mundo de la vida en esferas comunicativas especializadas, desempeñando cada una de las cuales un papel funcional clave para la reproducción y sostenimiento de las sociedades en su desarrollo. En definitiva, que el proceso de diferenciación funcional de la división social del trabajo es un efecto del proceso paralelo que dirige la historia de la humanidad hacia una mayor “racionalidad” comunicativa¹⁵¹. Estas esferas especializadas de acción comunicativa, en la restricción de sus respectivos códigos comunicativos, van a dispensar a los actores sociales de refugiarse en el entendimiento para coordinar sus expectativas de acción, estableciendo regiones sociales —horizontes comunicativos— bien definidas en cuanto a la “indicación” de los objetivos comunes de acción y la distribución de roles para cada uno de los actores —con lo que ello entraña también para la definición de la identidad personal en cada una de las esferas de la acción social. Estos sistemas de acción van a estructurar, a su vez, rendimientos funcionales no pretendidos por los actores en sus interacciones comunicativas, gestando nuevos niveles de coordinación de la acción cuya regulación y control ya no vienen establecidos en términos normativos, sino por mecanismos sistémicos que «...estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las consecuencias de acción...»¹⁵². El ejemplo paradigmático lo encontramos, a nivel económico, en el mercado, donde la estipulación de los acuerdos de intercambio de bienes y servicios no vienen recogidos en términos de

¹⁵⁰ *Ibid.*, pp. 200-201. En estimación de Habermas, estos tres procesos de reproducción estructural del mundo de la vida pueden evaluarse desde tres dimensiones diferentes, como son, respectivamente: la racionalidad del saber, la solidaridad de los miembros, y la capacidad de la personalidad adulta para responder autónomamente de sus acciones.

¹⁵¹ Parafraseando al hidalgo más entrañable de nuestra literatura: “...con Heguel hemos topado”. No obstante, desde el diagnóstico crítico, el proceso de racionalización sociocultural, en su lectura weberiana, lleva aparejado un desarrollo lineal de la racionalidad hacia su componente instrumental, en detrimento del desarrollo de la racionalidad hacia su componente genuinamente comunicativo.

una negociación consensual de “valor” en cada uno de los intercambios, sino más bien en el equilibrio manifiesto por el sumatorio de todas las transacciones particulares entre oferentes y demandantes en torno a un valor generalizado de intercambio: el dinero. Antes de proseguir con lo que supone una teoría de los “medios especializados de comunicación” para la estructuración social, vamos a salir al encuentro del autor de referencia que utiliza Habermas para el análisis de los sistemas sociales: Talcott Parsons¹⁵³.

Siguiendo la lectura habermasiana de este autor, el principal problema al que su construcción teórica de la sociedad pretendería hacer frente no sería otro que la conexión conceptual entre la teoría de la acción y la teoría de sistemas¹⁵⁴. Desde el punto de vista de la metodología parsoniana del “realismo analítico”, que parte de la observación de los hechos/fenómenos como requisito de objetividad del estatus científico, la pregunta capital que viene a formularse es la de cómo es posible la emergencia de la sociedad como un plexo “ordenado” de acciones de individuos autónomos¹⁵⁵. Dependiendo de si se le confiere un mayor peso en la construcción teórica a la acción individual o al componente estructural-normativo, se podrían distinguir, en los mismos términos que Parsons utiliza, dos programas diferentes —en algunos casos coexistentes— en el diseño de la teoría social: un programa idealista, centrado en una integración social por orientaciones normativas —la definición filosófica de los contenidos éticos (al estilo kantiano)—, y un programa positivista, más acomodado en la tradición empírica que prima el voluntarismo

¹⁵² *Ibid.*, p. 213.

¹⁵³ Eludimos intencionalmente el no extendernos en los pormenores narrativos de Habermas sobre los diferentes estadios “histórico-evolutivos” del progresivo desacoplamiento entre el Mundo de la Vida y los emergentes Sistemas especializados de comunicación. Entrar en el desarrollo de este capítulo nos llevaría muchas páginas que cargarían onerosamente el requisito, ya de por sí pesado, de dar cuenta de la propuesta teórica de la sociedad de Habermas. Para quien esté interesado en la misma, le emplazamos a la lectura de TAC-2, pp. 215-280.

¹⁵⁴ *Ibid.*, p. 283. Desde la propia terminología que utiliza Parsons, tal y cómo él mismo recoge en la primera de las conclusiones de su primer gran trabajo teórico, el problema central de la teoría social no es otro que determinar los principios estructurales de la teoría voluntarista de la acción; Parsons, T., *La estructura de la acción social*, Guadarrama, Madrid, 1968; p. 875. Como bien señala también C. W. Mills, la capacidad teórica para echar puentes entre la micro y la macro sociología es el principal atributo con el que debe contar *la imaginación sociológica* de todo buen investigador de la realidad social.

¹⁵⁵ No obstante, como ya vimos con Weber y Mead, la estipulación de la acción como “categoría observacional” siempre acaba topándose con la atribución del “sentido” para interpretarla en términos de significatividad. Solamente gracias a dicho sentido se pueden llegar a estructurar las acciones individuales dando solución al problema de la “coordinación” del que nace la sociedad, tanto en su vertiente de la cooperación funcional en la satisfacción de necesidades y estrategias adaptativas, como en su faceta comunicativa del consenso intersubjetivo del sentido. Este no es un problema que pase desapercibido tampoco a Parsons, como no puede ser menos dada su talla intelectual, en la definición de su diseño teórico.

individual movilizado por intereses y/ó los “hechos sociales” como realidades autónomas. Habermas asociará estos dos programas a dos estrategias metateóricas diferentes para el diseño de la teoría social: un itinerario que parte de la “acción social” —centrado en la categoría del “sentido” que un actor atribuye a sus acciones—, y un itinerario que toma por referencia el “sistema social” —estructuración de las consecuencias de acción para un sistema de actividad¹⁵⁶. La intención original de Parsons sería, en estimación de Habermas, la de conciliar ambos programas dentro de una misma teoría de la sociedad, si bien, en su evolución intelectual posterior, a la que seguirá el rastro muy de cerca, progresivamente irá asumiendo una mayor importancia y protagonismo la segunda de dichas orientaciones estratégicas.

En efecto, se pueden distinguir tres grandes hitos dentro de la arquitectura teórica que va a desarrollar Parsons, tal y como pueden recogerse de sus principales legados literarios por orden de publicación. Empezando por *la estructura de la acción social*, la intención declarada de Parsons no va a ser otra que la de integrar un concepto “voluntarista” de la acción con un concepto normativista del orden social. El punto de partida oficial, no obstante, es la teoría de la acción —categoría observacional-empírica—, pero afrontada desde el punto de vista de su estructuración, es decir, del problema de la institucionalización de la Sociedad como un orden normativo. Habermas presume que esta posición inicial de la construcción teórica de Parsons contiene ya dos deficiencias que van a condicionar el desarrollo posterior de su evolución intelectual, como son: a) un insuficiente desarrollo de su teoría de la acción, que no es capaz de abarcar por sí misma en su totalidad el concepto de sociedad —el problema de su estructuración— y por ello va a necesitar del complemento de una teoría funcional sistémica; y b) un énfasis metodológico por el problema del orden que apuesta por la perspectiva externa del observador, antes que por la interna de una genuina preocupación

¹⁵⁶ Habermas, TAC-2, p. 284. Habría que puntualizar que la asociación que realiza Habermas del programa idealista con el de la acción social, y del programa positivista con el del sistema social, no se corresponde exactamente con las intencionalidades de Parsons en *la estructura de la acción social*. Si bien si se puede realizar esta asociación entre el positivismo y la teoría estructural en el caso de Durkheim, también Parsons vincula la tradición del pensamiento utilitarista de Marshall —cimentado en el voluntarismo de la acción racional-económica de la escuela escocesa— con el positivismo, del mismo modo que la propuesta teórica de Pareto. El único autor que aparece encuadrado, en cierta medida, dentro de la tradición idealista, es Weber, y siempre con matices.

por las determinaciones hermenéuticas de sentido que median en la acción —y que finalmente llevará a su construcción teórica a volcarse en la perspectiva sistémica¹⁵⁷.

El modelo de acción social que Parsons maneja en este primer momento teórico procede fundamentalmente de Weber y su formulación estructural teleológica como un problema de definición tanto de los fines como de los medios para la consecución de los mismos¹⁵⁸. Con la posibilidad de elección —momento de autonomía con el que se pretende garantizar el voluntarismo de la acción—, se va a poner de manifiesto la necesidad de disponer de estándares normativos, tanto técnicos —medios— como valorativos —fines—, que resuelvan el problema de la coordinación social desde las mismas preferencias de orientación de la acción. Esta necesidad es la que nos llevaría hasta un concepto del orden social de carácter normativo tomado en préstamo de Durkheim, donde un sistema fuertemente estructurado de valores morales se impondría en la conciencia de los individuos mediante un proceso de socialización —apuntalado por añadidura con la teoría psicoanalítica—, gracias al cual se construiría en la infraestructura psíquica un “Yo” social, con la capacidad de ordenar y disciplinar la conducta hacia los patrones normativo-sociales de referencia¹⁵⁹.

En este sentido, la gran innovación de Parsons frente a Durkheim va a ser la inclusión en su modelo del orden social, de las tramas de intereses puestas de manifiesto en la base de su teoría de la acción, donde las instituciones sociales no sólo deberán contabilizar en la determinación de sus estructuras los “valores” que guían la definición normativa de los ideales sociales, sino también los “intereses” individuales —fundamentales en el plano de la motivación para la acción— que determinan las “necesidades funcionales” que toda sociedad debe comprometerse a abastecer¹⁶⁰. Pese a

¹⁵⁷ Habermas, TAC-2, pp. 288-289.

¹⁵⁸ *Ibid.*, pp. 290 ss.

¹⁵⁹ Aunque Habermas atribuye a Parsons el giro sociológico del concepto de libertad kantiano, que permite salvar la ilusión de la autonomía frente a la determinación normativa, éste ya estaba formulado explícitamente en Durkheim. No obstante, es cierto que Parsons le critica a Durkheim el caer en un cierto idealismo hegeliano en la construcción de su Conciencia Colectiva como espíritu de la sociedad, que vuelve a hacer válida la crítica de Marx a Hegel de convertir a los individuos en “epifenómenos” de un *Geist*. Ver, Parsons, T. *La estructura de la acción social*, *op. cit.*, p. 452.

¹⁶⁰ Este será el punto de encuentro esencial con el funcionalismo de Malinowski. Por otro lado, desde el punto de vista psicoanalítico, las instituciones sociales se revelan como “medios” de la sublimación de las motivaciones libidinales hacia los “fines” ideales de la sociedad, subsumiendo los intereses privados dentro de los “intereses generales”. Por poner un ejemplo, en las sociedades burguesas, el trabajo asalariado y la familia se van a disponer como instituciones de acceso legítimo a los objetos de satisfacción libidinal —comida, abrigo, seguridad, etc— y de la satisfacción de la pulsión erótica respectivamente. El interés

este primer intento sintético por parte de Parsons, Habermas evidencia que su modelo sigue ponderando el momento institucional del orden frente al de la acción autónoma, desviando la solución del problema desde su fuente normativa —reconocimiento de pretensiones de validez comunicativa como principios de racionalidad— hacia los mecanismos de coordinación sistémicos que se imponen sobre el individuo en el proceso de socialización —un regreso a las posiciones teóricas de Durkheim sobre un sistema cultural de valores fuertemente estructurados y resistentes al cambio—, rompiendo la relación causal que pretendía explicar la formación de “sistemas de acción” a partir de las “unidades de acción”¹⁶¹.

En el periodo intermedio, especialmente referido a dos obras originales de 1951¹⁶², Parsons empezará ya a expresarse en los términos de la teoría de sistemas, donde se manifestará más claramente como los sistemas sociales vienen a condicionar las orientaciones de la acción —con lo que supone de retroceso para un concepto voluntarista de la acción—, y donde el sistema cultural, en el que se vienen a concretar los “estándares normativos” como “*pattern variables of value orientation*”, va a recabar ya un protagonismo preeminente sobre los otros dos sistemas que intervienen en la acción: el social y el de la personalidad. El problema teórico central se desplaza con ello también desde la coordinación de expectativas de acción, que quedan presupuestas en el concepto de “sistema de acción”, hacia el problema de la motivación, es decir, hacia como conseguir que las unidades de acción —los individuos en cuanto “agencia”— asuman las directrices sociales proyectadas desde los sistemas sociales de acción, donde, en consecuencia, la preocupación durkheimniana por la moralidad social se actualizará como el principal centro de gravedad teórico¹⁶³.

En esta etapa, el actor social es visto como una “agencia” en la que vienen a ponerse en juego para la determinación de la acción, las orientaciones motivacionales —pulsiones

general, concepto originario de Rousseau, es revisado desde el utilitarismo —teoría que parte de los intereses individuales como categoría esencial de la acción social— como la fuente de todo principio normativo —legítimamente instituido para imponerse sobre los intereses egoístas—, posibilitando el entronque parsoniano con el pensamiento de Durkheim desde el seno de la teoría de la acción.

¹⁶¹ *TAC-II*, p. 305.

¹⁶² *Toward a General Theory of Action*, New York, 1951; *The Social System*, New York, 1951.

¹⁶³ Como subraya Habermas, con este eclipse del problema de la coordinación, Parsons va a suprimir de un plumazo la posibilidad de una orientación comunicativa que parta de una genuina teoría de la acción para abordar el problema de la estructuración social, adentrándose, sin posibilidad de retorno, hacia la más pura teoría sistémica. Los problemas de coordinación ya sólo podrán ser tematizados como problemas de autorregulación sistémica.

instintivas e interpretación cultural-valorativa de las necesidades (intereses)— y las orientaciones normativas —los “fines” culturales de reconocimiento social y los “medios” institucionales de llevarlos a la práctica. El sistema cultural comprendería lo que viene a llamarse, propiamente, la “realidad” social —vuelta a las representaciones colectivas durkheimnianas—, donde el “sistema social” no sería más que la encarnación institucional de sus formas de organización estructural, y el “sistema personalidad” los anclajes motivaciones incubados en el aparato instintivo para sublimar las pulsiones libidinales en un “yo” social¹⁶⁴.

Con las *pattern variables of value orientation*, estandarte emblemático de este periodo intermedio, Parsons tratará de incorporar a su estudio teórico el problema de la “racionalización” sociocultural —procedente de Tönnies y Weber— como determinantes de las diferentes modalidades históricas con las que se puede presentar la acción social. Los principios organizativos de una sociedad, tanto en su nivel institucional como en el nivel de la personalidad, vendrían establecidos en una combinación entre las posibles de los cinco pares de decisiones dicotómicas de las *pattern variables*, que de este modo, como “universales” culturales de valor, no van a escapar, según Habermas, a la crítica de ubicarse en un plano trascendental ajeno a la práctica de la acción social misma¹⁶⁵. Se procede así a una renuncia de la teoría de la acción como enfoque vertebral de la construcción teórica, que al no poder disponer ya de un concepto similar al del “mundo de la vida” que unifique e integre dentro de la dimensión de la acción los tres niveles

¹⁶⁴ *TAC-II*, pp. 306 ss. La visión que Parsons se hace de las sociedades y sus tres componentes estructurales —Cultura, Sociedad, Personalidad— en este periodo, toma muchos elementos teóricos prestados de la teoría funcionalista de B. Malinowski, el cual perfila la sociedad como un plexo cultural que garantiza que los individuos reunidos en un grupo —llámese tribu, clan, etc.— cooperen mutuamente en la satisfacción de sus necesidades biológicas, de cuya cooperación nacerá un entramado estructural-institucional como reflejo funcional de la organización social de dichas necesidades, que, a su vez, demandará nuevas instituciones y determinaciones culturales de valor para coordinar sus diferentes órganos —división del trabajo—, modificando en parte las necesidades humanas para adaptarlas al cumplimiento de las necesidades organizativas de la reproducción social-estructural. Ver: B. Malinowski, *Una teoría científica de la cultura*, Edhasa, Barcelona, 1981; Parsons, T., “Malinowski and the theory of Social System”, en Raymond Firth, (ed.), *Man and Culture*, Routledge and Kegan Paul, London, 1957.

¹⁶⁵ En estimación de Habermas, lo único que puede salvar a un estudio evolutivo de la racionalidad sociocultural del riesgo de caer en categorías de medida transcendentales, es que éstas puedan tener una base en el proceso psico-evolutivo de la cognición; como él mismo se esmera en demostrar en su propuesta de fundir las transformaciones operadas en las imágenes del mundo señaladas por Weber, con el desarrollo psico-cognitivo enunciado por Piaget.

sistémicos distinguidos, contendrá la simiente de una disociación de los sistemas de acción como constructos analíticos autónomos entre sí¹⁶⁶.

Esta disociación preside, precisamente, la peculiaridad del último giro de Parsons hacia la teoría de sistemas, puesto que los sistemas sociales vienen a dividirse en cuatro tipos, donde a los sistemas cultural, social y de la personalidad viene a unírseles un cuarto sistema comportamental, que nos daría cuenta del cambio de perspectiva del concepto de “sistema de acción” —componentes o factores que intervienen en la orientación de la acción de una unidad central de agencia (individuo)— hacia el concepto más abstracto de “sistema social” —nivel macro-social de análisis que necesita de un nivel operacional físico (antes presupuesto en el actor) con el que poder interactuar con el entorno material¹⁶⁷. Así, los cuatro componentes de la acción —valores, normas, fines y recursos— van a ser recogidos como cuatro subsistemas estructurales de la sociedad —sistema cultural, sistema sociedad, sistema personalidad y sistema comportamental—, a los que correspondería una función determinada para la para cada uno de ellos, como son, respectivamente: el mantenimiento de patrones culturales —Cultura—, la integración social —Sociedad—, la consecución de fines —Política— y la adaptación física —Economía—¹⁶⁸.

¹⁶⁶ *Ibid.*, pp. 321 y 326.

¹⁶⁷ Habermas interpreta los cuatro tipos de sistemas como un revisión de las *pattern variables*, que reducen una de sus determinaciones para convertir el resto en sistemas (TAC-2, pp. 350-351). En mi opinión no creo que sea muy pertinente hacer esta interpretación, pues la intención de Parson más bien se dirige a mantener su propuesta de las *pattern variables* como componentes de medida de la racionalidad del sistema cultural, y dada su situación privilegiada en la “jerarquía de control”, de la sociedad en conjunto. Los cuatro sistemas sociales aparecen más bien, en el esquema AGIL, como “niveles operativos” de las necesidades funcionales de una sociedad —una reinterpretación de Malinowski a través de la Teoría General de Sistemas—. Son componentes de la acción autonomizados en su propio nivel operativo, pero que, al venir ordenados según una jerarquía de control, vuelven a restablecer la preeminencia del sistema cultural, al conferirle la posibilidad de transferir hacia abajo directrices organizativas según su propia escala —*pattern variables*— de racionalidad social. Como resultado de la jerarquía de control, el sistema comportamental aparece más bien como una resultante de acción de las determinaciones sistémicas precedentes que como un sistema propio con autonomía operativa; y sustituyendo en parte —pero desde la teoría de sistemas— al concepto de agencia que antes encarnaba el individuo. El mantenimiento de las *pattern variables* solucionaría el problema indicado por Habermas sobre la necesidad en la construcción AGIL de Parsons de un sistema télico “trascendental” que guíe las determinaciones culturales, pues éstas vendrían a seguir el propio telos de la racionalidad medida por las *pattern variables* (ver: TAC-2, pp. 359 ss).

¹⁶⁸ Se puede confirmar el legado durkheimiano en el diseño teórico de Parsons en que, si se respetan las conclusiones apuntadas acerca de la jerarquía de control, el esquema AGIL resultaría pertinente para describir a las sociedades pre-modernas, pero no para describir a las sociedades modernas, pues el sistema comportamental-económico adquiere en éstas una preeminencia como “principio organizador” de la sociedad que invierte el orden de la jerarquía de control, donde el conocimiento técnico se imponen sobre el conocimiento propiamente “cultural” —evidente en la separación del derecho positivo de la moralidad social como principio organizador de los Estados modernos.

En la reinterpretación de Habermas, este último giro hacia la teoría de sistemas va a tener tres repercusiones de notable importancia. En primer lugar, con el concepto de sistema van a desaparecer los actores como unidad de la agencia: «En la medida en que las acciones son consideradas en su estructura analítica interna y entendidas como resultado de la cooperación articulada de subsistemas específicos para cada uno de los componentes de la acción, los actores sólo aparecen como lugares abstractos en que confluyen los aspectos que respectivamente representan el organismo capaz de aprendizaje, la economía de motivos de la persona, los roles y grupos de pertenencia de un sistema social y las tradiciones culturales que determinan la acción»¹⁶⁹. En este sentido, los sistemas propiamente no actuarían, sino que tan sólo funcionarían. Frente a la integración social mediada por valores normativos —orientaciones de acción—, aquí nos encontramos con una integración funcional vertebrada por medios especializados de comunicación. En segundo lugar, el sistema cultural, frente a la etapa intermedia, deja de tener un estatus privilegiado para rebajarse al mismo plano que los otros sistemas. Analíticamente, esta cierta autonomía de los sistemas entre sí —nos dirá Habermas— va a acrecentar el peso específico del enfoque cognitivo que caracteriza a la perspectiva sistémica, frente a la más puramente observacional de la teoría de la acción, elevando el nivel teórico hacia nuevos grados de libertad y abstracción. Y, en tercer lugar, como conclusión de lo anterior, se produce una ruptura metodológica con el “realismo analítico” que había caracterizado la anterior propuesta de una estructura de la acción social, donde la teoría de sistemas se pondrá el objetivo de crear modelos que simulen fragmentos relevantes de la realidad, y sus categorías observacionales se dirigirán hacia la medida de los procesos de intercambio de componentes entre los sistemas¹⁷⁰. De estas tres conclusiones, la que mayor importancia tendrá para una teoría de la acción comunicativa será la primera, pues introduce la noción de una nueva forma de comunicación social que Habermas no puede pasar por alto: la teoría de los medios especializados de comunicación.

Desde la perspectiva antropológica que Parsons toma prestada para el diseño teórico de la dinámica evolutiva de las sociedades, se le presenta como un imperativo explicar bajo qué mecanismos se valen los emergentes sistemas funcionales especializados para

¹⁶⁹ *Ibid.*, pp. 335-336.

¹⁷⁰ Especialmente referido a los estudios estadísticos de correlación entre variables estructurales.

coordinar sus expectativas de acción más allá de las intencionalidades teleológicas particulares de los actores, que únicamente pueden llegar al establecimiento de acuerdos mutuos desde la comunicación lingüística que busca el entendimiento normativo. Parsons se va a servir de la estructura “código/mensaje” del lenguaje —tal y como la descompone la antropología cultural— para indagar sobre la posibilidad de otros medios o canales de la comunicación social que los sistemas pueden utilizar para autorregular sus procesos internos, secuestrando el plano comunicativo de los actores de los intentos de comprensión para definir —desde el punto de vista normativo— el marco situacional de la interacción¹⁷¹. El rendimiento comunicativo específico de los “medios” para la coordinación de la acción no sería otro que dejar en suspenso el problema de la “doble contingencia”, reduciendo drásticamente los costes de interpretación y los riesgos de disenso que amenazan con una quiebra de la comunicación misma. Habermas entiende, por su parte, que la urgencia del análisis de estos medios de comunicación del intercambio sistémico procede de los propios cambios gestados en las sociedades modernas, donde «...los ámbitos caracterizados por una “socialidad vacía de contenido normativo” se dilatan hasta tal punto, que la necesidad de integración *tiene que ser* crecientemente satisfecha eludiendo el mecanismo del entendimiento»¹⁷².

Como se sabe, Parsons desarrolla su concepto de medio a partir del estudio de las características del dinero como mecanismo de regulación del sistema económico, que después hace extensivo a los medios poder, influencia y compromiso valorativo para el

¹⁷¹ Ver, Parsons, T. (1963), “On Concept of Political Power”, en *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, London, 1967; pp. 247-354. Habermas, en la defensa de su teoría de la acción comunicativa, es especialmente crítico con el intento de reducción del lenguaje a un mero “medio” de control, pues estima que es parte constitutiva de la acción social, y por ello su análisis para la teoría social debe partir de la teoría de la acción —comunicativa—; TAC-2, pp. 371-373.

¹⁷² *Ibid.*, p. 345. En esta cita se evidencian dos determinaciones estratégicas de Habermas que, aunque en ningún momento llegan a explicitarse, vienen a sesgar todo el desarrollo de su teoría de los medios. En primer lugar, no se recoge de donde proceden los cambios en las sociedades modernas, que, como vimos en su etapa de la Teoría Crítica, tienen su origen en el conocimiento científico-técnico, que va adquiriendo las competencias de la definición del conocimiento verdadero frente a los dogmas de las tradiciones culturales de base religiosa, transformando con ello el soporte de la legitimación social desde el componente cultural-valorativo de las tradiciones del Mundo de la Vida, por el componente cultural-científico/tecnológico, que posibilita la especialización y división del trabajo mismo —la diferenciación funcional-sistémica—. En segundo lugar, el intento de Habermas de circunscribir la teoría de los medios a los mecanismos de regulación sistémicos ajenos al entendimiento, es decir, como un complemento funcional de las sociedades a la comunicación lingüística, que sólo son pertinentes al análisis social desde la óptica de la teoría de sistemas. Veremos más adelante cuales son las repercusiones teóricas de esta visión condicionada —por su interés de completar coherentemente el cuadro de su construcción teórica de la acción comunicativa— de la teoría de los medios de Parsons.

resto de sistemas sociales¹⁷³. Por ello mismo, Habermas también parte del análisis del medio dinero para estudiar las características generales con las que debe contar el concepto de “medio de comunicación”, considerando después la viabilidad de su proyección teórica en las otras esferas funcionales distinguidas por Parsons.

Las virtudes estructurales del dinero tienen su origen en su “código” comunicativo, que permite la generalización de un mismo símbolo de intercambio para cualquier tipo de transacción económica, tejiendo entre los oferentes y los demandantes una misma estructura de aceptación o rechazo de disposiciones comunicativas. El código establece su propia región comunicativa especializada, pues solamente es aplicable a un conjunto de situaciones de interacción estándar —intercambio de bienes y servicios—, que vienen delimitadas por constelaciones de intereses unívocos —el interés económico— expresados en los siguientes términos: a) orientaciones de acción preferenciales sobre un mismo valor generalizado de intercambio; b) *alter* puede optar entre dos posturas (aceptar o rechazar la propuesta comunicativa); c) *ego* puede controlar esas posturas por medio de ofertas; y d) los actores sólo se orientan en sus decisiones por el cálculo de éxito de sus preferencias de acción¹⁷⁴. La ventaja de una oferta comunicativa económica mediada por el dinero respecto a la “acción comunicativa”, es que dichas ofertas no presuponen la disponibilidad de *alter* a la cooperación; es decir, que la posibilidad de entablar la comunicación “exitosamente” sólo tendrá lugar bajo un acuerdo de intereses económicos ponderados cuantitativamente en torno a un valor generalizado de intercambio: la utilidad monetaria.

¹⁷³ Ver, Parsons, T. (1963), “On Concept of Political Power” y “On the Concept of Influence”, en *Sociological Theory and Modern Society*, Free Press, London, 1967, pp. 297-382; y también, “On the Concept of Value Commitment”, en *Soc. Inquiry*, 38, 1968. La teoría de los medios de Parsons pretende integrar el viejo concepto de acción social desde la propia autorregulación de los sistemas sociales, coordinando las acciones de los actores según las necesidades funcionales sistémicas, y a espaldas de los procesos de conciencia de éstos últimos. La teoría social, al igual que la teoría económica respecto a la mano invisible del mercado, tendrá a su cargo la tarea —ya vislumbrada por Marx y Durkheim— de hacer visibles dichos procesos de autorregulación, posibilitando con ello el control de los procesos que movilizan “inconscientemente” a los actores. Es por esta razón que Parsons conceptualiza los medios como “medios de control” del sistema correspondiente, y su función básica no sería otra que la de facilitar la autorregulación del sistema. No obstante, la teoría de los medios en Parsons tiene un segunda lectura, pues, desde la “teoría de la acción”, los medios son “recursos” que los actores sociales pueden movilizar —en correspondencia con su capital personal en cada una de sus dimensiones— en la planificación estratégica de una intencionalidad teleológica. Esta segunda lectura, en torno a la “teoría de la movilización de recursos” —los medios en su faceta de Capital—, será pasada de largo completamente por Habermas, pues le llevaría a rebajar la “acción comunicativa” a un mero “canal” de acción para la realización de los intereses personales, mediatizada por la capacidad de movilización del medio correspondiente: la “influencia”.

¹⁷⁴ *Ibid.*, pp. 377-378

Pero, por otra parte, si el dinero es capaz de establecer exitosamente comunicaciones, es porque, como “**mensaje**”, puede transmitir información independientemente de las estructuras lingüísticas. Las posibilidades virtuales del dinero como mediador de las transacciones económicas, vienen avaladas por las propiedades cuantitativas formales que éste porta, de forma tal que: a) puede medirse; b) puede enajenarse en cantidades cualesquiera; y c) puede acumularse. De este modo, el dinero encarna «...cantidades mesurables de valor a las que pueden referirse como a una magnitud objetiva todos los participantes con independencia de los contextos particulares» —el horizonte comunicativo del Mundo de la Vida¹⁷⁵. El dinero crea así su propio “espacio-tiempo” independientemente de las comunicaciones “aquí-ahora” entre *ego* y *alter*, su *propia realidad sistémica* —“ahora en todos los lugares”— frente a las comunicaciones presenciales del Mundo de la Vida, que además, en el equilibrio del mercado entre la Oferta y la Demanda, va a estipular la corrección de los valores de intercambio más allá de la voluntad entre *ego* y *alter* para fijar los precios justos a ambos intereses. El sistema económico surge así como formas de organización social que se ponen bajo el control de la regulación monetaria, donde sus entornos más relevantes también serán incorporados como elementos del sistema en un mismo tráfico económico —por ejemplo, el sistema familia bajo el capítulo de economía doméstica, y el sistema administrativo del Estado bajo el de economía pública¹⁷⁶.

En virtud de ciertas analogía estructurales, Parsons va a transferir al concepto de poder las mismas propiedades mediáticas que al dinero, si bien es cierto que con algunas particularidades propias procedentes del sistema político de origen. Como “medio de control”, el poder —según Parsons— representa una materialización simbólica de masas de valor de intercambio, careciendo por sí mismo —al igual que el dinero como símbolo— de ningún valor intrínseco. Su “código” comunicativo viene a otorgar una preferencia a la obediencia de mandatos como orientación de la acción, incrementando el rendimiento de la coordinación política. De este modo, el poder funcionaría como un “valor de cambio” de la interacción política, cuyo “valor de uso” nos remitiría a la realización de fines colectivos. La garantía de los valores de cambio vendría respaldada por la acumulación y posesión de medios de sanción. La particularidades del poder como

¹⁷⁵ *Ibid.*, p. 379.

¹⁷⁶ En este punto, la externalidad perversa del mercado en Marx seguiría presente en Habermas.

código comunicativo se atestiguarían en que sólo sirve para las situaciones estándar del seguimiento de imperativos, su interés persigue la consecución de fines colectivos —el interés general—, y su valor generalizado es la eficacia —la practicidad maquiavélica de los medios políticos frente a la moral¹⁷⁷. Desde la posición de los sujetos comunicativos, *alter* tiene la alternativa dicotómica de obedecer o resistirse a las exigencias de *ego*, y *ego* puede movilizar las sanciones —o amenazar con ellas— para predisponer a *alter* a plegarse a sus mandatos; consecuentemente, como en la definición del poder de Weber, *ego* va a tener una expectativa de obediencia aunque *alter* no esté predispuesto a la cooperación.

No obstante, como bien apunta Habermas¹⁷⁸, el medio poder encuentra serias limitaciones en la imitación de las características “cuantitativas” del medio dinero: no puede manifestarse con la misma libertad que los valores de cambio monetario porque no es igualmente mesurable y cuantificable en unidades de medida de la magnitud política. El poder tampoco puede circular sin restricciones —frente a la ubicuidad del dinero como “sustituto técnico de Dios”—, ni acumularse en depósitos de garantía privados —como los bancos— para movilizarlos cuando un particular estime oportuno¹⁷⁹. Habermas considera que las diferencias en este aspecto de la mesurabilidad, circulación y depósito entre el dinero y el poder no inhabilita a este último para funcionar como un “medio de comunicación”, si bien, con un mayor anclaje normativo en su proceso de institucionalización social que no le deja actuar libremente a espaldas de los procesos de legitimación lingüística del mundo de la vida.

Si el dinero recaba el respaldo legal a través de instituciones del derecho privado —la propiedad y el contrato fundamentalmente—, el poder sólo puede enmarcarse en la legislación como una propiedad estructural de las instituciones públicas. Así, el derecho a poseer dinero se ejerce desde el acceso a los mercados —donde se puede canjear su

¹⁷⁷ Aunque en la traducción española de Habermas se transcribe el “value-principle” de los códigos de Parsons como “valor generalizado”, sería más correcto referirse al mismo como “principio de valor” que guía el código. Así, el principio de valor que guía el código del *dinero* es la “utilidad”, del *poder* la “eficacia”, de la *influencia* la “solidaridad” y del *compromiso valorativo* la “integridad”. Ver, Parsons, T., “On the Concept of Political Power”, *op. cit.*, p. 353.

¹⁷⁸ Habermas, TAC-II, pp. 384 ss.

¹⁷⁹ Puesto que el “valor de uso” del poder es el “interés general”, tampoco puede ponerse al servicio de los intereses privados sin hacer violación y vejación de su naturaleza —el delito de prevaricación en la administración pública. El poder queda prisionero de las estructuras organizativas por las que se gestiona colectivamente, aunque, como lo ponen de manifiesto los regímenes comunistas, si que puede ser

“valor de cambio” por su “valor de uso”—, mientras el derecho al ejercicio del poder está condicionado a las posiciones estructurales dentro de una jerarquía organizacional —la cadena de mando—, es decir, que sólo puede trocarse su “valor de cambio” desde la toma de decisiones que el desempeño de un cargo tiene para los objetivos organizacionales —valor de uso. El poder se restringe así como un medio —de coordinación— para los fines que se ha autodesignado una organización, pero no, propiamente, como un “medio de comunicación”¹⁸⁰.

La comparación entre ambos medios, el dinero y el poder, va a arrojar —según Habermas— tres conclusiones de gran importancia para una teoría general de los medios de comunicación¹⁸¹: a) los medios encarnan cantidades de valor materializadas simbólicamente como valores de cambio, respaldadas por garantías colectivas de su canjeabilidad por valores de uso (bienes/sanciones), que poseen una *fuerza motivadora empírica* que puede sustituir, en la coordinación de la acción, a las motivaciones “racionales” basadas en argumentos; b) tanto el dinero como el poder son magnitudes manipulables frente a las cuales cabe, por parte de los actores, una *actitud objetivante* que se orienta hacia el éxito (acción racional con arreglo a fines); pero, c) entre el dinero y el poder existe una diferencia crucial: mientras el primero puede movilizarse a espaldas del entendimiento lingüístico, el poder necesita de una legitimación que sólo puede hacerse

monopolizado colectivamente, por ejemplo por un partido político, o en las sociedades premodernas por un linaje nobiliario, o en las sublevaciones militares por un Dictador y su corte de fieles, etc.

¹⁸⁰ Habermas tiene la tendencia a mezclar los niveles macro y micro de la realidad social en el análisis de los medios, ponderando siempre su vinculación estructural en vez de tratar de explicarlos desde la teoría de la acción, como es el intento de Parsons para incluir esta última en su diseño de la teoría de sistemas. El poder, en su simplicidad original, como la capacidad de ejercer la violencia física e imponer la voluntad propia contra la del vecino, es un elemento de la acción que se moviliza desde los más remotos periplos sociales, incluso antes de la capacidad lingüística del *homo sapiens* para estructurar significativamente un Mundo de la Vida, y cuya organización es la fuente esencial de toda organización social —junto al problema del acceso sexual resuelto desde las organizaciones familiares con el tabú del incesto. El problema de la institucionalización del poder es posterior al de la aparición del poder mismo, y no al revés, como nos pretende hacer ver Habermas —apoyándose en Luhmann— para vincular la cuestión de los medios de comunicación a la formación de los sistemas sociales. La cuestión de la legitimación del poder si que estaría entroncada a la conformación de un mundo de la vida, pero incluso la institucionalización incipiente del poder tuvo que ser, por necesidad, un problema anterior a éste, resuelto, en sus orígenes, por la atribución de poderes mágicos a los líderes guerreros/religiosos —el *mana*, que en estimación de Durkheim y Mauss tiene su origen en el diferencial del poder social, y en opinión de Weber en el carisma personal (la única posibilidad de irrupción de lo sagrado desde la acción social). De una forma u otra, como diría Maquiavelo, entre quien tiene un garrote y quien no lo tiene no existe relación de igualdad alguna. Hoy en día, el poder como violencia física todavía se puede monopolizar marginalmente fuera de las estructuras gubernamentales, como pueda ser el caso de las organizaciones mafiosas que llevan a cabo actividades de extorsión para intercambiar su capacidad de despliegue del capital “poder-violencia” por el capital “dinero”.

¹⁸¹ *Ibid.*, p. 389.

valer mediante pretensiones de validez discursivas¹⁸². En este punto es donde se manifiesta la fractura de Habermas respecto a Parsons, pues si bien acepta el empleo del dinero y del poder como medios de comunicación sustitutivos del lenguaje —y el poder con matices—, no cree pertinente la generalización del concepto de medio para los otros dos subsistemas —el social y el cultural— en la forma de influencia y compromiso valorativo.

Como vimos, para Parsons el concepto de medio era una necesidad teórica para incluir dentro de su teoría de sistemas la acción social, que de este modo viene a canalizarse a través de diferentes medios de comunicación, que por su origen funcional son capaces de operar como desencadenantes de la reproducción sistémica. Al igual que el dinero para el sistema económico, que como la “mano invisible” de A. Smith pretende asumir como rendimientos positivos de la coordinación sistémica —el mercado como regulación de las necesidades de producción y consumo— las realizaciones intencionales privadas de los actores según el principio de utilidad —interés personal—, Parsons pretende hallar también otros medios de la coordinación sistémica, que, producto de las intencionalidades privadas, sin embargo, contengan un efecto no pretendido que sea ordenador de las relaciones sistémicas de la política, de la sociedad y de la cultura respectivamente. Habermas admitirá la extensión del concepto de medio para el poder, pero no para la influencia y el compromiso valorativo, pues estima que éstos últimos no pueden reproducirse con independencia del medio comunicativo lingüístico, que tiene su asentamiento principal en el Mundo de la Vida¹⁸³.

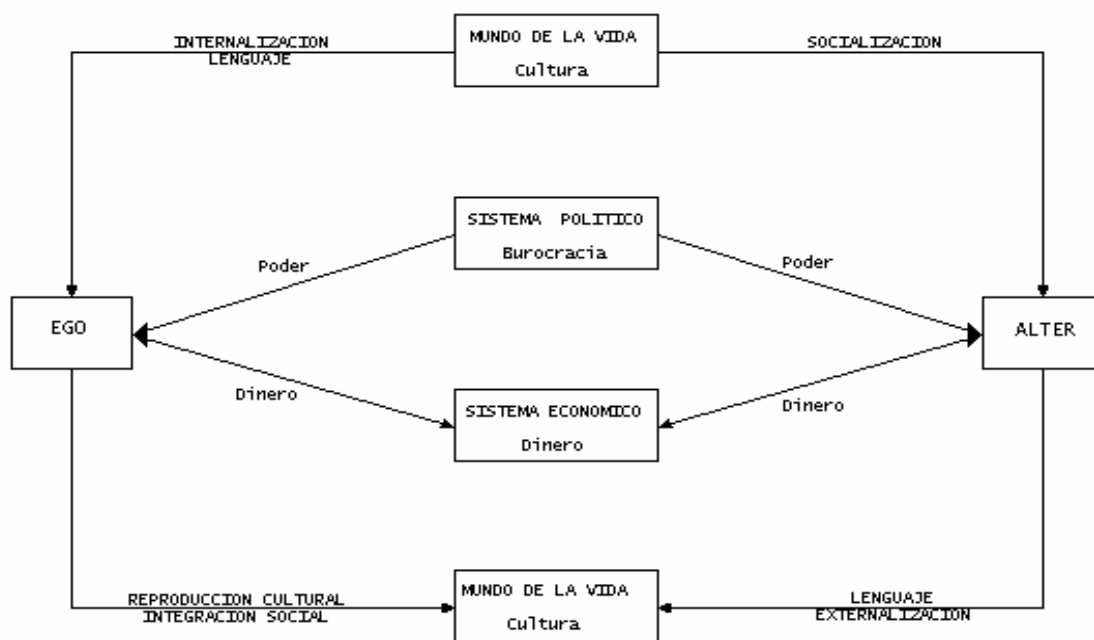
¹⁸² Sólo si conceptualizamos el medio poder como una resultante estructural del sistema político, y no si lo consideramos genuinamente como un medio de comunicación —la violencia física— del que unos actores pueden hacer uso para imponer sus preferencias de acción sobre las de otros actores. El poder contiene por sí mismo la capacidad de imponer su criterio con independencia de la valoración de su validez “racional”, e incluso la capacidad de conformar la realidad simbólica al establecer unos patrones rígidos del orden, como se manifiesta en las simpatías que despiertan los secuestradores y la aceptación de sus puntos de vista en el “síndrome de Estocolmo”. En vez de consenso normativo tenemos aquí coerción pura y dura. No está demás recordar que una de las condiciones fundamentales de los actos ideales de habla es la ausencia de coacciones externas al discurso, con cuya presencia sería muy difícil asentar un consenso únicamente mediante el entendimiento lingüístico. Si hacemos una lectura más abierta sobre el tipo de sanciones que los actores pueden manejar, en la realidad de la práctica social casi ninguna acción comunicativa se vería exenta de la presencia de diferentes coacciones originadas por diferentes posiciones de poder de los actores que intervienen en la comunicación. El consenso siempre sería un consenso condicionado coyunturalmente por posiciones de mayor o menor poder de negociación, y consecuentemente precario en su estabilidad temporal —de ahí la necesidad de blindar las constituciones democráticas de las tentaciones de modificaciones partidistas, demandando el consenso de al menos las dos terceras partes de un arco parlamentario.

¹⁸³ Habría que puntualizar a Habermas, que una cosa es que tanto la influencia o el compromiso valorativo no puedan ejercerse sin el lenguaje como vehículo de expresión simbólica, y otra muy distinta que la

No obstante, en el caso del poder, el llevar aparejada una pretensión de validez —su legitimación— y, en consecuencia, tener un fuerte vínculo con el medio de expresión lingüístico por el que ésta última puede hacerse valer, no parecer ser causa suficiente, en opinión de Habermas, para descalificarlo como un genuino medio de comunicación social. La razón oculta de mantenerlo como tal, sin embargo, es la de poder vertebrar una teoría de los sistemas sociales complementaria a la teoría de la acción comunicativa, donde *los sistemas sólo serían posibles como resultado de las nuevas formas de estructuración social que se despliegan con los medios especializados de comunicación*. Como consecuencia de dicha determinación metodológica, para poder hablar de un sistema político, primero se tiene que justificar su posibilidad existencial con independencia del lenguaje, esto es, la existencia del poder como un medio de comunicación social autónomo. Solamente entonces Habermas se encuentra autorizado para proponer un diseño estructural de la sociedad en dos niveles: el mundo de la vida como expresión del medio de comunicación lingüística, y los sistemas sociales de la Política y la Economía, articulados en virtud de los medios especializados de comunicación poder y dinero respectivamente. Como representación esquemática podemos observar el siguiente cuadro¹⁸⁴:

influencia y el compromiso valorativo se enmarquen dentro de la acción comunicativa, en cuyo vínculo ilocucionario se gestaría la intersubjetividad de significados que posibilita la existencia del mundo de la vida. La influencia y el compromiso valorativo son recursos que un orador puede movilizar en una búsqueda estratégica de un consenso afin a sus “intereses” —teoría intencional de la acción—, y no necesariamente en un voluntarismo comunicativo ingenuo abocado a la búsqueda del entendimiento —interés general— que presupone la acción comunicativa. El consenso puede ser, como lo demuestra fundamentalmente la teoría de la falsa conciencia y el post-estructuralismo de Foucault, un instrumento de dominación cultural-social-político según unos intereses colectivos organizados, que no necesariamente benefician de igual manera a todos los participantes en la comunicación. Con independencia pues de los presupuestos por los que se genera la realidad social como un mundo de la vida, la influencia y el compromiso valorativo pueden utilizarse para estabilizar complejos de coordinación sistémicos. Sobre Habermas y Foucault, ver: Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989, pp. 285-317; Kulynych, J. J., “Performing Politics: Foucault, Habermas, and Postmodern Participation”, *Polity*, v. 30, nº 2, 1997, pp. 315-346; Owen, D., “Foucault, Habermas and the Claims of Reason”, *History of the Human Sciences*, v. 9, 1996, pp. 119-138; Simon, J., “Between Power and Knowledge: Habermas, Foucault and the Future of Legal Studies”, *Law and Society Review*, v. 28, nº 4, 1994, pp. 947-961; Fernández, D., “Habermas-Foucault: funcionalismo ético versus postcriticismo”, *Paideia*, nº 6, 1990, pp. 16-23; Flyubjerg, B., “Habermas y Foucault. ¿Pensadores de la Sociedad Civil?”, nº 104, 1999, pp. 61-86; Mardones, J.M., “Teorías de legitimación del poder hoy. J. Habermas y la teoría del discurso”, *Sistema*, nº 120, 1994, pp. 39-58; Ferry, J-M., *L'éthique de la communication*, PUF, París, 1987, pp. 145-156.

¹⁸⁴ Fuente: J.C. Alútiz, “El problema de la integración en las sociedades modernas avanzadas”, en *Estudios de Deusto*, vol. 46/1, Enero-Junio 1998; p. 19.



En este esquema podemos apreciar como Habermas hace una lectura muy sesgada de los sistemas sociales, donde el mundo de la vida se nos representa como la realidad social por antonomasia, donde los individuos interactúan directamente a través del lenguaje, mientras los sistemas se quedan en un segundo plano de la coordinación social, filtrando las relaciones indirectas entre *ego* y *alter* operativamente. Los problemas sobre la validez del modelo empiezan a aparecer si se consideran otros sistemas clásicos que, como resulta evidente, están separados de las formas de comunicación cotidianas del mundo de la vida, como puedan ser, respecto del sistema cultural el conocimiento científico, y respecto del sistema social —integración normativa— el sistema jurídico¹⁸⁵. Habermas presupondrá, en esta primera formulación teórica, que tanto la reproducción cultural como normativa de las sociedades modernas se sigue efectuando a través de las interacciones cotidianas del Mundo de la vida, dejando en un vacío cognitivo la formación de los sistemas sociales. Por el contrario, si los sistemas sociales pueden emanciparse de las tuteladas religiosas del saber tradicional para crear su propia realidad sistémica, no es sino gracias a formas de “conocimiento experto”, que en la refutación experimental-positiva de su saber recabará la misma actitud objetivante hacia su

¹⁸⁵ Sobre una revisión de los conceptos de integración social e integración sistémica, ver: Mouzelis, W.P., “Social and System Integration: Lockwood, Habermas, Giddens”, *Sociology*, v. 31, 1997, pp. 111-119; Mouzelis, N.P., “Social and System Integration: Habermas’s View”, *The British Journal of Sociology*, v. 43, 1992, pp. 267-288.

conocimiento que la que se pueden esperar de los medios dinero o poder. Del mismo modo, el conocimiento también puede actuar como un “código comunicativo” que incrementa la coordinación social al eludir el entendimiento en el establecimiento de los roles de *lego* para *alter* y de *experto* para *ego* —*alter* puede aceptar la autoridad del experto en su emisión “cualificada” o no hacerlo¹⁸⁶. Desde el plano de la legitimación, la autoridad del experto va a sustituir gradualmente a la autoridad moral de los dogmas tradicionales-religiosos, donde el lego en una materia científica no puede sino “confiar” en la eficiencia de los sistemas expertos para “controlar” una faceta de la realidad objetiva, pero sin tener la pretensión de alcanzar un “entendimiento” claro en la misma. Y lo mismo ocurre respecto a la “razón práctica” como presupuestos normativos de la convivencia, de origen racional y positivo, que vienen a recogerse en la reglamentación jurídica. El derecho se emancipa de las orientaciones normativas de la moral que guían el saber práctico en el mundo de la vida, construyendo su propia lógica de desarrollo interna, que se atiene más a la coherencia entre los artículos referentes a una misma determinación práctica que al espíritu ético que las anima¹⁸⁷. Prueba de la insuficiencia del modelo habermasiano es el aislamiento del sistema político, donde, como se patentiza en el esquema anterior, el medio poder queda como un producto estructural del sistema político, que únicamente tiene la capacidad de transmitirse desde la organización social, pero sin vincular directamente a *ego* y *alter*¹⁸⁸.

Por otro lado, el conocimiento no será visto por Habermas, como si lo hará por ejemplo Luhmann¹⁸⁹, como un medio de comunicación social —la verdad—, sino tan sólo como un rendimiento de la comunicación orientada hacia el entendimiento, que permite establecer un consenso hacia un saber intersubjetivamente válido. Para habilitar a los sistemas desde el punto de vista cognitivo, tenemos que volver a conectarlos con la producción del conocimiento experto de la ciencia, que de este modo va a ocupar un lugar central en el esquema de los sistemas sociales, volviendo a actualizar el problema

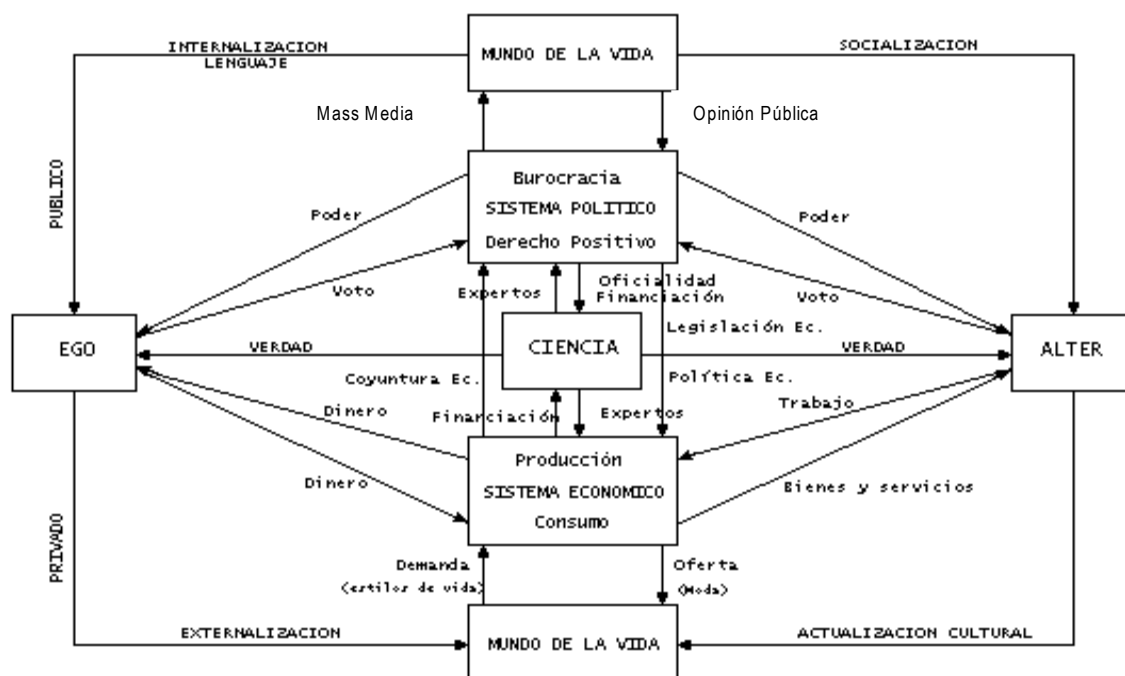
¹⁸⁶ Ver en este sentido las aportaciones de P. Bourdieu.

¹⁸⁷ Profundizaremos en el desarrollo de la teoría normativa de Habermas cuando analicemos una de sus últimas obras: *Facticidad y Validez*.

¹⁸⁸ Pasa de ser un “medio de comunicación” a convertirse en un “medio de control” sistémico, que intenta coaccionar al individuo desde el plano de la motivación empírica —frente al problema de la coordinación presupuesto en la unidad del sistema como autorregulación.

¹⁸⁹ Para Luhmann, los sistemas sociales serán los verdaderos “sujetos” del conocimiento, y, por consiguiente, su código comunicativo no es más que una forma de ver/observar el mundo, a través de la cual se puede vertebrar un conocimiento como categorías conceptuales —elementos de la comunicación— y estructuras lógicas —las relaciones entre los mismos.

de las “dos culturas” analizado en el periodo de la teoría crítica. Por otro lado, el sistema jurídico, dadas sus conexiones institucionales con la organización del poder asumida por las estructuras de los Estados modernos, solo puede aparecer íntimamente ligado al sistema político, que además, en las formas democráticas de gobierno podrán recabar un plus de legitimidad a través de los consensos electorales alcanzados gracias a otro medio especializado de comunicación: el voto electoral —que aquí nos aparece como un contravalor mediático del poder institucional (en su faceta de la legitimación). Para facilitar la comprensión de lo dicho se puede consultar visualmente el siguiente esquema¹⁹⁰:



No vamos a entrar en una explicación detallada de la complejidad de dicho esquema, pues ello nos alejaría de nuestro principal objetivo de revisión de la propuesta teórica de la acción comunicativa. No obstante, si queremos señalar nuevamente la tendenciosa visión de los medios especializados de comunicación de Habermas, que tan sólo los contabiliza para justificar la presencia de los sistemas sociales dentro del paradigma comunicativo. Por el contrario, la teoría de los medios también puede ser conformada desde una teoría de la acción teleológica, reconceptualizando los mismos como diferentes capitales y/o recursos que un actor social puede movilizar en la consecución de sus

¹⁹⁰ Fuente: J.C. Alútiz, *op. cit.* p. 23.

objetivos vitales. Quizás el más evidente, por el uso común del término, sea el capital económico, que desde el punto de vista estructural valora a los individuos en cuanto mercancías en el mercado laboral, y desde el punto de vista de la acción posibilita, a través de niveles de consumo, la definición de estilos de vida. El medio “poder” —como capital— también puede valorarse desde ambos planos: el estructural, como la posición que se ocupa en una cadena de mando organizacional; y en el de la acción, como un capital físico para ejercer eficazmente el recurso de la violencia. El capital cultural haría referencia, por el lado sistémico, a la inversión realizada en formación oficial —cualificación obtenida en los institutos de enseñanza de la cultura científica—, y por el lado del mundo de la vida, al *habitus* adquirido en la práctica cotidiana, íntimamente ligado a las maneras y el gusto que delimitan los estilos de vida de las clases sociales¹⁹¹. Dentro del escenario del Mundo de la Vida, también podríamos contabilizar otros dos capitales personales que pueden “mediar” en la comunicación: el *carisma*, como la posibilidad de ejercer una “influencia” en los procesos comunicativos que establecen acuerdos o consensos; y la atracción sexual —*sex appeal*—, en la cotización de las personas para conformar esa institución destinada a la reproducción de la especie: la familia¹⁹². La teoría de la movilización de recursos, como valoración de los capitales personales, nos podría despejar, por ejemplo, por qué se percibe la inmigración como una amenaza aunque su incorporación en la vida económica resulte ventajosa¹⁹³.

¹⁹¹ Para una teorización de ambos tipos de capital cultural, ver: P. Bourdieu, *La distinción*, Taurus, Madrid, 1991.

¹⁹² Para una lectura del *sex appeal* como “medio” de comunicación estructural de un sistema propio llamado “amor”, ver: Luhmann, N., *El amor como pasión*, Anthropos, Barcelona, 1985. Para Habermas, hablar del amor como un medio de comunicación es tan sólo un recurso metafórico: TAC-II, p. 400. Evidentemente, la familia, como institución central de la reproducción social durante la mayor parte de la historia de la humanidad en todos sus niveles —económico, cultural, social y personal—, no sólo contabiliza en la valoración de sus posibles miembros la atracción sexual; aunque desde los orígenes de la civilización —y más dada la estructura patriarcal con reglamentación del incesto que dictaminaba el intercambio de mujeres entre diferentes clanes y tribus primitivas— la mujer fue valorada, prioritariamente, por su atractivo sexual. En la era de la globalización, todavía seguiría en pie en determinados escenarios sociales el intercambio del *sex appeal* femenino por enlaces ventajosos con un “buen partido”, que pueda proveerles de otras ventajas estructurales u otros capitales sociales —y consecuentemente, una forma de valoración personal que la mujer asume como propia, invirtiendo en la misma capital económico y esfuerzo personal en pro de una cultura cosmético-estética. Un intercambio directo entre el capital sexual y el capital económico lo encontramos en el caso de la prostitución, que como amenaza de la institución familiar —espacio legítimo para la reproducción social—, siempre ha recabado una condena pública, sino penalmente al menos si moralmente. En este sentido, podemos atribuir a la moral, desde el punto de vista sistémico, este nuevo papel para dictaminar la corrección de los intercambios de capital de diferentes clases, como por ejemplo también el caso de la extorsión ya revisado.

¹⁹³ Cuando un inmigrante se desplaza para trabajar en otro país, generalmente su único capital es el físico. Pues bien, precisamente por ello, y sobretodo si posee una complexión corporal de gran envergadura, su presencia siempre se puede percibir en determinados espacios sociales como una posible amenaza, que

3.3. Fecundidad del paradigma comunicativo en el diagnóstico de las sociedades modernas. El problema de la racionalidad práctica y la colonización instrumental del Mundo de la Vida.

Como vimos en la conceptualización que realiza Habermas del Mundo de la Vida, para que éste pueda reproducir sus estructuras de “sentido” sin perturbaciones, tendrían que realizarse en su seno de manera equilibrada las tres funciones derogadas a su competencia institucional: la reproducción cultural, la integración social y la socialización¹⁹⁴. La interpenetración armónica de estas tres esferas sociales —recordemos su correspondencia con los ámbitos de acción parsonianos de la cultura, la sociedad y la personalidad— venía asegurada en las sociedades premodernas por el ascendiente religioso de una jurisprudencia respaldada por garantías “sagradas” —la revelación del dogma, la legitimación divina del orden y la senda de conducta personal hacia la salvación. Habermas se apoya en Weber para analizar el proceso acaecido en occidente por el cual una nueva doctrina religiosa, el protestantismo ascético, viene a impulsar un control metódico de la conducta asociado a una vocación profesional, que va a posibilitar una nueva forma de coordinación sistémica en torno a la economía —que como esfera profana había permanecido hasta ese momento a espaldas de la reproducción simbólica del Mundo de la Vida. El *ethos* religioso encuentra una afinidad en el *ethos* profano, produciendo como efecto una “racionalización” de las conductas que posibilita la institucionalización de la acción racional con arreglo a fines —actitud objetivante hacia el mundo— tanto en la esfera económica como en la administración “burocrática” de las organizaciones sociales —gestión del medio poder. Estas estructuras sistémicas van a

además desequilibra la relación de fuerzas del “bajo mundo” estructuradas en base al capital “poder” como violencia. Pero por otro lado, también resulta un competidor en el ámbito sexual. La competición sexual se hace todavía más evidente en el caso de una mujer inmigrante, puesto que, si tiene un gran atractivo físico, serán vistas por el agregado femenino autóctono como una nueva competidora en el “mercado” sexual, que además, si el contingente de inmigración es importante en números porcentuales, puede incluso bajar su cotización dentro del mismo.

¹⁹⁴ Para completar el diagnóstico normativo de Habermas en su Teoría de la Acción Comunicativa se puede consultar: Habermas, J., “El contenido normativo de la modernidad”, en *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid, 1989; pp. 397-433. Sobre la reproducción simbólica del mundo de la vida, consultar pp. 405 ss. Así mismo, se puede consultar: Innerarity, D., “Habermas y el discurso filosófico de la modernidad”, *Daimon*, nº 1, 1989, pp. 217-224; Villacañas, J.L., “Racionalización y Evolución: Teoría e Historia de la modernidad en la obra de Habermas”, *Daimon*, nº 1, 1989, pp. 177-216; Beriain, J., “La

presionar después contra las tres tareas funcionales del mundo de la vida, demandando una progresiva diferenciación de las mismas en esferas de acción autónomas entre sí —la ciencia, el derecho y el arte¹⁹⁵. Como resultado, las estructuras simbólicas del Mundo de la Vida se deforman por efecto de los imperativos funcionales de los sistemas autonomizados, que en virtud de su autorregulación por medios especializados de comunicación —dinero y poder— empiezan a *colonizar* con su lógica sistémica regiones del mundo de la vida antes coordinadas por mediación de estructuras lingüísticas. En el discurso weberiano, el tema de la colonización se manifestará como una “pérdida de libertad”, producto del desacoplamiento del mundo de la vida respecto de la racionalidad cognitivo-instrumental, que obtiene la hegemonía como “principio organizativo” de las sociedades modernas. Como consecuencia, la “racionalidad práctica” es sepultada por la racionalidad instrumental en una “jaula de hierro”, incapaz de aportar estructuras de sentido para la acción.

Por otro lado, la aportación de Marx en el discurso de la racionalización no será otra que vislumbrar, junto al desarrollo de los sistemas técnicos de conocimiento, un impulso paralelo de la razón crítica en la opinión pública, que bajo el aspecto de una nueva forma de organización social —el comunismo— despertaría como una nueva conciencia de clase “genérica” del ser humano: el proletariado¹⁹⁶. No obstante, en opinión de Habermas, si bien el análisis marxista permitiría desvelar el concepto de alienación de las formas económicas de la organización social, sin embargo no está tan acertado en el diagnóstico de considerar el sistema económico y el mundo de la vida como un mismo ámbito de acción (donde se manifiesta la alienación como fetichismo de la mercancía), junto a la reducción de la valoración del hombre —desde el punto de vista de su *praxis*— únicamente a la dimensión del trabajo¹⁹⁷.

El boceto de las sociedades modernas que Habermas nos presenta ahora, es casi una réplica exacta del que ya nos expuso en “*problemas de legitimación en el capitalismo tardío*”, y en consecuencia no merece la pena extenderse mucho más en el mismo. Simplemente vamos a resaltar algunos de sus elementos teóricos con los que Habermas trata de ilustrar los efectos de la *colonización* instrumental del mundo de la vida, y que

reconstrucción del discurso de la modernidad según Habermas”, *Estudios Filosóficos*, n° 108, 1989, pp. 319-340.

¹⁹⁵ Para el seguimiento de esta lectura habermasiana de Weber, ver: TAC-II, pp. 429-450.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 466-485.

¹⁹⁷ Esta es una crítica que ya vimos con anterioridad, por lo que no insistiremos en ella.

van a adquirir, en sus preocupaciones intelectuales posteriores, el rango de problemas principales de su construcción teórica: las distorsiones sistémicas sobre la socialización, la integración y la reproducción cultural. El primero de ellos —la socialización— tiene cabida en la tesis básica de *problemas de legitimación*: la transferencia de las crisis económicas de regulación al plano de la legitimación del Estado, que de este modo pasa a convertirse en un Estado Social del Bienestar, que de este modo cambia las orientaciones de acción desde los valores materialistas —el consumo masificado que mueve la economía— hacia los valores post-materialistas —enfocados hacia la revitalización comunicativa y la valoración “humanista” del reconocimiento personal—, creando una crisis de motivación —especialmente visible en la crisis de la adolescencia— que amenaza con subvertir las preferencias vitales que sostienen la reproducción funcional sistémica.

Los problemas referentes a la reproducción cultural y la integración social no vienen delimitados tan claramente por Habermas como el anterior. Pese a dejar transparentar algunos comentarios sobre los “sistemas expertos” del conocimiento, en ningún momento se viene a plantear una confrontación entre las culturas de expertos —cultura científica— y la cultura del mundo de la vida —cultura expresiva¹⁹⁸. Este es un defecto de considerar que el conocimiento únicamente se puede producir como un rendimiento interpretativo, es decir, desde la misma acción comunicativa por la que se estructura el mundo de la vida, y no como un rendimiento cognitivo/observacional del propio sistema —tal y como si nos propondrá Luhmann. Por el contrario, la Cultura científica va a desarrollar, en sus propios parámetros, los mismos tres componentes regulativos de la cultura expresiva del mundo de la vida, disponiendo así de un conocimiento científicamente válido frente a un conocimiento interpretativo-valorativo (válido únicamente para una comunidad de vivencia); el desarrollo de capacidades racionales frente a orientaciones normativas

¹⁹⁸ Un autor que si tematizará monográficamente esta confrontación es U. Beck, en obras como: *La Sociedad del Riesgo* (Paidós, Barcelona, 1998) y *Modernización reflexiva* (Alianza, Madrid, 1997). Frente a los riesgos no previstos de la toma de decisiones de los sistemas expertos, en el Sociedad Civil —Mundo de la Vida— se va a crear una conciencia creciente de un nuevo ambiente de contingencia social, que demanda de una organización civil de “contraexpertos” que vigilen y reclamen responsabilidades de los desatinos “racionales” sistémicos. La mayor conciencia de cómo la asunción de riesgos por parte de los sistemas se transforman en peligros reales para la vida se manifestará en la progresiva degradación del medio ambiente (*Políticas ecológicas en la edad del riesgo*, El Roure, Barcelona, 1998). La única conceptualización que Habermas realiza de esta confrontación, es su diagnóstico, convergente con su discípulo C. Offe, de una crisis de racionalidad en las administraciones del Estado ante la continua demanda de nuevos ámbitos de actuación. La crisis de racionalidad se presenciará como un déficit de regulación racional de un problema social delegado a un sistema administrativo.

“éticas” —y en consecuencia, principios normativos universales de convivencia—; y una educación formal en institutos de enseñanza —con un *curriculum* de conocimientos mínimos para todo un ámbito estatal— frente a la socialización en formas de vida particulares —*habitus*¹⁹⁹.

La presiones distorsionadoras sobre la reproducción cultural y la integración social vendrán a ser analizadas por Habermas, en este momento, desde el punto de vista político: la primera desde el diagnóstico de la Teoría Crítica de la cultura de masas —*mass media*—²⁰⁰; y la segunda desde el problema de la jurisprudencia. Ante el presunto desanclaje “comunicativo” de los medios especializados de comunicación, que estabilizan plexos no intencionales de acción en los sistemas sociales, pero más allá de cualquier deliberación orientada al entendimiento, Habermas no puede sino echar mano del derecho formal para otorgar a ambos sistemas la posibilidad de su institucionalización normativa. Pero en esta tesitura, a Habermas se le presenta un problema metodológico irresoluble, pues la única salida que le queda para incluir el derecho como un instrumento de la organización de los sistemas regidos por medios —autonomizados en consecuencia de la acción orientada al entendimiento—, es transformando el derecho mismo, en virtud de su relación simbiótica con el dinero y el poder, en otro medio especializado de comunicación²⁰¹. Pero, como el mismo Habermas reconoce, la normas jurídicas no pueden legitimarse a sí mismas únicamente apelando a su corrección procedimental —legalidad—²⁰², necesitan de una refutación de su “validez” que únicamente puede justificarse desde las estructuras del entendimiento. Esta es la paradoja final en la que

¹⁹⁹ Esta es una contradicción que con posterioridad Habermas tendrá que abordar en su intento por “fundamentar” una filosofía moral post-convencional, pues como conocimiento de expertos —los filósofos— sus postulados de partida difieren de la práctica normativa en comunidades éticas de vivencia —cuya normatividad por definición siempre es convencional—, aunque se pretenda encontrar en la teoría de la acción comunicativa —vertebrada sobre las condiciones ideales de habla como condición de posibilidad de una pragmática formal— el punto de junción entre ambas.

²⁰⁰ Para Habermas los medios de comunicación de masas no serían, propiamente dichos, medios de comunicación como el lenguaje, el dinero o el poder, sino tan sólo formas “generalizadas” de comunicación que condensarían espacios de Opinión Pública en una red virtual de informaciones multicontextuales y de permanente actualización. Ver, TAC-II, pp. 552 ss. En el diagnóstico de la Teoría Crítica, los *mass media* tendrían el efecto de un adoctrinamiento político que favorece la pasividad del clientelismo administrativo frente a la movilización, y donde el concepto mismo de lo “público”, cambia de significado, desde los agentes que intervienen consciente y críticamente en la conformación de la Opinión Pública, hasta el nuevo concepto de un público de espectadores de medios de transmisión de información (donde el filtro mediático crea por sí mismo la Opinión).

²⁰¹ *Ibid.*, p. 516.

²⁰² Weber, por el contrario, encontrará la posibilidad de un sistema de dominación burocrático en la creencia en la legalidad como virtud del orden social-racional, es decir, como principio de legitimación del poder.

incurre Habermas por tratar de llevar hasta sus últimas consecuencias los presupuestos metodológicos de la teoría de la acción comunicativa, es decir, por negar a los sistemas sociales un substrato cognitivo/observacional con el que ordenar sus procesos de regulación mediante sistemas de conocimiento experto, que elevan la racionalidad instrumental a principio estructural de la organización funcional de las sociedades (autónomamente de la racionalidad práctica que busca el entendimiento).

El objetivo último de la teoría de la acción comunicativa, como el mismo Habermas se encarga de explicitar²⁰³, no sería otro que el de compatibilizar las directrices normativas de la Teoría Crítica con una teoría social que haga factible la posibilidad de “humanizar” la sociedad desde los mismos presupuestos por los que ésta se construye. La racionalización socio-cultural no sólo se reduce, como creía Weber, a una dimensión instrumental de la organización social, sino que también contendría, en el seno del proyecto de la Ilustración, un componente de racionalidad práctica que está esperando su desarrollo —Marx—, y del cual empezarían a dar incipientes muestras de movilización organizaciones alumbradas al amparo de las interacciones comunicativas del Mundo de la vida, tales como Nuevos Movimientos Sociales, organizaciones vecinales y ONGs²⁰⁴. Sobre esta posibilidad de “reencantamiento racional-discursivo”²⁰⁵, una vez elaborada su propuesta teórica, es sobre la que Habermas se volcará para intentar consolidar la “racionalidad comunicativa” como un nuevo principio de la organización normativa de las sociedades, y, consecuentemente, enfocando su sobredimensionado capital intelectual hacia el problema de una moral postconvencional, la reglamentación del derecho según dichos principios, y la forma democrática de gobierno no sólo como un sistema de organización político sino también como un *ethos* que debe orientar la convivencia universal entre los seres humanos: la ética del discurso.

²⁰³ *Ibid.*, pp. 562-563.

²⁰⁴ Ver: Tucker, K., “Ideology and Social Movements: The Contributions of Habermas”, *Sociological Inquiry*, v. 59, 1989, pp. 30-47; Eyerman, R., “Social Movements and Social Theory”, *Sociology*, v. 18, 1984, pp. 71-82.

²⁰⁵ Ver: Rodríguez Ibáñez, J.E., “Habermas y Parsons: la búsqueda del reencantamiento del mundo”, *REIS*, nº 16, 1981, pp. 91-120.

