

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
DEPARTAMENTO DE SOCIOLOGIA

**HABERMAS Y LA SOCIOLOGIA DE  
LA ACCION COMUNICATIVA**

Raúl Atria

- I. Introducción.
- II. La teoría crítica en la perspectiva de Habermas.
- III. La acción comunicativa y la problemática de la racionalidad.
- IV. Los tres mundos del mundo de la vida.
- V. Los cuatro tipos de acción social.
- VI. La dinámica de la reproducción social.
- VII. La relación del mundo de la vida con el sistema social.
- VIII. La teoría de la modernidad.

## I. Introducción.

Habermas nació en 1929 en Gummersbach, una pequeña ciudad de Rhenania, hijo de un funcionario de la burocracia pública y nieto de un ministro luterano. Completó su tesis de doctorado sobre Schelling en la Universidad de Bonn en 1954. Lukács con su **Historia y Conciencia de Clase** así como Horkheimer y Adorno con **La Dialéctica de la Ilustración**, ejercieron un influjo importante en el desarrollo intelectual del joven Habermas. En 1956 ingresa al Instituto de Frankfurt como alumno y luego ayudante de Theodor Adorno. Fué profesor de filosofía en la Universidad de Heidelberg antes de enseñar filosofía y sociología en la Universidad de Frankfurt. En 1962 escribe su tesis de habilitación que se publica bajo el título de "*Structural Transformation of the Public Sphere*".

En 1972 se asocia con el Instituto Max Planck en Starnberg, para conducir una investigación de las condiciones de vida del mundo científico-técnico, donde reúne un grupo de investigadores jóvenes "quienes combinaron las técnicas empíricas y dialécticas en diversos proyectos colectivos".<sup>1</sup> Hacia mediados de la década de los 80 retorna a la Universidad de Frankfurt.

El aporte más innovador de Habermas a la vieja temática de la racionalidad hegeliana de la Escuela de Frankfurt, es el giro para sustentar la racionalidad del lenguaje en una teoría sociológica como es la acción comunicativa, a tono con las corrientes modernas de la filosofía analítica (Wittgenstein, Searle, Austin). La teoría de la acción comunicativa enfatiza la dimensión racional "pre-teórica" del mundo de la vida.

---

<sup>1</sup> Ver sobre el tema, el excelente ensayo escrito por Martin Jay, un profundo conocedor de la teoría crítica, que lleva el título de **Marxism and Totality. The adventures of a concept from Lukács to Habermas**, University of California Press, Berkeley, 1984. La referencia precisa que se hace en el texto proviene de la página 466.

## II. La teoría crítica en la perspectiva de Habermas.<sup>2</sup>

En el proyecto teórico de Habermas tiene especial gravitación el intento por reencontrar el nexo entre teoría y práctica que fue vital en la Teoría Crítica en su origen. Para ello la reflexión filosófica debe reintegrarse al análisis social, económico y político. Habermas retoma así la labor de reconstruir la noción de totalidad, partiendo una vez más de la premisa de Lukács de que "la primacía de la categoría de totalidad es el portador del principio de la revolución en la ciencia". El proyecto intelectual de Habermas se proyecta prácticamente a todos los campos de las ciencias sociales y, en ese sentido, Habermas entabla un diálogo con una muy amplia audiencia de pensadores modernos. Con todo, las influencias intelectuales principales de este autor arrancan de la espléndida trilogía germana que integran Hegel, Marx, y Weber.

La primera etapa de Habermas está fuertemente afincada en la noción hegeliana de totalidad, dentro del paradigma del marxismo hegeliano típicamente desarrollado por Lukács. No obstante hay un significativo giro de Habermas que marca su progresivo distanciamiento de esa postura hegeliana, que se produce a propósito de la disputa de Popper y la Escuela de Frankfurt acerca del positivismo.

La interpretación habermasiana de Hegel pasa por una lectura detallada de los manuscritos de Jena correspondientes al joven Hegel. Según Habermas, Hegel "entendió que el proceso formativo del Espíritu transcurre por medio de tres mediaciones que pueden distinguirse analíticamente: la representación simbólica que opera por el lenguaje; el trabajo, que es control de la naturaleza; y la

---

<sup>2</sup> Una buena discusión de la relación entre Habermas y la teoría crítica se encuentra en Martin Jay, **op.cit.**, Especialmente recomendable es el Capítulo 15 (*Jürgen Habermas and the Reconstruction of Marxist Holism*).

interacción o lucha por el reconocimiento. Las tres se interpenetran, pero ninguna tiene primacía sobre el resto".<sup>3</sup> Cada vez que se hace primar uno de estas mediaciones sobre las demás se generan interpretaciones desvirtuadas de Hegel, como por ejemplo en Lukács, que hace primar el trabajo sobre las demás mediaciones; o en Marx en *La Ideología Alemana*. Para Habermas, en esta obra, Marx reduce la acción comunicativa a la acción instrumental. Dice Habermas: "la liberación del hambre y la miseria no converge necesariamente con la liberación de la servidumbre y la degradación, porque no hay una relación automática de desarrollo entre el trabajo y la interacción"<sup>4</sup>

Habermas hace una original propuesta de reconstruir el holismo propio de la dialéctica, en el cauce de la vertiente de la hermenéutica fenomenológica, que se descubre en la experiencia pre-teórica, pre-reflexiva y pre-científica que se da en aquella entidad que Husserl y Schutz llaman "el mundo de la vida".<sup>5</sup> La veta fenomenológica en Habermas es central, dada la centralidad que ocupa en su proyecto teórico la noción de mundo de la vida.

Para tener en claro la forma en que la postura fenomenológica moldea el concepto "mundo de la vida" es conveniente recurrir al discurso de un fenomenólogo contemporáneo como Lyotard. Dice Lyotard: "Para contestar la pregunta ¿Es amarilla esta pared? entro a la pieza (evidencia originaria, en el nivel perceptual, según Husserl simplemente "evidencia"), trato de recordar, o le pregunto a otros. En estos últimos dos casos, chequeo si existe en mí mismo o en alguna otra persona una "experiencia", todavía presente, del color de la pared. Toda justificación posible de un juicio debe pasar por esta "experiencia presente"

---

<sup>3</sup> Martin Jay, **op. cit.**, p. 474, refiriéndose al ensayo de J. Habermas, "*Labour and Interaction: remarks of Hegel's Jena Philosophy of Mind*", 1967.

<sup>4</sup> Habermas, citado por Jay, pág. 475.

<sup>5</sup> La referencia es al artículo de Habermas, "*The analytical theory of science and dialectics*", en **The Positivist Dispute**, y se encuentra en Martin Jay, **op. cit.**, pág. 472.

de la cosa misma; la evidencia es entonces el significado de toda justificación, o de toda racionalización. Desde luego, la experiencia no se aplica sólo a los objetos que se perciben, sino igualmente al valor (por ejemplo, la belleza), en suma, a cualquiera de los modos intencionales enumerados arriba" <sup>6</sup>

La preeminencia epistemológica que adquiere la "experiencia presente" es insoslayable en la aproximación fenomenológica a la noción de "mundo de la vida". Siguiendo otra vez a Lyotard: "La verdad no es un objeto sino un movimiento, y existe sólo en cuanto ese movimiento es efectivamente recorrido por el yo" <sup>7</sup>. Por tanto, para verificar un juicio- esto es, para explicar el significado de la verdad-, debemos proceder a un análisis regresivo que no conduce a la experiencia precategorial (pre-predicativa) que es la presuposición fundamental de toda lógica". El objeto de la ciencia, de cualquier ciencia, precede a la ciencia misma y nos está pre-dado en forma de una "creencia" pasiva. El "pre-dado universal y pasivo de todo juicio" es lo que llamamos "el mundo". El fundamento radical y último de la verdad es un retorno intencional al **mundo de la vida**. En el corazón de este mundo, el sujeto que lo constituye "recibe las cosas" como síntesis pasiva que antecede a todo conocimiento exacto. El mundo que está aquí implicado, obviamente, no es el mundo de la ciencia natural, sino la totalidad ( o la idea, en el sentido kantiano) de todo lo que hay y de todo aquello de que puede haber conciencia.

Volviendo a Habermas, podemos ahora preguntarnos cómo y porqué se desencadena el proceso de la acción en el mundo de la vida. Para Habermas, hay tres intereses cognitivos que desencadenan toda la acción humana: un **interés técnico** en el control instrumental de la naturaleza; un **interés práctico** en mantener la comunicación intersubjetiva; y un **interés emancipador** en el

---

<sup>6</sup> Jean-François Lyotard, **Phenomenology**, State University of New York, Albany, 1991, p.62.

<sup>7</sup> ibidem, pág. 63

derrocamiento de las relaciones de poder que son explotadoras y de las coerciones sociales ilegítimas.<sup>8</sup>.

*Conocimiento e Interés*, obra que Habermas publica en 1968, es una discusión acerca de cómo es posible generar conocimiento confiable. El punto de vista de Habermas es que cualquier discusión de este tema en la actualidad, sólo es posible desde las posturas asumidas por la moderna filosofía analítica de la ciencia y no desde la epistemología.

La idea de que hay intereses humanos que son constitutivos del conocimientos, combina dos elementos que son: conocimiento e interés. La experiencia cotidiana nos indica que las ideas sirven a menudo para darle a nuestras acciones motivos de justificación que reemplazan a los motivos reales. Al nivel individual esto se llama racionalización; al nivel colectivo, ideología

La aprehensión de la realidad, está impulsada por tres tipos de orientaciones: a) hacia el control técnico; b) hacia el entendimiento mutuo y c) hacia la emancipación de impedimentos aparentemente naturales. Para desencadenar el proceso del conocer, hay siempre una dinámica que implica un interés instrumental, un interés de coordinación de acciones y un interés emancipador. Por consiguiente el marco que nos capacita para aprehender la realidad contiene tres ámbitos de conocimiento posible, a saber: *información* que expande nuestro poder de control técnico; *interpretaciones* que posibilitan la orientación de la acción dentro de tradiciones comunes; y *análisis* que liberan a la conciencia de su dependencia de poderes hipostatizados.

---

<sup>8</sup> Ver Habermas, **Knowledge and human interest**, Beacon Press, Boston 1971, páginas 311 y siguientes.

Desde esta perspectiva, Habermas desarrolla **cinco tesis para la teoría del conocimiento**, que es siempre una teoría social (que no debe confundirse con una "sociología del conocimiento"):

1. Los logros del sujeto trascendental, tienen su base en la historia natural de la especie humana; los intereses no podemos prescribirlos ni representarlos, tenemos que asumirlos como parte de la naturaleza del sujeto.
2. El conocimiento sirve igual como instrumento o como trascendencia de la mera auto-preservación; el proceso cognitivo que está indisolublemente ligado a la vida social, no sólo funciona para reproducir la vida, porque ese mismo proceso determina las definiciones de lo que es vida.
3. Los intereses constitutivos de conocimiento están mediados por el trabajo (las fuerzas productivas acumuladas en la sociedad), el lenguaje (las tradiciones culturales por medio de las cuales la sociedad se interpreta a si misma) y el poder (las legitimaciones que la sociedad acepta o rechaza); los intereses constitutivos de conocimiento se inician en un sistema comunicativo (aprendizaje) del mundo social de la vida
4. En la esfera de la auto-reflexión, conocimiento e interés son una unidad; debido a la primacía del lenguaje, pues éste es el único medio que nos permite alzarnos desde la naturaleza pues es el único medio cuya naturaleza conocemos a priori. Sólo mediante la estructura del lenguaje es posible la auto-reflexión que nos permite captar a priori la certeza de la autonomía y la responsabilidad.
5. La unidad de conocimiento e interés, se prueba a sí misma en una dialéctica que recupera los trazos de un diálogo reprimido y reconstruye lo que se había suprimido. Esta es propiamente la dimensión histórica de la producción de conocimiento y corresponde a al interés emancipador,

origen del conocimiento crítico, poner de relieve las formas en que las relaciones de poder condicionan la relación entre conocimiento e interés.

**Cuadro 1: La producción de conocimiento:  
el modelo analítico general en Habermas.**

<b>Intereses</b>	<b>Conocimiento</b>	<b>Teoría Social</b>	<b>Medios</b>	<b>Mundo de la Vida</b>
control técnico	información	empírico-analítica	trabajo	factual
entendimiento mutuo	interpretaciones	histórico-hermenéutica	lenguaje	social
emancipación	análisis	crítica	poder	del sujeto

Fuente: Elaborado por el autor a partir de Habermas, Jürgen, **Conocimiento e Interés**, op. cit. passim. Especialmente el apéndice, que contiene un resumen de la perspectiva general de la obra.

En el cuadro de más arriba se presenta de manera esquemática el conjunto de distinciones y articulaciones que plantea Habermas a propósito de la relación entre conocimiento e interés, en la forma de un modelo general. Es digno de observar que a estas alturas del desarrollo temprano de su programa teórico, Habermas está ya trabajando sobre la base de la triple distinción entre mundo factual, mundo social y mundo subjetivo que va a ser el eje fundamental de la construcción del concepto "mundo de la vida", que, como se verá más adelante es central en la teoría de la acción comunicativa. La última columna del cuadro



justamente agrega esta importante trilogía fenomenológica del pensamiento habermasiano.<sup>9</sup>

En síntesis, para Habermas es obvio que en el proceso de producción de conocimiento lo que NO desencadena el proceso de la acción es la búsqueda del conocimiento por el conocimiento. En tanto que la teoría tradicional fundada en el positivismo, (en el sentido del término que proviene de Horkheimer y la Escuela de Frankfurt), perseguía el conocimiento per se como un fin en sí mismo, una teoría crítica genuina, reconoce la íntima conexión entre la cognición y el interés, o bien, entre la teoría y la práctica<sup>10</sup>). Como bien dice Lyotard, en esta perspectiva, la verdad no es un objeto sino un movimiento.

Un segundo debate marca también un hito en el proceso intelectual de Habermas. Es la disputa que tiene con Niklas Luhmann, el principal exponente alemán de la teoría de sistemas, entre 1968 y 1973, a propósito de **la relación entre lenguaje y sistema social**. El eje de esta discusión concierne a la condición del lenguaje en el sistema. Para Luhmann, el sistema social es una red comunicacional, de modo que el se constituye como pura comunicación. Tanto el sujeto como el contenido de la comunicación, son datos secundarios. El sistema no requiere de sujetos; la sociedad entendida como sistema, es posible sin seres humanos, los cuales, estrictamente hablando están fuera del sistema, conformando el entorno del mismo. En esta perspectiva, el sistema opera como un arreglo de control para autoreproducir sus esenciales y para, de ese modo, reducir la complejidad tanto interna al sistema como en relación con su entorno. Habermas no discute la centralidad de la comunicación, pero sostiene que el lenguaje es un medio y que para conservar la propiedad de ese rasgo esencial del lenguaje, éste no puede confundirse con el sistema. El lenguaje pertenece al sujeto y es el asiento de la acción comunicativa entre sujetos hablantes, es decir dotados de

---

<sup>9</sup> Ver la sección IV de esta guía .

capacidad de linguistización. En su relación con el sistema puede entenderse al lenguaje como otro medio de control generalizado, aparte del poder y del dinero que son los otros dos medios generalizados de control sistémico. De aquí se desprende que si el lenguaje es un medio, un recurso comunicativo, cabe la crítica del lenguaje; en tanto que si se le concibe como el arreglo comunicativo que es el sistema, esa crítica se desplazaría a los otros medios (poder y dinero).

Respecto de la relación de la sociedad con su base material, Habermas sostiene que siendo esa relación fundamental, no existiría una supremacía ontológica de la infraestructura económica para la constitución de la sociedad sino un papel principal de la estructura económica en la evolución social. La identificación de la base social con la estructura económica sólo ocurre en el subsistema económico, pero esto es sólo cierto en la modernas sociedades capitalistas. Si las relaciones de producción se definen funcionalmente (en términos de la regulación del acceso a los medios de producción e indirectamente a la riqueza social), entonces esas relaciones están fijadas, en las sociedades primitivas en el sistema de parentesco, y en las civilizaciones premodernas en el sistema político.

El núcleo institucional en torno al cual cristalizan las relaciones de producción determina formas particulares de integración social (aseguramiento del mundo social de la vida social a través de valores y normas). Cuales son los pasos evolucionarios hacia nuevas formas de integración social?

El materialismo histórico, en su respuesta descriptiva: conflictos, movimientos sociales, luchas políticas, proporciona una perspectiva fundamental para la explicación de la integración por y a través de la dominación y explotación.. Se necesita sin embargo, una *teoría analítica de la evolución social*

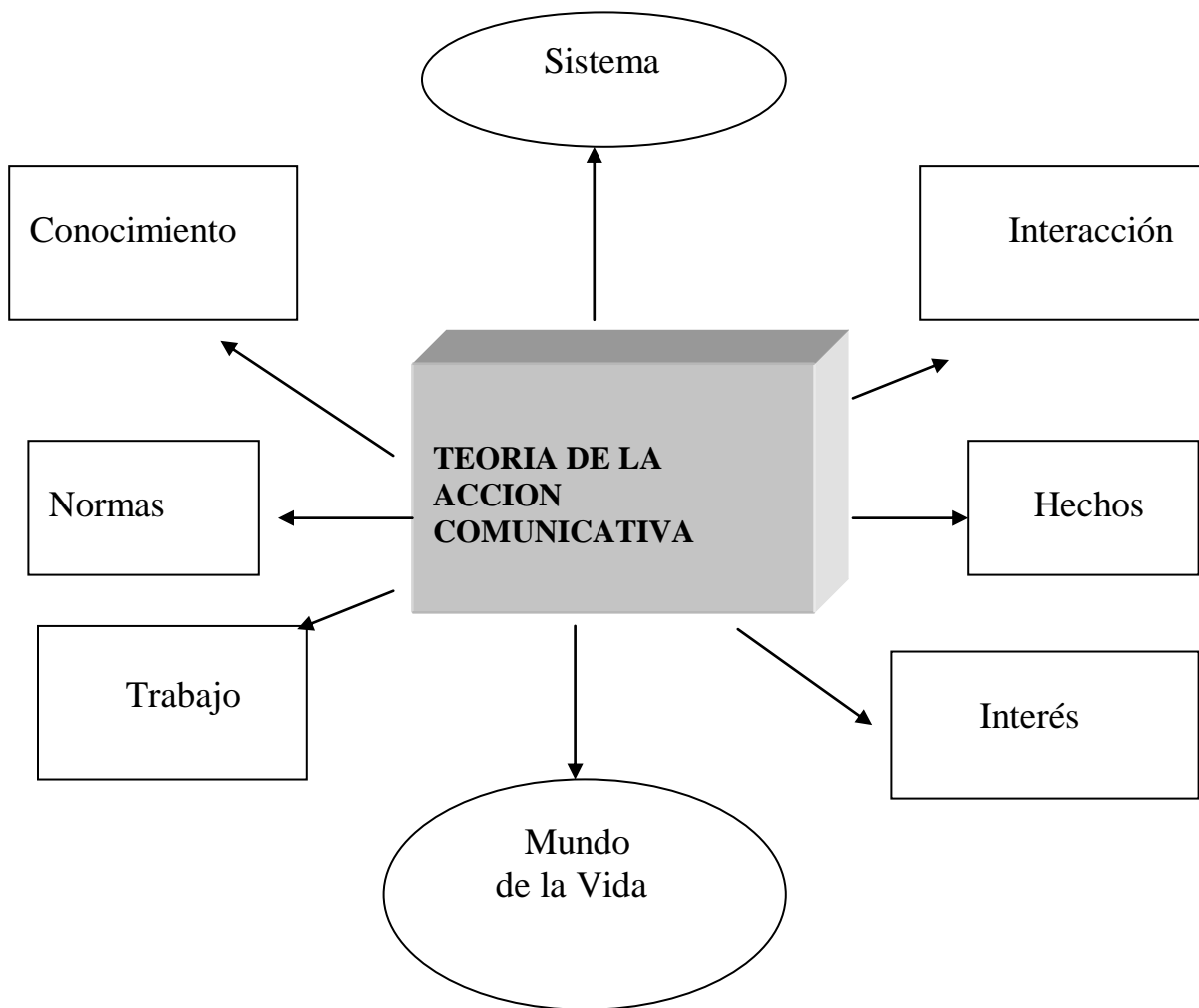
---

<sup>10</sup> Jay, M. *op.cit.*, p.479.

y para ello hay que entender a ésta como un proceso de aprendizaje, lo que supone una lógica de *desarrollo en dos dimensiones: fuerzas productivas y formas de integración social*. Programa de gran alcance, para el cual Habermas sugiere concentrarse primariamente en el desarrollo de los sistemas legales/morales (Kohlberg).

El programa teórico de Habermas descansa en ciertos ejes mayores que conforman el espacio analítico que se desarrolla en sus diversas obras. A continuación se presenta una representación gráfica indicativa de la estructura general del programa teórico de este autor:

**GRAFICO 1. : LOS EJES MAYORES DEL PROGRAMA  
TEORICO DE HABERMAS**



Este diagrama permite mostrar la centralidad que ocupa la teoría de la acción comunicativa en el proyecto de Habermas. El **eje principal** de su sociología está dado en la polaridad sistema/mundo de la vida, pues la vida social tiene simultáneamente una dimensión del sistema (el controlador que se

caracteriza por sus medios de control) y otra del mundo de la vida (matriz de la vida social donde se hace posible la construcción de significado o "sentido"). Para comprender la forma como se da la ligazón entre estos dos componentes o dimensiones, es necesario *reconstruir* la teoría de la acción. Esta tarea también permite dar cuenta de los otros ejes del proyecto teórico que son conocimiento/interés, trabajo/interacción y normas/hechos.

### **III. La acción comunicativa y la problemática de la racionalidad.**

Estas notas, necesariamente muy sintéticas, acerca de la teorización sociológica de Jürgen Habermas para abordar la reconstrucción de la teoría de la acción, pretenden identificar los pasos críticos del desarrollo argumentativo de la teoría de la acción comunicativa propuesta por este autor. Habermas es posiblemente el teórico contemporáneo que más nítidamente ha retomado la senda de los clásicos de la disciplina sociológica y representa, por ello, un indiscutible punto de inflexión en el derrotero empiricista que ha dominado por décadas las corrientes modernas del análisis sociológico. Habermas, como él mismo lo señala, retoma la problemática de la racionalidad de la acción social en el punto en que la dejó Weber, reinsertándola en la matriz de la comunicación como proceso creador de significados, que podemos remontar a Mead. Las notas están basadas en la obra de mayor envergadura de Habermas,<sup>11</sup>

Para Habermas la Sociología ha sido la única ciencia social que ha mantenido su relación con los problemas de la sociedad global. La Economía y la Ciencia Política evolucionaron hacia la delimitación de su objeto en el ámbito de sus respectivos subsistemas de acción, con lo cual no tuvieron que hacerse más cargo

---

<sup>11</sup> Habermas, J., **Teoría de la acción comunicativa**, (TAC) Ediciones Taurus, Buenos Aires, 1989, 2 tomos. (abreviada aquí como TAC I o II según el volumen de que se trate).

del problema de interpretar el mundo; de explicar la sociedad. La Sociología apunta hacia los ámbitos de la reproducción cultural, integración social y socialización, los cuales no están especializados, por tanto ella tiene necesariamente que abarcar, o intentar hacerlo, el espectro completo de los fenómenos de la acción social. Tiene que tomar en consideración **todas** las formas de orientación simbólica de la acción. La sociología es por ello, teoría de la sociedad para lo cual debe necesariamente hacerse cargo de los problemas de la racionalización. Por razones históricas que tienen que ver con su surgimiento como disciplina de la sociedad, indisolublemente ligada al surgimiento y a la implantación del capitalismo, la sociología no puede sino constituirse como ciencia de la sociedad burguesa. Es esa sociedad la que interpela a la nueva disciplina para producir una teoría de la sociedad burguesa, o sea, en palabras de Habermas, “a ella compete la tarea de explicar el decurso y las formas de manifestación anómicas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas”<sup>12</sup>.

En la sociología el acceso a la comprensión de la acción se hace a través de sus orientaciones racionales, que se convierten entonces en el punto de referencia para comprender todas las orientaciones de la acción. Esta tarea, que está en el corazón de la sociología clásica, apunta en tres direcciones complementarias e interconectadas, que son, según Habermas, a) la cuestión metateórica de un marco de **teoría de la acción** con vistas a explicar componentes de la acción que son susceptibles de racionalización; b) la cuestión metodológica de una **teoría de la comprensión** que explicita las relaciones entre significado y validez y c) la cuestión empírica de si la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de un **proceso histórico de racionalización cultural y social**. En consecuencia, para Habermas, toda sociología con pretensiones de teoría de la

---

<sup>12</sup> Habermas, TAC pág. 21.

sociedad tiene que plantearse radicalmente el problema de la racionalidad en el plano metateórico, en el plano metodológico y en el plano empírico.<sup>13</sup>

Para retomar la tradición weberiana que es donde el problema de la racionalidad de la acción adquiere su plena centralidad como tema y problema sociológico preeminente, podemos señalar que esa racionalidad, al estilo de Weber, se entiende a partir de tres aspectos fundamentales:

1º Una **racionalidad práctica**<sup>14</sup> centrada en las destrezas técnicas, que definen el campo de la acción instrumental;

2º Una **racionalidad analítica**,<sup>15</sup> centrada en la familiarización y dominio de un marco de interpretación cognitiva del mundo, posibilitador de una imagen del mundo que otorga sentido a la realidad;

3º Una **racionalidad vocacional**,<sup>16</sup> en el sentido weberiano de esta expresión, racionalidad que está centrada en la construcción de la identidad, a partir de las expectativas de desempeño que ingresan al mundo personal, al mundo de la identidad.

---

<sup>13</sup>. Ibidem, págs. 22 y 23.

<sup>14</sup>. Esta racionalidad práctica descansa básicamente en la organización metódica de un estilo de vida; de una forma institucionalizada de dar significado a las conductas. El ejercicio de la profesión se ajusta bien a esta forma de entender la racionalidad práctica. Ver al respecto, de Wolfgang Schluchter, *"The paradox of rationalization: on the relation of ethics and world"*, en Roth y Schluchter, **Max Weber's vision of history**, University of California Press, Berkeley, 1984.

<sup>15</sup> Esta racionalidad corresponde a la razón, a la comprensión racional del mundo, y es característica de la racionalidad científico-tecnológica, que está dominada por la idea de calculabilidad.

<sup>16</sup> Se adopta aquí la expresión "racionalidad vocacional" a partir de la idea de respuesta personal que el sujeto da al impulso a ser "consecuente consigo mismo". Esta idea evidentemente está inspirada en la noción weberiana de vocación entendida como el llamado interior (el "calling") a la consecuencia.

Para Habermas esta multidimensionalidad weberiana de la racionalidad puede entonces expresarse, más allá de la trilogía ya indicada, en una acepción **cognitivo-instrumental** (utilización de un saber descriptivo) que ha tenido una huella profunda en la interpretación de la modernidad, o **comunicativa** (utilización comunicativa del saber proposicional en actos de habla). La primera se inscribe en una postura "realista", en tanto la segunda lo hace en una postura "fenomenológica". El realista se limita a "analizar las condiciones que un sujeto agente tiene que cumplir para poder proponerse fines y realizarlos" <sup>17</sup> El fenomenólogo inquiere sobre las condiciones bajo las cuales se constituye para los miembros de una comunidad de comunicación la unidad de un mundo objetivo. La práctica comunicativa es el proceso por el cual se construye el **mundo de la vida** compartido por los sujetos. <sup>18</sup>

La categoría "trabajo" o "acción dirigida de un fin" corresponde a la acción que es racional e intencionada la cual puede ser de dos tipos, a saber: acción instrumental o elección racional o una combinación de ambas. La acción instrumental está regida por las reglas técnicas que se basan en el conocimiento empírico (el conocimiento de este tipo consiste en predicciones empíricas acerca de eventos observables, ya sean físicos o sociales, predicciones que pueden ser correctas o incorrectas). En esta categoría caen todas aquellas acciones humanas que corrientemente designamos como "técnicas", tales como construir una casa, efectuar una operación quirúrgica, o desarrollar un determinado producto. La elección racional se traduce en estrategias que se basan en el conocimiento analítico y que están regidas por reglas de preferencia, que son siempre opciones

---

<sup>17</sup> TAC, pág. 29.

<sup>18</sup> Esta práctica comunicativa es "la experiencia central de la capacidad de aunar sin coacciones y de generar consenso que tiene un habla argumentativa en que diversos participantes superan la subjetividad inicial de sus respectivos puntos de vista y merced a una comunidad de convicciones racionalmente motivada se aseguran a la vez de la unidad del mundo objetivo y de la intersubjetividad en que desarrollan sus vidas". (TAC, pág. 27).

Dice Habermas: Llamamos racional a una persona que interpreta sus necesidades a la luz de los estándares de valor aprendidos en su cultura, pero sobre todo cuando es capaz de adoptar una actitud reflexiva frente a los estándares de valor con que interpreta sus necesidades.



valorativas. Tal es el caso, por ejemplo de las elecciones de una forma determinada de atacar al enemigo, elección de una determinada política de ventas en una empresa, o elección del camino más corto para llegar a un destino dado.

El mundo del trabajo es entonces el mundo de la técnica (*techné*) y cubre todas las actividades destinadas a transformar la naturaleza y a producir determinados resultados derivados de esa transformación. Según Habermas, el trabajo posibilita la reproducción de la base material de la sociedad. Siguiendo a Marx, que centró su sistema teórico en esta categoría, el trabajo permite reproducir las fuerzas productivas de la sociedad. Para Habermas, esta apreciación es correcta, pero insuficiente, puesto que la sociedad es siempre más que su base material, y por ende, para la reproducción de la sociedad (del modo de producción, en estricto sentido), además de trabajo se requiere coordinación social entre agentes.

Frente a la acción técnica, Habermas distingue la "interacción" o "acción comunicativa" que define como "interacción mediada por símbolos". Este tipo de acción "se rige por normas obligatoriamente vigentes, que definen esperanzas recíprocas de comportamiento y han de ser comprendidas, al menos, por dos sujetos actuantes" <sup>19</sup>

Es la coordinación la que hace posible la utilización de los productos del trabajo y es esa utilización la que completa el proceso reproductivo social. (independientemente de cuál sea el instrumento de apropiación de esos productos). Esta es la esfera de la interacción humana, la cual es, esencialmente, acción comunicativa. Dentro de estas acciones comunicativas, caben "todas las acciones humanas que presuponen la validez de unas normas morales en el sentido

---

<sup>19</sup> Ureña, Enrique M., **La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas**. Editorial Tecnos, Madrid, Segunda Edición, 1998, pág. 61. Ureña cita a Habermas desde la obra **Conocimiento e Interés**, que es donde Habermas desarrolla su famosa distinción entre trabajo e interacción.

más amplio de la palabra, normas cuya *validez* se deriva de su *reconocimiento* por los sujetos actuantes: cumplimiento de un contrato, decir la verdad, no quitar la vida a un inocente aunque ello trajera ventajas para el que lo hiciera, ir vestido por la calle en vez de ir desnudo" <sup>20</sup>

La racionalización en la dimensión de la acción instrumental significa crecimiento de las fuerzas productivas y extensión del control tecnológico, en tanto que la racionalización en la dimensión de la interacción social significa la extensión de la comunicación libre de dominación.

---

<sup>20</sup> Ureña, idem, página 61.

**Cuadro 2: Comparación de los componentes  
del trabajo e interacción**

*ESFERA DEL TRABAJO*

*ESFERA DE LA INTERACCION*

<p><b>Acción instrumental</b></p> <p>Reglas técnicas Conocimiento empírico Predicciones sobre eventos</p> <p><b>Acción estratégica</b></p> <p>Reglas de preferencia que se deducen de los sistemas de valores. Estrategias basadas en el conocimiento analítico</p>	<p><b>Acción comunicativa</b></p> <p>Normas consensuales Expectativas recíprocas Comunicación lingüística basada en la intersubjetividad (que es comprensión mutua de intenciones garantizada por el ) reconocimiento general de las obligaciones)</p>
<p>Aprendizaje de reglas instrumentales <b>DESTREZAS</b></p>	<p>Internalización de normas <b>ESTRUCTURAS DE PERSONALIDAD</b></p>

Esta distinción entre la esfera de la acción técnica y la esfera de la interacción no es solamente una organización de categorías analíticas, sino que es la plataforma desde la cual Habermas plantea su particular aporte a la teoría crítica de la sociedad moderna. En la sociedad capitalista desarrollada, que es la sociedad moderna, la ciencia y la técnica, en cuanto fuerzas productivas no sólo actúan como nuevos medios e instrumentos de control, como lo sostiene la tesis

marcusiana de la racionalidad unidimensional <sup>21</sup>, sino que se convierten en fundamento de **legitimación**. La legitimación en la sociedad tradicional apuntaba directamente al orden político y ocurría desde arriba, vale decir, desde las tradiciones culturales religiosas y de la cosmovisión mítica (la constelación cultural de los valores de la que hablaba Weber).

La legitimación de la sociedad capitalista liberal, (que es el capitalismo de la primera ola) que subvierte el poder legitimador de esas tradiciones, se traslada al otro polo de la sociedad y se convierte en una legitimación indirecta, desde abajo, vale decir desde el proceso mismo del trabajo social. Esa legitimación indirecta, según Habermas, es completamente insuficiente cuando la sociedad capitalista entra en la fase de industrialización avanzada, pues en esta fase, se requiere de una intervención directa del estado en la economía como única forma de asegurar la estabilización del sistema y de superar las crisis que las innovaciones tecnológicas propias del capitalismo avanzado inducen en el sistema. Habermas sostiene que ya no es posible retornar a las formas de legitimación directa y desde arriba que caracterizaron a la sociedad tradicional.

La manera de restablecer una legitimación directa en la sociedad capitalista de industrialización avanzada, es mediante la tecnificación de la política. Según Habermas, este proceso de tecnificación descansa en que en esta sociedad el control político del desarrollo económico se ha de realizar, por tanto, a través de la solución de problemas técnicos. "La repolitización del marco institucional en las sociedades capitalistas avanzadas desbanca así a la política de una orientación hacia la solución de problemas *morales*, que sólo son susceptibles de tratamiento mediante la racionalidad *comunicativa* o simbólica, para reducirla tendencialmente a una ocupación con problemas que sólo pueden

---

<sup>21</sup> Marcuse, Herbert, **El Hombre Unidimensional**,

ser tratados desde una racionalidad *técnica*".<sup>22</sup> La repolitización del marco institucional se logra entonces a costa de una despolitización de la opinión pública y una desmovilización de las masas.

---

<sup>22</sup> Ureña, op. cit. p. 68.

#### IV. Los tres mundos del mundo de la vida.

La noción "mundo de la vida" viene de la fenomenología, en especial de Edmund Husserl que fue quien acuñó esta expresión ("*Lebenswelt*"). En la tradición de la sociología fenomenológica, particularmente representada por autores como Alfred Schutz, se entiende que "el mundo de la vida es toda la esfera de las experiencias, orientaciones, y acciones cotidianas, a través de las cuales los individuos persiguen sus intereses y sus asuntos, manipulando objetos, tratando con personas, concibiendo planes y llevándolos a cabo" <sup>23</sup>. El acento en esta visión estrictamente fenomenológica, está puesto en la construcción que hace el sujeto de "su" mundo de la vida. Sin embargo, en la perspectiva desde la cual se sitúa Habermas, sin que haya una ruptura radical con el encuadre fenomenológico de la cotidianidad, hay un giro apreciable hacia la dimensión socialmente "compartida" del mundo de la vida.

En efecto, de acuerdo a Habermas, el mundo de la vida está constituido por una tradición cultural compartida por una comunidad, de modo tal que en él los miembros del grupo encuentran un contexto ya interpretado en lo que atañe a su situación.<sup>24</sup> Para Habermas el mundo de la vida está intersubjetivamente compartido y constituye el trasfondo de la acción comunicativa, de la interacción social. En palabras de este autor, "el significado de esta expresión [mundo de la vida] puede aclararse intuitivamente por referencia a aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los

---

<sup>23</sup> Alfred Schutz, . pág. 15.

<sup>24</sup>. Habermas, Jürgen ,TAC, I (*Racionalidad de la acción y racionalización social*), Editorial Taurus, 1989, página 119 y siguientes, y Volumen II (*Crítica de la razón funcionalista*), especialmente páginas 169 a 214.

bienes, las técnicas, etc.), hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad)".<sup>25</sup>

Este mundo de la vida, socialmente compartido, es la interpretación que nos hacemos del mundo concreto en el cual se desenvuelve nuestra vida, que es a la vez material, personal, y social. El mundo de la vida no es una herramienta sino un proceso interpretativo que está en constante movimiento; el mundo de la vida está en un permanente proceso de construcción. Los sujetos pueden construir ese mundo porque están capacitados para producir emisiones comunicativas que son los actos de habla. Esta habilidad es eminentemente práctica y genérica al ser humano que es un actor comunicativo. Se trata de una "pragmática universal" lo que, en términos de Habermas, significa la capacidad humana para producir actos de habla.

Para caracterizar la pragmática universal, Habermas recurre a John Searle, quien, desde la moderna filosofía analítica, ha destacado la fuerza ilocucionaria de los actos de habla. Un acto de habla no es una palabra, frase, símbolo o signo; es la producción o emisión de una oración que se muestra bajo ciertas condiciones, es el empleo de una oración en forma de una emisión comunicativa (*utterance*). La carga de fuerza de esas emisiones es distinta dependiendo si el habla está dominada, por ejemplo, por la ira o por la persuasión. La importancia de esta distinción radica en que ella abre al análisis del lenguaje a su impacto comunicativo (el habla está siempre dirigida a alguien), más allá de sus contenidos proposicionales. Una cosa es el desarrollo de las proposiciones del argumento y otra muy distinta la fuerza ilocucionaria de ese argumento.

Las emisiones comunicativas (*utterances*) pueden analizarse en términos de

---

<sup>25</sup> Habermas, J., TAC., I, página 154.

contenidos proposicionales o de fuerza ilocucionaria. Con un acto ilocucionario el hablante hace una oferta que puede ser aceptada o rechazada. La frase dominante establece la fuerza ilocucionaria de la emisión (utterance) que es el modo de comunicación entre hablante y oyente (es decir la situación pragmática de la frase dependiente). Ejemplo: "yo digo que P", "te prometo que P", "yo ordeno que P". La competencia comunicativa del hablante comprende entonces las siguientes capacidades:

- escoger contenidos proposicionales de modo que la expresión lingüística representa una experiencia o hecho (de modo que el oyente pueda compartir conocimiento) (el mundo objetivo)
- expresar intenciones de modo que el lenguaje expresa exactamente lo que se quiere expresar (de modo que el oyente pueda confiar en el hablante) (el mundo propio/subjetivo)
- ejecutar un acto de habla de modo que satisfaga normas reconocidas (valores) (de modo que el oyente pueda compartir con el hablante en torno a estos valores) (nuestro mundo).

La retórica de la pragmática universal comprende dos conceptos adicionales que vale la pena subrayar. En primer lugar el modelo de *la "situación de habla ideal"* que maximiza la transparencia del diálogo. Los hablantes tienen iguales oportunidades para participar y tienen el derecho, que les es reconocido, de afirmar, defender o poner en duda cualquier exigencia factual o normativa. En la situación ideal la interacción comunicativa no está constreñida por ninguna diferencia de roles o de status ni tampoco por normas unilateralmente vinculantes. Esto lleva a que los hablantes, en la situación ideal, debieran estar motivados exclusivamente por el deseo de lograr consenso sobre la veracidad de las afirmaciones y la validez de las normas.



En segundo lugar, en el marco de la pragmática universal, los hablantes deben poseer "*competencia comunicativa*". Esta supone la capacidad de comunicarse en conformidad con el sistema fundamental de reglas que los sujetos adultos dominan sin importar los lenguajes particulares de cada oración o frase, ni los contextos accidentales en que están ancladas las emisiones comunicativas. Esta competencia va mucho más allá de las destrezas básicas para manejar el vocabulario o las reglas gramaticales de un idioma particular y apunta más bien a aquellos aspectos del idioma que nos permiten diferenciar los dominios de referencia subjetivos, inter-subjetivos y objetivos. Cada uno de estos dominios está relacionado con distintos tipos de acción.

El proceso comunicativo desencadenado por los actos de habla ocurre en una situación que constituye un escenario complejo que provee a los hablantes de toda suerte de materiales interpretativos que los hablantes han de dar por supuestos en común. La situación no es algo que esté allí afuera del sujeto. En el capítulo VI del segundo tomo de TAC, donde desarrolla el concepto de mundo de la vida, Habermas, da un ejemplo sobre el cual que vale la pena detenerse. Se trata de un grupo informal de trabajadores de la construcción donde un viejo albañil le pide al nuevo trabajador, recién ingresado al equipo, que vaya al kiosko a comprar cerveza. A partir del acto de habla iniciado por el trabajador viejo ("anda a comprarnos unas cervezas") se desencadena entre los hablantes (todos los miembros de este grupo) el proceso interactivo de la comunicación con el oyente (el joven trabajador novel) y con el resto de los hablantes. Este proceso se va a estructurar en torno a un **tema** (la hora de almuerzo), un **plan** (obtener cerveza)

a). La imagen del mundo.

La imagen del mundo entra en la concepción habermasiana como *la matriz racionalizadora del mundo de la vida*. Es en la imagen del mundo que el sujeto

le confiere sentido a su existencia y al contexto en el que está situado. Hablamos de la capacidad "racionalizadora" que tiene la imagen del mundo desde el punto de vista de conferir "sentido" a la realidad. La noción de imagen del mundo tiene una cierta filiación que interesa poner de relieve y que se remonta a la idea de concepción del mundo (Weltanschauung), que se encuentra ya formulada en Dilthey.<sup>26</sup> Esta idea adquiere una especial relevancia en el análisis de la racionalización de la vida y el desencantamiento del mundo propuesto por Max Weber (la tesis de la "pérdida de sentido"). La imagen racionalizada del mundo incorpora por consiguiente una variedad de organizaciones de sentido, tales como los modelos pautados de comportamiento (lo que usualmente entendemos como "valores"), los códigos que posibilitan la acción comunicativa, las destrezas instrumentales con las cuales podemos operar en el mundo factual, los paradigmas para la reproducción simbólica de la realidad, los modelos de organización social. La crisis del "desencantamiento" del mundo, o pérdida de sentido, que es uno de los grandes temas de la aproximación weberiana a la modernidad, es ante todo, una crisis de la imagen del mundo; en otras palabras en una "irracionalización" del mundo de la vida. Como diría Habermas, la crisis moderna de la imagen del mundo es una racionalización unilateral, en donde la racionalidad instrumental "coloniza" todo el mundo de la vida. La reproducción de la sociedad posibilita la transmisión de las imágenes del mundo con las cuales nos representamos a la sociedad en la conciencia. Es importante señalar que en Habermas, la reproducción/transmisión de la imagen del mundo supone un medio "lingüístico", es decir, un medio que hace posible la interacción mediada por símbolos.

Para aclarar el concepto de mundo de la vida racionalizado por medio de las imágenes del mundo, Habermas explora las diferencias entre la comprensión

---

<sup>26</sup> Wilhelm Dilthey, **Teoría de la concepción del mundo**, Fondo de Cultura Económica, México, 1978, especialmente las páginas 109 a 130),

mítica y la comprensión moderna del mundo. Ambas son racionalizaciones del mundo de la vida. La racionalidad de las imágenes del mundo no se mide por propiedades lógicas sino por las categorías que pone a disposición de los individuos para la comprensión de **su** mundo.

La imagen del mundo se dirige a problemas que "se repiten en todas las culturas, del nacimiento y la muerte, de la enfermedad y la desgracia, de la culpa, del amor, de la solidaridad y de la soledad.... estructuran formas de vida que no son comparables en su valor" <sup>27</sup>

Habermas subraya, como un rasgo importante para el análisis de la noción de "imagen del mundo", la fuerza totalizante de la imagen mítica. Siguiendo a Lévi-Strauss esta capacidad totalizante se debe a que el mundo de los mitos es a la vez "redondo y hueco". Las experiencias fundamentales de la sociedad arcaica (pre-moderna) están centradas en la experiencia de sentirse expuesto, sin defensa alguna, a las contingencias de un entorno no dominado. Urge entonces poner un dique, si no fáctico, al menos imaginario contra la avalancha de contingencias, es decir, obviarlas por la vía de la **interpretación que hacemos el mundo**.<sup>28</sup> El mito cumple esa función de ser el gran interpretador.

En la imagen mítica del mundo la naturaleza se "humaniza" antropomórficamente y la cultura, la sociedad, se naturaliza. Bajo el imperio del mito, la impericia técnica no es negligencia sino que es **culpa**. En la imagen mítica la incapacidad de manipular correctamente un procedimiento (un rito), es por tanto una condición moralmente reprochable. En esa imagen las relaciones "internas" de sentido (premisa-consecuencia) y las relaciones "externas" objetivas (causa-efecto) están compenetradas: no hay distinciones precisas entre la validez

---

<sup>27</sup> Habermas, J., TAC, I, pág. 91

<sup>28</sup> Ver Habermas, J., TAC, I, págs. 72-75.

de las manifestaciones simbólicas y la validez empírica: el mundo mítico es totalizante. No tiene entonces sentido alguno juzgar el mito según su verdad o falsedad. El mito está situado en otro estadio que es inexpugnable por la razón argumentativa.

La comprensión moderna del mundo se asienta en un sustrato de estructuras universales de racionalidad, pero las sociedades occidentales modernas fomentan una comprensión distorsionada de la realidad, centrada en los aspectos cognitivo-instrumentales.<sup>29</sup>

El tema de la imagen del mundo como representación colectiva de la sociedad es especialmente central en la sociología de Durkheim.<sup>30</sup> También adquiere una importancia central en las corrientes estructuralistas que giran en torno a la antropología de Claude Lévi-Strauss,<sup>31</sup> y en el interaccionismo simbólico originado a partir de George Herbert Mead. En un sistema tradicional de pensamiento lo sagrado o crucial es más extenso, más desordenadamente disperso y mucho más omnipresente. En la construcción de ese sistema juega un papel central la ordenación de acontecimientos y de cosas que se arma como "pensamiento salvaje", que no está racionalizado por el pensamiento científico, siguiendo la feliz expresión de Levi-Strauss. En un sistema moderno el pensamiento es más puntual, más reducido y, por así decirlo más económico.<sup>32</sup>

---

<sup>29</sup> Habermas, J., TAC, I, pág. 99.

<sup>30</sup> Ver en particular la sociología de la religión de Durkheim, desarrollada en el clásico ensayo **Les formes elementaires de la vie religieuse**, publicado en 1912.

<sup>31</sup> Una referencia casi obligada sobre esta aproximación teórica es la obra **Antropología Estructural**, de Claude Lévi- Strauss.

<sup>32</sup> Habermas, J., TAC, I., pág. 97.

b) Tres mundos: objetivo, social y subjetivo.

El **mundo objetivo** es supuesto en común como la totalidad de los hechos; el **mundo social** es también supuesto en común como la totalidad de las relaciones interpersonales que son reconocidas por los integrantes como legítimas; el **mundo subjetivo** representa la totalidad de las vivencias a las que, en cada caso, sólo un individuo tiene un acceso privilegiado.

Desde el punto de vista del lenguaje, que tiene un rol central en el pensamiento de Habermas, el mundo objetivo se entiende como el conjunto de todas las entidades sobre las cuales son posibles enunciados verdaderos. El mundo social como el conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas; y el mundo subjetivo como la totalidad de las vivencias del "hablante" a las que éste tiene un acceso privilegiado.

El universo externo se divide en un mundo de objetos perceptibles y manipulables y un mundo de relaciones interpersonales normativamente reguladas. Los estudios de Piaget sobre epistemología genética a partir del comportamiento infantil, (psicología evolutiva) muestran que el desarrollo cognitivo no es sólo la construcción de un universo externo, sino más bien una construcción de un **sistema de referencia para el simultáneo deslinde del mundo objetivo y del mundo social frente al mundo subjetivo**. La evolución cognitiva es la **descentración** de una comprensión del mundo de corte inicialmente egocéntrico. En otras palabras no hay evolución cognitiva sin una salida de sí mismo, sin un cambio de centralidad que se desplaza del ego al alter. Es para mí muy claro que esta noción piagetiana de "descentración" converge con el concepto de Mead que se expresa en el agente que "asume el rol del otro". Este asumir el rol del otro ("*taking the role of the other*" es precisamente un proceso de descentración; de salida del **ego** al **alter**).

La noción de imagen del mundo es de una importancia esencial, ya que nos hace inteligible el mundo de la vida, y este mundo, nos dice Habermas, "acumula el trabajo de interpretación realizado por las generaciones pasadas" <sup>33</sup>. "En la medida en que el mundo de la vida de un grupo social venga interpretado por una imagen mítica del mundo, los individuos pertenecientes a él se ven exonerados del peso de la interpretación, pero a la vez se ven privados de la oportunidad de llegar por sí mismo a un acuerdo susceptible de crítica" <sup>34</sup>. La imagen lingüística del mundo, es una condición necesaria para acceder a un sistema de interpretación susceptible de crítica. El concepto piagetiano de descentración nos remite de nuevo, al concepto de la racionalidad comunicativa. Esta es la posibilidad de desempeño discursivo (por vía del lenguaje), de las pretensiones de validez que son susceptibles de crítica. (TAC, pág. 107). Sin lenguaje no hay crítica.

Habermas opta por el concepto cotidiano del mundo de la vida, pues con su ayuda - nos dice-, los agentes comunicativos localizan y datan sus emisiones en el espacio social y en el tiempo histórico. En la práctica cotidiana comunicativa las personas no sólo salen a encontrarse unas con otras (estuve hoy con fulano, me vi con zutano, me encontré con fulana, etc.) sino que también hacen exposiciones narrativas de los acontecimientos en sus respectivos mundos de la vida. En sus "narraciones" los actores ponen en acción un concepto profano (no teórico) del mundo de la vida que define la totalidad de los estados de cosas reflejados en sus historias. <sup>35</sup>

---

<sup>33</sup> Habermas, TAC, pág. 104.

<sup>34</sup> Habermas, J., TAC, pág. 105.

<sup>35</sup> Habermas, J., TAC II, pág. 193.

La producción de narraciones supone inequívocamente la mediación lingüística, como acertadamente lo ha planteado el interaccionismo simbólico que arranca de Mead, y representa a la vez la constitución de un comportamiento regido por reglas<sup>36</sup>. Esta es la razón del inevitable giro lingüístico hacia el cual se mueve el desarrollo analítico de Habermas.

Este comportamiento regido por reglas que es el lenguaje, supone necesariamente el mundo social, aún en el caso en que se pudiera concebir un sujeto que rige su conducta por la autodisciplina más extrema. Ese caso simplemente no existe, nos dice Habermas, recurriendo para probar esa imposibilidad a la formulación de Wittgenstein sobre el cumplimiento de una regla. El argumento de Wittgenstein es como sigue: Un sujeto A no puede estar seguro de estar siguiendo una regla si no se da la posibilidad de que su comportamiento quede expuesto a la crítica por parte de B, crítica que es, en principio, susceptible de consenso<sup>37</sup>. A mi juicio esta imposibilidad radical de la regla autoimpuesta es el argumento más convincente para la negación del estado de naturaleza, según el cual se concibe al individuo como un sujeto que no requiere de otros para completarse.

El tránsito de la *interacción mediada simbólicamente* (comportamiento regido por significados) a la *interacción mediada por normas* (comportamiento regido por reglas) que se hace posible por y a través del lenguaje, no sólo significa la construcción de un mundo social, sino que además implica la reestructuración simbólica de los motivos de la acción.

c) Un ejercicio de aplicación del enfoque habermasiano.

---

<sup>36</sup> Habermas, J., TAC II, pág. 28

<sup>37</sup> Habermas, J., TAC II, pág. 31.

Según Habermas, el proceso de construcción del mundo de la vida se estructura en torno a dos grandes ejes: uno es el escenario social y el otro es el eje de la dimensión temporal de la existencia.<sup>38</sup> Para ayudarnos en la comprensión de este proceso, es posible recurrir a un gráfico en dos dimensiones. Una primera dimensión nos da criterios para situarnos en lo que se podría llamar el espacio social, que a su vez tiene una parte que llamamos privada y otra parte que llamamos pública. Básicamente, el mundo privado es el mundo de las vivencias y experiencias personales. Es un mundo íntimo que no es fácilmente traspasable, salvo que estemos en una relación profundamente afectiva. Es el afecto el que nos permite hacer comunicable este mundo privado. El mundo público, que se experimenta en el ámbito de la sociedad amplia donde se nos está llamando a desempeñar un conjunto de roles que, en gran medida ya están definidos para nosotros, y que dan origen a ciertas expectativas de comportamiento, es un espacio social de acceso generalizado (no privilegiado como es el ámbito de la vida privada). El polo de la vida pública puede entonces ser entendido como todo el conjunto de espacios y ámbitos sociales donde está garantizado el acceso generalizado.<sup>39</sup>

Pero existe también un eje de ubicación en el mundo que es el tiempo histórico, con sus dos polos, el pasado y el futuro. La forma como integramos la imagen del mundo y organizamos estos dos parámetros de situación en el contexto real en que actuamos, es el tema que trataremos de profundizar ahora. La pregunta central es ¿cómo vamos a situarnos en este doble eje del espacio social y del tiempo histórico; cómo vamos a definir esta doble situación que combina y vincula el eje de lo público y de lo privado con el eje del pasado y del futuro?

---

<sup>38</sup> Ver Habermas, J., TAC II., especialmente la sección que se extiende entre las páginas 169 y 200.

<sup>39</sup>. En este sentido, ver Habermas, **The structural transformation of the public sphere**, MIT Press, Cambridge, Massachusetts, 1992, en particular las secciones 16 y 17.

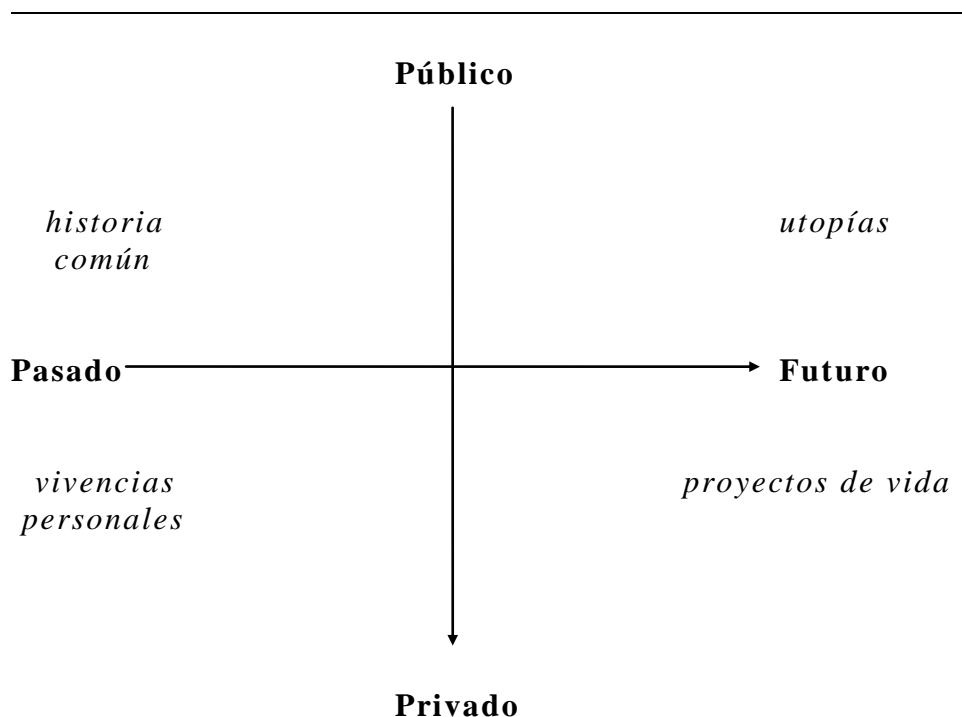


El **espacio social** está organizado en un campo que se extiende desde el polo del ámbito privado de la vida personal hasta el polo del ámbito público en que se desenvuelve la vida social. La diferenciación de lo privado y lo público define el contenido central y fundamental de este eje. La **dimensión temporal** está organizada entre el polo del pasado hacia el cual nos refiere nuestra memoria para reconocer la permanencia y el cambio que experimentamos en el desarrollo de nuestra identidad personal, y el polo del futuro que recoge las visiones de mundo hacia las cuales tendemos y que reconocemos y anticipamos como apropiadas a nuestra identidad. En la experiencia de la temporalidad, el pasado puede ser reconstruido tanto en el ámbito de la vida privada, personal, propia de cada uno de nosotros, como en el ámbito de la vida pública, en que se organizan nuestras historias compartidas con otros con los cuales nos sentimos perteneciendo al mismo grupo social. El futuro puede ser anticipado como proyección de nuestra vida personal, - como proyecto de vida-, o bien como imagen del mundo comunitariamente compartido, es decir, como utopía social.

El cruzamiento de estos dos ejes del mundo de la vida establece el escenario completo donde es posible "centrar" nuestra existencia personal y social. Al mismo tiempo ese cruzamiento permite diferenciar los cuadrantes (los distintos "mundos") donde se construye el mundo de la vida. El esquema siguiente puede ayudarnos para representar gráficamente los cuatro mundos del mundo de la vida que se organiza en torno a los dos grandes ejes ya mencionados:

Gráfico 2.

**Los parámetros de la construcción  
del mundo de la vida.**



(i) La vida íntima: el mundo pasado/privado.

Es el mundo de las vivencias personales, el universo íntimo, variado y rico en experiencias que marcan los hitos de nuestro crecimiento como personas. Cuando en nuestro mundo de la vida nos ubicamos en el extremo de lo privado y en el extremo de lo pasado, estamos en el ámbito de las vivencias personales. La vivencia personal no es más que una apropiación actualizada de lo que la experiencia nos ha ido acumulando en nuestro saber y en nuestra existencia personal. Este es el mundo de la identidad profunda donde está enraizada la construcción irrepetible y única de nuestra individualidad y nuestra personalidad.

Este mundo se hace presente e irrumpe en nuestra vida por la vía de las tensiones emocionales más intensas como son el dolor y el gozo. El acceso a este mundo íntimo de las vivencias personales es algo que maneja plenamente cada persona. A este mundo, que es enteramente nuestro, que es privativo de cada cual, solamente tienen acceso privilegiado aquellas otras personas a las cuales nosotros les abrimos la puerta de nuestra vida íntima. Conceder a otros el acceso a este mundo, como dice Habermas, es el privilegio exclusivo de cada sujeto, de cada uno de nosotros.<sup>40</sup> Ese privilegio lo podemos extender selectivamente a ciertas otras personas significativas que de una u otra manera se ganan nuestra confianza. No hay acceso a este mundo sino por medio de la comunicación afectiva, en particular, por medio de la relación amorosa que es la comunicación afectiva más plena y total.

Siempre que este mundo se actualiza en nuestra existencia concreta, cotidiana, presente, lo hace de manera briosa, desordenada, como película que corre sin cesar hacia atrás y hacia adelante, sin sucesiones cronológicamente secuenciadas, con toda la inmediatez, superposición y simultaneidad de la vida. El mundo de nuestra vida personal, de nuestras vivencias profundas está de tal modo interpenetrado en nuestra existencia y en nuestro modo de ser, que nunca podemos tomar distancia. No podemos ser espectadores de nuestra propia existencia personal. Es toda la vida la que se nos hace presente como un libro abierto en todas sus páginas al mismo tiempo. La memoria es un filtro muy imperfecto y es siempre perforada por la fuerza de la experiencia del dolor o del gozo. El pasado se nos actualiza mediante un proceso que no controlamos conscientemente y que tiene una dinámica que se nos impone. Por cierto hay procesos "represivos" pero la intensidad del dolor y del gozo tiene la capacidad de desbordar los límites de la represión y hace comparecer en nuestra vida aún aquellas memorias que hemos logrado poner en el desván más recóndito de

---

<sup>40</sup>. Habermas, J., TAC, I, páginas 110-146

nuestras experiencias. Es en los momentos emotivamente intensos cuando la película de nuestra vida se proyecta en forma caótica, vertiginosa, con detenciones y aceleraciones que no podemos controlar ni anticipar. Es el momento de la experiencia "enloquecida" que nuestra memoria nos saca a primer plano.

## (ii) Los proyectos de vida: el mundo futuro/privado

Cuando el mundo de la vida está centrado en la esfera privada del espacio social y en el futuro, lo que tenemos son proyectos de vida. Situados en este cuadrante, nuestra imagen de mundo se concretiza en estos proyectos de vida que, en cierto sentido, no son más que una manera de proyectar las vivencias personales de lo privado hacia el futuro. Nos vemos a nosotros mismos proyectados en desempeños futuros, ejerciendo actividades profesionales de distinto tipo, asumiendo roles predeterminados en estructuras familiares, etc Este es el material con que se construye el mundo de los proyectos de vida. El centro de este mundo está en la visualización que hacemos de nosotros mismos en un horizonte de tiempo previsible que proyectamos hacia el futuro. Es a través de la acción imaginativa que podemos vernos como sujetos de ciertos roles, nos percibimos reflexivamente como el actor que creemos que vamos a ser en ese futuro. Esta construcción de futuro personal se hace sobre la base de las expectativas. El mundo de los proyectos de vida se construye como una serie de apuestas a lo probable; la afirmación de un estado de cosas futuro que se nos presenta como relativamente seguro y próximo. ¿Cómo se realiza en la práctica este mundo? Frecuentemente por medio de un ajuste, a veces muy costoso en términos personales, de las expectativas que son corregidas por el realismo. *"Todas íbamos a ser reinas / de cuatro reinos sobre el mar"*, se nos dice en el lenguaje certero de la poesía,<sup>41</sup> "pero ninguna lo fuimos de verdad" podríamos

---

<sup>41</sup>. Gabriela Mistral, "Todas íbamos a ser reinas", *Tala*, en **Poesías Completas**, Aguilar S.A. de Ediciones, Madrid, 1966, página 520.

agregar nosotros para graficar ese proceso rotundo del ajuste realista de las expectativas. Nos vemos a nosotros como el sujeto que creemos que vamos a ser en un futuro próximo. "Cuando yo sea tal o cual cosa.." es el tipo de expresión que encontramos en el eje semántico del lenguaje que usamos para referirnos a nosotros mismos como proyectos de vida.

### (iii) La historia colectiva: el mundo pasado/público

Como se ha visto en las dos secciones precedentes, cada uno de nosotros tiene en el lado privado del mundo de la vida, un doble juego que abarca, por una parte, vivencias personales que surgen de la relación del ámbito privado con el pasado y, por otra parte, proyectos de vida que son fruto de la relación del futuro con nuestra vida privada. Pero también existe ese otro lado del mundo de la vida que se ubica en la dimensión de lo público. Cuando nuestra imagen de mundo nos conduce a este ámbito, el pasado, pero en el lado público del espacio social, estamos hablando de las historias colectivas. Este ámbito es el mundo de la acción histórica, de las experiencias colectivas, de los eventos que son "históricos" porque tuvieron tal fuerza y gravitación en el pasado que fueron capaces de impactar las vidas personales de todos los que nos reconocemos como miembros de un mismo grupo o como habitantes de un mismo espacio. Aquí radica la fuerza formadora de la historia que tienen esos fenómenos que llamamos "crisis", eventos excepcionales, no anticipados, que tuvieron la virtud de trastocar los proyectos de vida, de cambiar los escenarios de futuro posible, de borrar de la vida colectiva ciertos movimientos sociales y hacer surgir otros nuevos. La crisis es siempre la forjadora de las historias que compartimos. La historia se construye y se asume siempre como un drama, se relata también como una acción dramática. Ahí está la fuerza formativa de la crisis: ella pone al desnudo la realidad que compartimos verdaderamente, y desenmascara así los mitos con que nuestra reconstrucción selectiva del pasado rehace el mundo público de la historia común.

(iv) Las utopías: el mundo futuro/público.

Cuando nos situamos en este polo de lo público y del futuro, nuestra imagen de mundo está centrada en lo que llamamos las utopías.<sup>42</sup> Este es el mundo de los proyectos de sociedad deseable y deseada. Análogamente a lo que se produce en el mundo de los proyectos de vida, este mundo se construye por medio de la acción imaginativa. Esa acción se traduce en modos de pensamiento y imágenes de futuro en la que se anticipa una realidad cambiada, mejorada, porque en ella la sociedad se aproxima a un estado deseable. La utopía es siempre una fuerza de cambio. Este cuadrante, en el gráfico que nos sirve de ayuda, corresponde al mundo de los proyectos colectivos, de las imágenes del mundo, que nos dicen, a veces de manera muy intuitiva pero no por ello menos significativa, para dónde avanzamos o hacia dónde retrocedemos como grupo social y como miembros de ese grupo.

La construcción de un mundo de la vida compartido, implica necesariamente la descentración del sujeto, lo que en términos piagetianos quiere decir un sostenido camino que aleja desde la articulación egocéntrica del mundo hacia la articulación sociocéntrica. El procesamiento organizado de los otros que, en el lenguaje de Mead incluye desde el "otro generalizado" hasta el "otro significativo", es la regla fundamental que rige la lógica de ese proceso.<sup>43</sup> Esa

---

<sup>42</sup> En la clásica formulación de Mannheim, la **utopía** es un modo de pensamiento. Los hombres, dice Mannheim, actúan unos con y contra otros y por tanto se esfuerzan, de acuerdo al carácter y posición de los grupos sociales a los que pertenecen, ya sea por cambiar la naturaleza de la sociedad que los rodea o por mantener la situación. En ese marco, la utopía es el resultado de un modo de pensamiento aplicado al cambio de la naturaleza y la sociedad, pues hay en ella una anticipación de estados de cosas deseables. Ver Karl Mannheim, **Ideología y Utopía**, Editorial Aguilar, Madrid, especialmente el capítulo 1.

<sup>43</sup>. Ver George H. Mead, **Mind, self and society**, University of Chicago Press, Phoenix edition, 1967. Según Mead, el otro generalizado ("the generalized other") es *cualquier otro y todos los otros posibles que dan origen a las actitudes que organizan el yo* (el "self"). El otro generalizado resulta como consecuencia de la universalización del proceso de asumir-el-rol-del-otro ("taking the role of the other"). El otro significativo ("the significant other") es *aquél otro que tiene la virtud de ser nuestro interlocutor en una conversación de símbolos*.

regla supone siempre el desempeño de la acción comunicativa que permite la descentración y que interconecta los cuatro mundos de la vida.

Los parámetros que hacen inteligible el procesamiento organizado de los otros (el proceso de descentración) son fundamentalmente dos: el parámetro de la participación en la vida social (grupal), y el parámetro de la identidad personal. El primero es un parámetro para la localización del sujeto en el espacio social, al decir de Habermas. Ese espacio social, como se ha visto, está acotado por dos polos: el polo de la vida privada y el polo de la vida pública. El parámetro de la identidad personal posibilita la localización del sujeto en el tiempo y éste se nos presenta acotado también por dos polos que son el pasado y el futuro. Se trata de un tiempo que no es cronológico sino fenomenológico; un tiempo experimentado en el cual, y por eso mismo, el pasado es siempre reversible y recursivo.<sup>44</sup> Se puede traer el tiempo pretérito al momento presente por medio de la memoria, y el futuro se puede anticipar por medio de la imaginación. Es un tiempo en el cual el sujeto se mueve indistintamente hacia el pasado y hacia el futuro. Nada es irreversible en este tiempo experimentado. Es tiempo reversible.

(v) la dinámica de la participación.

La participación social es siempre el tránsito de ida y vuelta entre la esfera de la vida privada y la de la vida pública.<sup>45</sup> La identidad es siempre un tránsito

---

<sup>44</sup> La noción de tiempo reversible o recursivo se encuentra en el pensamiento de Lévi-Strauss (Ver de este autor **Structural Anthropology**, Basic Books, Nueva York, 1963). En el análisis sociológico moderno esta noción ha sido desarrollada y utilizada por Anthony Giddens. (Ver su obra *Central Problems in Social Theory*, University of California Press, Berkeley, 1979). Una buena discusión del uso de esta noción en Giddens se encuentra en el ensayo de Ira Cohen, *Structuration Theory: Anthony Giddens and the constitution of social life*, St. Martin's Press, Nueva York, 1989, especialmente el capítulo 3.

<sup>45</sup> Esta acepción de la participación como un permanente tránsito de ida y vuelta entre la esfera de la vida privada y la esfera de la vida pública, fué expuesta en un artículo previo del autor que se presentó en un seminario organizado por el consorcio FORO-90 sobre el tema de la renovación del Estado y la consolidación democrática en Chile", (31 de julio a 2 de agosto de 1991), con el auspicio de la Corporación de Promoción Universitaria (CPU). El artículo, con el título "*Hacia la reconceptualización sociológica del Estado*" fué publicado en el primer número

entre el pasado y el futuro. Participación e identidad no son por tanto condiciones o situaciones estáticas, sino procesos fluidos, dinámicos, que consisten en "pasajes", en tránsitos permanentes a lo largo de los dos parámetros ya señalados. La identidad se trabaja sin cesar como una comprobación del cambio o no cambio que existe en mi mismo respecto de mi experiencia personal acumulada y a la posibilidad de cambio respecto del futuro anticipado. Esa doble referencia, simultáneamente hacia el pasado y hacia al futuro es, en el fondo, el dilema fenomenológico de la identidad, del ensimismamiento que está en el núcleo de la construcción de la identidad personal, el "self" de Mead.<sup>46</sup>

El proceso que caracteriza a la participación es el doble recorrido de ida y vuelta que va de la esfera privada a la pública. Recurriendo otra vez a la ayuda del gráfico que ya utilizamos anteriormente podemos observar que ese recorrido cubre dos movimientos: (i) en primer término, el tránsito que se da entre el mundo de las vivencias personales y el mundo de la historia colectiva, se refiere a la participación como proceso que interconecta nuestra vida personal, el sustrato profundo y elemental de nuestra "historia" vivencial, con el mundo de la historia compartida en la comunidad mayor de la cual formamos parte. La participación social nos inserta en la corriente histórica de la vida colectiva, a la cual nos sentimos contribuyendo desde nuestra experiencia personal que se hace comunicable hacia los demás y, por otra parte, enriquece el significado de nuestra vida íntima al proyectar en ella la presencia de los otros. Historias personales e historia colectiva pasan a ser entonces momentos de un proceso diversificado y ampliado. (ii) en segundo término, la participación significa también un movimiento que interconecta nuestros proyectos de vida con las

---

de la Serie Cuadernos del FORO-90, en 1992.

<sup>46</sup> George Herbert Mead, op. cit., página 154. Allí señala Mead que "se puede decir que la comunidad organizada o el grupo social que proporciona al individuo la unidad de sí-mismo (self) es el otro generalizado" (traducción libre). También se debe ver, del mismo Mead, "*The social self*", *Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, vol X., Enero-Diciembre de 1913.



imágenes compartidas de la sociedad deseada, es decir, con las utopías. Por medio de la participación aportamos a la construcción de la sociedad deseada nuestros propios proyectos de vida que construimos en la esfera privada y, de vuelta, enriquecemos éstos con la proyección de la imagen de sociedad que nos viene dada desde el ámbito público.

(vi) la dinámica de la identidad.

Por su parte el proceso de desarrollo de la identidad, comprende también un doble movimiento: (i) en primer lugar implica un tránsito que interconecta el mundo de las historias colectivas, (un pasado compartido en común por los miembros del grupo) con el mundo de las utopías. Esto simplemente quiere decir que todas las imágenes utópicas de la sociedad futura deseada, se originan en la matriz de la historia compartida en el seno del grupo. No hay utopías que surjan de una suerte de especulación ilustrada desconectada del pasado común. Por el contrario, toda utopía implica un ejercicio de comprensión y proyección histórica; la sociedad futura es siempre imaginada desde y con el pasado. A su vez la historia compartida en común contiene siempre en su seno la fuerza motriz de la acción imaginativa con que el grupo visualiza anticipadamente el estado de cosas que es buscado como objetivo deseable de la acción colectiva. Toda historia contiene siempre un germen de futuro que está sembrado en ella por la acción imaginativa del grupo. Este primer movimiento liga el pasado con el futuro en la esfera del mundo público. (ii) en segundo lugar, el desarrollo de la identidad supone también un tránsito que interconecta las vivencias personales, que se guardan en el sustrato de la vida íntima, con los proyectos de vida. Esto significa que la identidad supone la construcción del puente que liga el pasado personal de la persona con la proyección que ella hace de sí misma imaginada hacia el futuro. Este segundo movimiento de la identidad liga el pasado con el futuro en la esfera del mundo privado.

En todo momento por la vía de la participación y por la vía de la identidad se pone en juego una cierta combinación de vivencias personales, proyectos de vida, utopías e historias colectivas. Esos son los materiales con que se construye el conjunto variado y amplio en el cual se integran los campos del mundo de la vida. Y eso lo hacemos querámoslo o no, en forma consciente o inconsciente. A veces estamos muy conscientes de nuestras experiencias personales, hay imágenes de vida centradas en experiencias personales muy marcadoras de la persona. A veces son los proyectos de vida los que organizan el escenario de nuestra conciencia. Pero la verdad es que siempre estamos combinando en alguna síntesis personal más o menos estructurada los cuatro mundos que intervienen en la construcción del mundo de la vida. Todos nosotros tenemos visiones utópicas, así como también historias colectivas, vivencias personales y proyectos de vida, y habrá, por consiguiente muchas maneras de organizar el mundo de la vida. La vida social es la que nos permite romper el posible aislamiento egoísta de nuestras **síntesis personales**.

## V. Los cuatro tipos de acción social.

### a). Caracterización de los tipos de acción.

Los conceptos de la acción social, sostiene Habermas, pueden reducirse a cuatro tipos, que son: la acción teleológica que está orientada a la obtención de ciertos fines; la acción regulada por normas, que descansa en las expectativas de comportamiento, vale decir los roles; la acción dramática que se expresa en la forma como nos damos a conocer a los otros y la acción comunicativa.

En la **acción teleológica**, el concepto central es el de una decisión que se adopta de entre alternativas de acción, y que está orientada a la realización de un propósito, dirigida por máximas de conducta y apoyada en una interpretación de la situación. Cuando en el cálculo que hace el agente está la expectativa de acciones de otro en respuesta a las propias, esta acción pasa a ser "estratégica". El sustrato de esta noción tiene siempre un elemento utilitarista y se entronca por tanto con los fundadores de la economía política neoclásica.

Lo específico de la **acción normada** (regulada por normas), es que ella no está referida a un agente o actor aislado o solitario que se topa con otros en su entorno, sino a los miembros de un grupo social que orientan sus acciones por valores comunes. El concepto central es el de "observancia de una norma" que significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. Esa expectativa no tiene sentido cognitivo por cuanto no está referida a la ocurrencia de un suceso pronosticable, sino que está referida al **derecho** de los miembros del grupo a esperar un determinado comportamiento. La acción normada está directamente ligada a la teoría sociológica de Durkheim. También se liga a Pareto, con su idea de la acción "no-lógica".

La **acción dramática** no se refiere ni a un actor solitario, ni a un miembro del grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen mutuamente un público ante el cual "se ponen a sí mismos en escena" (TAC, pag. 123). El concepto central aquí es el de autoescenificación, que hace referencia al proceso por el cual el actor controla el acceso de los demás a su propia subjetividad. La autoescenificación es una "estilización de la expresión de las propias vivencias, hecha con vista a los espectadores". Esta noción está directamente ligada con la conocida propuesta de Erving Goffman respecto de la presentación del sí mismo en la vida cotidiana.<sup>47</sup>

Finalmente, "la **acción comunicativa** se refiere a la interacción de a lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y de acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal". (TAC, pág. 123). Es decir, buscan entenderse sobre una situación de acción para poder coordinar de común acuerdo sus planes de acción. El concepto central aquí es el de interpretación, que es una negociación de definiciones. Esta noción de acción comunicativa entronca directamente con Mead<sup>48</sup>

#### b) La relación tipos de acción/mundo.

La acción teleológica es un concepto que presupone un sólo mundo de la acción: el mundo objetivo, en el cual el actor sólo necesita estar pertrechado cognitivamente. La acción estratégica aún cuando implica a otro actor, no

---

<sup>47</sup> Goffman, Erving, "The presentation of self in everyday Life". Ver también, del mismo autor "The nature of deference and demeanor", artículo publicado en **The American Anthropologist**, vol., 58, Junio de 1956.

<sup>48</sup> Ver Atria. R., "*George Herbert Mead: La sociología de la comunicación significativa*", guía preparada para el curso Teoría Sociológica II, Departamentero de Sociología, Universidad de Chile.

requiere de otro mundo; no necesita hacerse intersubjetiva pues ambos actores estratégicos siguen necesitando solamente su pertrecho cognitivo para actuar.

La acción regulada por normas, al contrario, presupone relaciones entre el actor y exactamente dos mundos: el mundo objetivo del estado de cosas y el mundo social al que pertenece al actor, como sujeto "portador de un rol". Esto porque el mundo social se puede hacer inteligible precisamente a través de las interacciones normadas como legítimas. La norma goza de validez social cuando es reconocida por los destinatarios como válida o justificada. Que la norma sea válida significa que "merece" el asentimiento de todos los afectados; que "rija" (afirmación que es factual) significa que la pretensión de validez sea reconocida por los afectados. Los valores culturales son candidatos a quedar encarnados en normas: pueden llegar a tener fuerza vinculante. El lenguaje de la acción teleológica se traduce en enunciados cognitivamente verdaderos acerca del estado de cosas. Las normas válidas están representadas en el lenguaje por **oraciones de deber que son justificadas**.

En la acción dramatúrgica el actor tiene que relacionarse con su propio mundo subjetivo al presentar ante los demás un determinado lado o faceta de sí mismo. El mundo subjetivo es la totalidad de las vivencias a las cuales el actor tiene un acceso privilegiado. Ese mundo se expresa en el lenguaje por medio de **oraciones de vivencia emitidas con veracidad**. La acción dramatúrgica presupone también dos mundos: el externo y el interno.

Cuando se introduce el concepto de acción comunicativa, señala Habermas, "empieza a operar un supuesto más: el de un **medio lingüístico** en que se reflejan **como tales** las relaciones del actor con el mundo" (TAC, pág. 136). En este tipo de acción el lenguaje es un medio de entendimiento per se, en el cual hablantes y oyentes se refieren, desde el horizonte preinterpretado que su mundo de la vida representa, simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo social y en

el mundo subjetivo, para negociar definiciones de la situación que puedan ser compartidas por todos" (TAC, pág. 137-138).

c). La práctica sociológica como ejemplo.

Me parece que podemos recurrir a un ejemplo para ilustrar el carácter y las relaciones que se dan entre los tres mundos de la vida habermasianos. El ejemplo se refiere a la práctica sociológica, o mejor dicho al mundo de la vida construido en torno a la práctica de la sociología. El mundo objetivo que encierra la totalidad de los hechos relevantes posibles para esa práctica, corresponde a la teoría: en otras palabras, el discurso cognitivo de la teoría se "vive" en el mundo objetivo. La teoría está regida por los criterios de la acción teleológica, en cuanto está dirigida a la finalidad de obtener conocimiento sobre el mundo fáctico. Básicamente esta es una racionalidad analítica que se presenta y se y se entrega estructurada en las disciplinas que intervienen para conformar un "campo de conocimiento". Este campo es un marco cognitivo está racionalizado por la teoría y sus aplicaciones, y explicado por los diferentes modelos alternativos de comportamiento que forman parte del acervo de interpretaciones que ya nos vienen dadas por la tradición cultural de la disciplina.

La profesión, en cambio, se da en el mundo social, pues se trata de una particular relación que entablamos con otros, la cual está regida por los códigos "profesionalizados" que son compartidos por todos quienes se reconocen como portadores de ese rol profesional. La acción profesional corresponde al tipo "normado" o regulado por normas. En el aprendizaje de la profesión, se despliega sistemáticamente, y en forma deliberada, un campo donde se transmiten habilidades profesionales que constituyen la práctica de la profesión. Estas prácticas se aprenden según los cánones convencionalmente adoptados por la "clientela" potencial y por los pares o "colegas" y se concretan en ciertas destrezas técnicas cuya posesión es "habilitante" para el desempeño de una

profesión. La certificación del título establece precisamente que ese dominio de destrezas está en condiciones de ser socialmente reconocido como legítimo.

Finalmente, nos encontramos en la práctica sociológica, con la experiencia como acumulación de la totalidad de las actuaciones, la totalidad de las "vivencias" que se van desempeñando en la vida profesional como sociólogos. Esa experiencia se aprehende como "vocación" y pertenece al mundo subjetivo habermasiano; es intrasmisible como tal. Existe en ese mundo subjetivo al cual - como nos dice acertadamente Habermas- tiene acceso privilegiado el propio sujeto. Nuestra experiencia se expresa en la práctica sociológica por medio de la acción dramática, a través de las oraciones en que "actuamos" con veracidad ante los demás, el acervo de la "sabiduría" que suponemos está dentro de nuestra exclusiva posesión.

La totalidad de estos mundos de la vida se articula en la acción comunicativa que realizamos como sujetos de la práctica en cuestión. Es claro, sin embargo, que el ejemplo que hemos dado, referido a la práctica sociológica, se aplica por igual a la práctica de cualquier otra profesión o actividad socialmente definida como tal.

#### d). Recapitulación

Hasta aquí hemos trazado los rasgos principales **del mapa categorial de Habermas**, es decir hemos definido los conceptos fundamentales que nos permiten acceder a la teorización de la acción comunicativa propuesta por este autor. Hemos resumido tales categorías en la imagen del mundo, el mundo de la vida y sus tres mundos (mundo de los objetos, mundo social y mundo subjetivo) y los cuatro tipos de acción (teleológica, regulada por normas, dramática y comunicativa). Este es un paso indispensable para situarnos en la perspectiva analítica de Habermas.

Ahora, lo que nos corresponde hacer es examinar la puesta en acción de tales categorías y recorrer el desarrollo de su propuesta teórica. Si sólo nos quedáramos en la contemplación del mapa categorial ya descrito, solamente habríamos "formalizado" el pensamiento del autor, pero no habríamos llegado a conocer el contenido substantivo de su teoría. Para esa tarea podemos partir por centrarnos en dos temas, que son el proceso de reproducción comunicativa de la sociedad (la reproducción social), y la relación entre el control social y el mundo de la vida (desacoplamiento de sistema y mundo de la vida).

## **VI. La dinámica de la reproducción social.**

La acción comunicativa tiene tres aspectos: (i) entendimiento de la situación que opera por medio de la interpretación que el participante (hablante) está en condiciones de hacer respecto de la situación; (ii) coordinación de las acciones de uno y otro participante (debe recordarse que la acción comunicativa siempre implica un proceso de negociación de consenso para coordinar la acción común); (iii) socialización que es el proceso de construcción de las capacidades de lenguaje y acción del agente. Estos tres aspectos son los que posibilitan la reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida.

La reproducción de las estructuras simbólicas del mundo de la vida enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes en las siguientes dimensiones:

- (i) **semántica:** que es la reproducción de significados acumulados en la tradición cultural, (aquí se privilegia la acción comunicativa como *entendimiento*);
- (ii) **espacio social:** que es la reproducción de la integración de las personas en grupos sociales, (se privilegia la acción comunicativa como *coordinación de acciones*);



(iii) **tiempo histórico:** que es la reproducción de la sucesión generacional, (se privilegia la acción comunicativa como *socialización*).

Estas tres dimensiones de la reproducción de las estructuras simbólicas quedan referidas a **los componentes estructurales del mundo de la vida**, que son los siguientes:

(i) **la cultura**, que es el acervo de saber donde los actores pueden abastecerse de las interpretaciones que requieren para comprender el sentido del mundo de la vida (reproducción social semántica);

(ii) **la sociedad**, que es el conjunto de ordenaciones legítimas a través de las cuales los participantes regulan sus pertenencias a los grupos sociales; vale decir su solidaridad (reproducción del espacio social);

(iii) **la personalidad**, que es el conjunto de las competencias que convierten a un sujeto en agente capaz de lenguaje y de acción; es decir de un agente que puede hacer el tránsito de la conversación de gestos a la conversación de símbolos en la perspectiva de Mead (reproducción del tiempo histórico).

**La reproducción social** es entonces un proceso que cubre las siguientes dimensiones: (i) la reproducción cultural que es el proceso de desarrollo de la racionalidad del saber socialmente aceptado como válido; (ii) la integración social que es el proceso de estabilización de las identidades del grupo por maximización de la solidaridad y minimización de la anomia; (iii) la socialización que es proceso de creciente sintonía de las vidas individuales con las formas de la vida colectiva, el cual se expresa en la autonomía de las personas.<sup>49</sup>

---

<sup>49</sup> En el lenguaje sociológico hablamos de la socialización como un proceso por el cual se va expandiendo progresivamente el ámbito donde el sujeto sale de sí mismo y empieza a encontrarse con un mundo que lo interpela, que es internalizado, y en el cual él tiene que situarse para actuar en la vida social. Normativamente

Aparte de la reproducción social debe considerarse la reproducción material del mundo de la vida, en otras palabras, la reproducción de la base material de la sociedad. No obstante la evidente importancia de este proceso para la vida de la sociedad, Habermas indica que ella tiene una relevancia secundaria para el análisis de la acción comunicativa, ya que la reproducción material es un proceso que transcurre solamente por la vía de la acción teleológica, orientada hacia la obtención de un fin. Como sabemos, este es sólo un tipo específico de acción que se agota en el mundo fáctico de los objetos. En cambio, el análisis que Habermas nos propone de la reproducción social transcurre en el plano de la acción comunicativa, que es el único tipo de acción simultáneamente referido a los tres mundos del mundo de la vida.

Hemos sintetizado a continuación la representación esquemática del propio Habermas, contenida en los cuadros 21 y 22 de las páginas 202 y 203 de TAC, II), acerca de los procesos de reproducción y su contribución al **mantenimiento de las estructuras del mundo de la vida**, y las perturbaciones de esos procesos que llevan a las crisis en cada uno de esas estructuras (crisis de la cultura, crisis de la sociedad y crisis de la personalidad)

---

hablando el proceso culmina en la finalización de la educación aunque en la realidad la socialización no termina sino que va asumiendo nuevas formas a lo largo de toda la vida. Por esa razón socialización, integración social y reproducción cultural son inseparables. La distinción es puramente analítica.

### Cuadro III

#### Los procesos de reproducción y su aporte al mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida.

##### Componentes estructurales

Procesos de reproducción	Cultura	Sociedad	Personalidad	Criterios de evaluación
Reproducción cultural	saber válido			racionalidad del saber
Integración social		relaciones legítimamente reguladas		solidaridad de los miembros
Socialización			identidad personal	autonomía de la persona

Me parece que lo más notable de este cuadro está en la columna hacia el extremo derecho, donde Habermas incluye criterios de evaluación. Si analizamos con cuidado, se podrá constatar que estos criterios no se extraen desde un universo valórico metafísico, sino desde la lógica puramente comunicativa. Es desde allí entonces que podemos representarnos las perturbaciones de los procesos de reproducción, que Habermas denomina también como "patologías". Se trata de perturbaciones comunicativas, de fenómenos de **crisis "estructurales" que afectan a la reproducción social. Estas crisis estructurales con las siguientes:**

(i) la pérdida de sentido, como la crisis del saber válido (esta es crisis de la producción de conocimiento, en otras palabras es una crisis de la teoría sobre la cual se funda nuestro conocimiento acerca del mundos ocial y no social);

(ii) la anomía como crisis de las regulaciones legítimas (crisis de las normas, de las instituciones);

(iii) las psicopatologías como crisis de la identidad personal (la alienación es también una manifestación de crisis en el componente estructural de la personalidad, pero es una perturbación de la integración social según Habermas. Pienso, sin embargo, que las fronteras entre "psicopatologías" de la socialización y alienación de la integración social son marcadamente difusas y me inclinaría a pensar que la crisis de la socialización es la alienación, especialmente si se la entiende en su dimensión de cosificación, que es de suyo crisis de identidad personal.

Me parece interesante señalar que tanto el mantenimiento como la crisis del mundo de la vida en sus diferentes componentes estructurales (saber válido/pérdida de sentido; regulaciones legítimas/anomia; identidad personal/alienación) recogen ciertas problematizaciones que son características en las grandes trayectorias de la teoría sociológica. La primera de estas duplas, que resulta como manifestación de la racionalización del saber es típicamente un discurso teórico que se inscribe en la tradición weberiana; la segunda dupla se genera en el ámbito de la solidaridad social y por ello conduce derechamente a la sociología de la solidaridad que es el eje principal de Durkheim. Finalmente, la dupla identidad/alienación se inscribe en uno de los cauces del discurso teórico del marxismo hegeliano que ha sido ampliamente desarrollado por Horkheimer, Adorno y Marcuse en el ámbito de la así llamada "Escuela de Frankfurt".

## **VII. La relación del mundo de la vida con el sistema social.**

"No existe una experiencia verdadera hacia la cual podamos volvernos, como si ella fuera un índice de verdad y error. La verdad es siempre y exclusivamente probada en la experiencia presente. El flujo de la experiencia no puede ser revivido; sólo podemos afirmar que si esa experiencia se me da en el presente como una experiencia pasada y errónea, esta actualización constituye en sí misma una "nueva" experiencia que expresa, en el presente vivido, el error pasado, de modo que la verdad presente es la corrección de ese error. No hay verdad absoluta como lo postulan por igual el dogmatismo y el escepticismo; más bien la verdad se define a sí misma como en proceso, como revisión, corrección, y autosuperación. Este proceso dialéctico está siempre ocurriendo en el corazón del presente que se vive" (p.62). El relacionamiento del sistema social y del mundo de la vida es la clave que permite desentrañar el complejo proceso de la experiencia social y la reproducción de la sociedad.

### **a). el sistema.**

En Habermas el concepto de sistema surge ligado a la diferenciación funcional de la sociedad. La funcionalización supone alguna forma de control que opera desde fuera del universo simbólico del sujeto. Se trata aquí de formas de control que posibilitan y aseguran una coordinación de la acción que se rige por la regla de la adecuación funcional de las tareas y actividades que se desempeñan por las diferentes unidades del todo. La sociedad está siempre dotada de organización y esta surge como acompañante del proceso de diferenciación de las tareas que cada cual acomete dentro de la sociedad. La organización supone a su vez alguna forma de control. La racionalidad de la organización y de las formas de control que le son propias está dada por la coordinación de la acción. Aquí es necesario recordar que la coordinación de la acción es también la racionalidad de la acción comunicativa. Esta es la que se da entre dos o más sujetos capaces de

lenguaje para alcanzar un consenso sobre la coordinación de sus planes de acción. La acción comunicativa es la que, por excelencia, integra todos los componentes del mundo de la vida. Tanto el sistema como la acción comunicativa tienden a la coordinación de la acción. Pero lo hacen de distinta manera, de modo que no siempre coincide la forma coordinativa del sistema con la forma coordinativa de la acción comunicativa. Cuando Habermas habla del acoplamiento del mundo de la vida y el sistema, está refiriéndose pues a esta doble lógica de coordinación y de allí se explica entonces la presencia de este acoplamiento como uno de los ejes principales de toda la reflexión habermasiana sobre la sociedad.

Metodológicamente hablando, Habermas nos recuerda que cuando adoptamos la óptica del sistema para situar los procesos de coordinación y control de la acción, asumimos la posición del observador. Cuando adoptamos la óptica del mundo de la vida, asumimos la posición del participante. Estas son dos estrategias cognitivas diferentes para captar la relación específica que se da entre la lógica coordinativa del sistema y la del mundo de la vida vía la acción comunicativa (que, para decirlo una vez más, es la única acción que integra todos los componentes del mundo de la vida).

b). el desacoplamiento del mundo de la vida y el sistema

"La pérdida de libertad que Weber atribuye a la burocratización ya no podemos explicarla por el vuelco consistente en que la racionalidad pierda su arraigo en las orientaciones de acción racionales con arreglo a valores y se convierte en una racionalidad con arreglo a fines desprovista de toda base ética. Tales fenómenos...han de considerarse como "efectos de un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida. La relación paradójica ya no se da entre diversos tipos de orientación de la acción sino entre diversos principios de socialización.

La racionalización del mundo de la vida hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de control independientes del lenguaje"<sup>50</sup>.

La sustitución de la ética por el derecho es señal de que ha quedado concluida la institucionalización de un medio de control. (id) Por ello es que la burocratización pasa a ser un componente normal de la modernización: no es un problema de secularización, como la veía Weber.

La mediatización del mundo de la vida se trueca en una colonización del mundo de la vida: a) las relaciones de intercambio (consumidor y ciudadano; monetarización y burocratización) son relaciones que vienen definidas por **roles ligados a una organización** (capitalismo e instituto estatal) La economía burguesa y la teoría política burguesa elaboran la ficción de la autonomía del consumidor al decidir sus compras y de autonomía del ciudadano al decidir sus votos. Las orientaciones del consumidor y del ciudadano refieren a procesos previos de formación en la vida privada y en la esfera pública respectivamente

**La colonización del mundo de la vida** es un proceso que tiene su origen en la reificación (cosificación), o alienación de la conciencia comunicativa. Fiel a su filiación en la teoría crítica Habermas sostiene que esta reificación es propia de la sociedad capitalista desarrollada y se origina tanto en la economía de mercado como en el Estado. Ambos son originantes de la reificación y por tanto, ambos participan activamente en la colonización del mundo de la vida. Este último es el escenario privilegiado de la acción comunicativa, de modo tal que la colonización afecta, finalmente a la racionalidad comunicativa.

Los síntomas de cosificación en la sociedad capitalista desarrollada se explican -según Habermas- por el hecho de que la economía y el Estado, como

---

<sup>50</sup> Habermas, J., TAC II, pág. 451.

subsistemas controlados por los medios, intervienen respectivamente a través de instrumentos monetarios y burocráticos en la reproducción simbólica del mundo de la vida. En esa reproducción simbólica mediada por el dinero y el poder burocrático está la raíz de la colonización del mundo de la vida, la cual va a ser posible cuando se dan los siguiente fenómenos:

1. las *formas tradicionales de vida* han sido desmanteladas hasta punto que los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad) quedan extremadamente diferenciados;
2. las *relaciones de intercambio* entre los subsistemas (economía y Estado) y el mundo de la vida pasan a ser reguladas por roles diferenciados;
3. las *abstracciones reales* que permiten disponer de la fuerza de trabajo de los ocupados y movilizar el voto del electorado, son toleradas como compensaciones de recompensas sociales (tiempo y dinero);
4. estas compensaciones son financiadas (de acuerdo al patrón del Estado de Bienestar) por las ganancias del crecimiento capitalista y se canalizan hacia *los roles de consumidor y cliente* (estos están desconectados del trabajo y de la esfera pública y constituyen el espacio donde se localizan las esperanzas privadas de autorealización y autodeterminación).

Para Habermas, las tesis acerca de la colonización del mundo de la vida tiene un alto nivel de generalidad, pero pueden comprobarse por la *juridificación* de campos de acción comunicativamente estructurados. Según Habermas, habría cuatro oleadas de juridificación, desde el punto de vista del desacoplamiento del sistema y del mundo de la vida y del conflicto de éste último con las dinámicas internas de los subsistemas autónomos. A) la juridificación del Estado burgués durante la época del absolutismo, que hizo posible el orden político que



transformó la sociedad ocupacionalmente estructurada en la sociedad de mercado capitalista; b) el Estado constitucional burgués que hace posible la adquisición de legitimidad para el Estado moderno; c) el Estado constitucional democrático que tomó forma bajo la Revolución Francesa, y d) el Estado de bienestar que establece una juridicidad para garantizar la libertad por medio de la implementación burocrática de la misma.

En otras palabras, mientras más se expande el universo de lo jurídicamente normado como consecuencia de la lógica del control, mayor es el predominio de la acción normativa en los procesos interactivos. Esta expansión regulatoria juridificada sería una muestra evidente del avance de la colonización del mundo de la vida de por el sistema.

Desde el punto de vista de la colonización del mundo de la vida, el derecho sirve entonces como instrumento para organizar los subsistemas controlados por los medios (dinero, poder, influencia, compromisos valorativos)

## **VIII. La teoría de la modernidad**

Teorizar acerca de la modernidad supone una aproximación histórica a los fenómenos de reproducción de la sociedad, es decir supone una caracterización de épocas, entendidas éstas como campos temporalmente acotados. El tema de la modernidad y su correlato que es el tema de la modernización, tienen, por lo mismo, un lugar central en la propuesta teórica de Habermas. Hay, por así decirlo, una interpretación habermasiana de la historia, lo cual equivale a decir que hay una postura habermasiana frente al fenómeno de la modernidad. En lo que sigue se tratará de sintetizar lo central de esa postura. Por cierto, la pista ya nos viene dada en la tesis del desacoplamiento entre mundo de la vida y sistema.

La época moderna se caracteriza por un divorcio perpetuado entre la racionalización del mundo cotidiano de la vida y la creciente complejidad del sistema. La visión histórica indispensable para proponer una teoría habermasiana de la modernidad se puede sintetizar en el cuadro siguiente:

**Cuadro IV**  
**Formas de acoplamiento de sistema y acción**  
**tipos de formaciones sociales**

Diferenciación e integración del sistema	Coordinación de la acción	
	intercambio	poder
	1	2
unidades de estructura similar que están “dadas”	diferenciación segmentaria  [sociedad tribal]	estratificación  [soc. estamentaria] [soc. corporativa]
unidades de estructura no similar funcionalmente diferenciadas	medios de control sistémico  [sociedad de clases] determinada. económicamente	organización estatal  [sociedad de clases] determinada. políticamente
	4	3

Este es un cuadro de ubicación histórica, vale decir, se refiere a formaciones sociales que están temporal y espacialmente contextualizadas. La clave para distinguir estos tipos de sociedades, reside en la combinación de dos criterios definitorios: (a) el proceso mediante el cual se da la coordinación de la acción, o sea, la forma de llevar a cabo la ejecución de planes puestos en común; y (b) las características de las unidades entre las cuales ha de producirse esa coordinación. El primer criterio permite distinguir dos grandes modalidades de coordinación, que son el intercambio y el poder, y que corresponden respectivamente a la coordinación por medio de la equivalencia reconocida de las

aportaciones que hacen los agentes de la acción, o bien a la coordinación por medio de la aplicación impositiva de una capacidad de dominación. El segundo criterio es estructural y permite distinguir unidades similares (estructura homogénea) o no similares (estructura heterogénea). En el segundo caso la diferenciación es especialización funcional que está sistémicamente inducida. Para acceder a este tipo de estructura heterogénea, se necesita recurrir a la noción de sistema.

Los mecanismos que operan en cada una de las celdas del cuadro y que hacen posible el surgimiento y la concreción de la respectiva formación social, son los siguientes, siguiendo el mismo orden del cuadro: 1. el parentesco; 2. la jerarquía; 3 la burocracia; y 4. el dinero. Esto significa, por ejemplo, que el proceso mediante el cual se concreta la formación social que llamamos "sociedad tribal" pasa por el parentesco. Este es el mecanismo que posibilita la coordinación de la acción por intercambio, entre unidades similares que conforman una estructura social homogénea. El mismo razonamiento es aplicable al resto de los mecanismos (jerarquía, burocracia y dinero).

El cuadro contiene otra importante dinámica, que está implícita y que es indispensable sacar a luz para entenderlo a cabalidad. Según mi lectura de este cuadro, hay un hito histórico que separa la parte superior de la mitad inferior. Es decir, el pasaje de la sociedad estamentaria (cuadrante 2), a la sociedad estatalmente organizada (cuadrante 3) es también el paso a la sociedad moderna. En otras palabras, la mitad inferior, que abarca las sociedades de clases (políticamente determinadas y económicamente determinadas, según sea la formación social característica de la cual estamos hablando), corresponde a la sociedad moderna. La modernidad es entonces el umbral que históricamente marca el trance del pasaje de la sociedad "antigua" a la moderna, y es también el marco en que se da la diferenciación funcional como basamento de la estructura social "moderna".

La raíz fundamental de la modernidad está, según Habermas, en Hegel, el filósofo de la subjetividad. Mientras el mundo no se piensa y se vive desde la perspectiva del sujeto, no hay modernidad. ¿Qué significa esta afirmación rotunda?. Significa que a partir de Hegel, se hace posible la reflexión del sujeto sobre sí mismo, la autoconciencia y la autoreferencia como criterios del ser y del saber. La subjetividad, así entendida implica: capacidad crítica, individualismo, autonomía del sujeto y pensamiento idealista. El paradigma histórico de la modernidad es por consiguiente la Ilustración.

Puesta en movimiento la comprensión del mundo "desde el sujeto", en los términos hegelianos, se hace posible, con el paradigma de la Ilustración y por primera vez en la historia, la construcción de una imagen racionalizada del mundo centrada en el sujeto. Esto es lo propio y distintivo de la modernidad.

La modernidad es entonces un fenómeno que tiene una propiedad cultural, pues se origina y se desarrolla en el campo de las imágenes del mundo. La modernidad toca a la sociedad desde los componentes estructurales del mundo de la vida y produce así un saber válido moderno; un derecho moderno y una identidad personal moderna. Paralelamente hay un proceso de creciente funcionalización de las unidades de la estructura social a los requerimientos del sistema. Esto es lo que corresponde al fenómeno de la modernización. La modernización se resume en una forma específica de integración social sistémica, regida por la racionalidad instrumental y por consiguiente la modernización es siempre "social". El mundo moderno implica pues una modernidad cultural y una modernización social.

Lo que caracteriza a la modernidad cultural según Weber, es que la razón sustancial (imágenes religiosas y metafísicas del mundo) se disocia en momentos que sólo se relacionan formalmente entre sí. La ciencia, la moral y el arte que son las matrices donde se construyen las representaciones del mundo, quedan cada

vez más reducidas a asuntos de expertos. La profesionalización de estos campos hace creer la distancia entre las culturas de expertos y el gran público <sup>51</sup>. Allí radica el empobrecimiento del mundo de la vida, el mundo uni-dimensional marcusiano que se apodera de la cultura de masas ("*mass culture*"): el mundo moderno establece de ese modo la producción industrial de la cultura

Para comprender esta doble implicación del mundo moderno (modernidad cultural y modernización social) viene al caso retomar aquí una reflexión pertinente de Habermas, acerca de la teoría sociológica. Según Habermas<sup>52</sup>, existirían hoy tres direcciones principales hacia donde apunta la investigación que se ocupa del fenómeno de las sociedades modernas:

(i) una primera línea está representada por la investigación comparativa, que se arma sobre la metodología tipológica y que está centrada en los aspectos sociales de la historia. El núcleo teórico de esta línea está siempre constituido por hipótesis sobre la diferenciación estructural de las sociedades en sistemas de acción especificados funcionalmente. En esta línea está presente el análisis de clases sociales, pero la dinámica de la lucha de clases recibe una atención que es variable según la orientación de los autores.

(ii) la segunda dirección está representada por una línea sistémica de investigación, que tiene claras conexiones con la teoría económica neoclásica y con el funcionalismo sociológico a través del paradigma de la teoría de sistemas aplicado a la sociedad (la teoría sistémica de la sociedad).

(iii) una tercera dirección que se construye a partir de la fenomenología y en la cual se ha desarrollado una línea investigativa centrada en los aspectos accesibles

---

<sup>51</sup> Ver Habermas, J., TAC II, pág. 463

<sup>52</sup> Ver Habermas, J., TAC II, págs. 530 y siguientes

de la teoría de la acción. La pieza central de esta línea está en el paradigma teórico de la vida cotidiana.

En los tres casos mencionados, las teorías de la modernidad que se extraen de estas líneas de investigación no pueden dar cuenta adecuadamente de los aspectos "sistema" y "mundo de la vida" (desarrollados por Habermas como categorías centrales de la teoría de la acción comunicativa). La primera línea no los separa satisfactoriamente; los confunde. La segunda y la tercera líneas (sociología sistémica y sociología fenomenológica respectivamente) los aíslan y sobregeneralizan uno u otro de estos aspectos. Sólo puede abordarse el problema de la interrelación "sistema-mundo de la vida" en el mundo moderno si simultáneamente se toma en cuenta la racionalización del mundo de la vida y el aumento de la complejidad de los sistemas y subsistemas regidos por medios, entendiendo que sus respectivas "interferencias" tienen un carácter paradójico. Este tipo de análisis es el que debe estar en el centro de la nueva teoría crítica de la sociedad.

Cual es la naturaleza de las crisis que la teoría crítica permitiría abordar de manera plena, es decir, desde las perspectivas comparativas, sistémicas y fenomenológicas, con lo cual se hace posible dar cuenta de los rasgos tensionados de la sociedad en condiciones de modernidad? La crisis es societal: toca a todas las dimensiones de la vida social, pues afecta a la integración (desarticulación entre la integración del sistema vs. la integración social), a la racionalidad de las organizaciones, a la legitimidad normativa y a la motivación de los sujetos.

## BIBLIOGRAFIA SELECCIONADA

HABERMAS, Jürgen, **Teoría de la acción comunicativa**, Edición en dos volúmenes, Editorial Taurus, Madrid, 1989.

\_\_\_\_\_ **La Reconstrucción del Materialismo Histórico**, Editorial Taurus, Madrid, 1983. Son de especial interés los capítulos 1 (Materialismo histórico y desarrollo de las estructuras normativas); 6 (La reconstrucción del materialismo histórico) y 9 (Problemas de legitimación en el estado moderno)

\_\_\_\_\_ **The Structural Transformation of the Public Sphere**,

\_\_\_\_\_ **Conocimiento e Interés**, Editorial Taurus, Madrid, 1990.

\_\_\_\_\_ **Philosophical-political profiles**, The MIT Press, Cambridge, Mass., 1990.

\_\_\_\_\_ **Between Facts and Norms**, The MIT Press, Cambridge Mass. 1996.

\_\_\_\_\_ **La constelación posnacional. Ensayos políticos**, Editorial Paidós, Barcelona, 2000.

\_\_\_\_\_ **El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?**, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

\_\_\_\_\_ **La lógica de las ciencias sociales**, Editorial Tecnos, Madrid, 2000

HONNETH, Axel, "*Critical Theory*" in Anthony Giddens & Jonathan Turner, eds., **Social Theory Today**. Stanford: Stanford University Press, 1987.

JAY, Martin, **Marxism and Totality. The adventures of a Concept from Lukács to Habermas**, University of Chicago Press, Berkeley, 1984.

LEYDESDORFF, Loet, **Luhmann, Habermas, and the Theory of Communication**, Science & Technology Dynamics, Amsterdam, Países Bajos.

MAC CARTHY, Thomas, **The Critical Theory of Jurgen Habermas**, Polity Press, Massachusetts Institute of Technology, Cambridge. Mass., 1989



STICKLE, Steve, *An introduction to J.Habermas*, articulo en INTERNET,  
(<http://www.niu.edu/acad/english/wac/hbrms.html>)

UREÑA, Enrique M., **La Teoría Crítica de la Sociedad de Habermas**, Editorial  
Tecnos, Segunda Edición, Madrid, 1998.

## A N E X O

### Habermas/.Luhmann

De acuerdo a la teoría de Luhmann, los eventos observables tienen que ser dotados de sentido, esto es, deben ser previamente entendidos por un sistema psicológico, antes de ser relevantes en el nivel del sistema social. En este sentido, el sistema social está “operacionalmente cerrado”. Habermas está en lo cierto en cuanto que los eventos del “mundo de la vida” están *definidos* como externos al dominio de la teoría de sistemas sociales.

Luhmann considera el lenguaje como un medio de comunicación. Los medios se distinguen de los sistemas, y en algunos pasajes Luhmann (v.g. 1997a) argumenta enfáticamente que el lenguaje —que no es un sistema social— no puede ser auto-organizativo.. Siguiendo a Parsons, Luhmann por añadidura se concentra en la diferenciación de la sociedad en relación a los medios simbólicos: cada subsistema genera un código específico que le permite acelerar la comunicación reduciendo selectivamente la complejidad. Por ejemplo, el sistema científico comunica en tanto cuanto sus comunicaciones estén apreciadas en términos de su valor-verdad, mientras que en la comunicación política, el poder proporciona otro medio de comunicación. Así pues, a comunicaciones que son similares se les puede atribuir diversos significados usando otros medios de comunicación. Los medios simbólicos proporcionan códigos para la diferenciación de las comunicaciones.

Luhmann's (1984) sociology can with hindsight be considered as another attempt to bridge the gap between action theory and social systems theory. During the 1960s and 1970s, leading scholars among symbolic interactionists and Parsonian systems theoreticians had recognized the "incommensurability" of their respective perspectives (Grathoff 1978). Luhmann suggested resolving this debate by considering the core concept of symbolic interactionism, that is, the interactive construction of social *meaning*, as the unit of operation of social systems. Whereas Parsons (1937) had considered action as the unit of the system's operation, Luhmann's social systems theory thus provides a mirror-image of Parsons's so-called "structural functionalism." The analysis of social structure should not be based on (the aggregate of) action, but on the interactions between actions.

Interaction constitutes a system of reference for the observable events different from action or its aggregates. While both Parsons and Giddens (but also Habermas (1981) and Münch (1982/1988)) had attributed actions to actors and/or aggregates of actors performing via institutions, Luhmann's theory sided with symbolic interactionism by defining human action in terms of its interactive meaning at the network level (Blumer 1969). Note that the interaction term is by definition the remaining uncertainty at the network level after accounting for the "within-group" variation in the aggregate.

When action is attributed to communication at the network level, this system of reference is expected to have its own dynamics. The dynamics of the interactions are assumed to "self"-organize the roles that are attributed to the actors.

The network structure is *latent* for the actors involved, but it can be hypothesized by an observer (Lazarsfeld and Henry 1968). The reflexive observers, however, are also able to act as participants. As noted, Giddens (1976, at p. 162) introduced in this context the idea of a "double hermeneutics." The roles of observers and participants can be combined and/or distinguished; all combinations are possible. For example, actors may have similar positions in a network while not maintaining active relations.

A self-organizing network propels its own operation recursively, that is, by restructuring its organizational basis in the present on the basis of its interactions. The observable network, that is, the architecture at each moment in time, contains an *expectation* of its future operation. This uncertainty is contained in the distribution of nodes and links over the network.

The systems of communication and action propel each other in a "structural coupling." Social network systems are multi-layered: the events provide Shannon-type information, that is, uncertainty which can be used for the update. Thus, the information is provided with meaning. At each moment, there is both a network of events and a network of perceptions of these events. These two layers are expected to interact over time. This model is so dynamic and interactive that the emerging system is no longer expected to stabilize completely: it is transient and thus it "self-organizes" its next stage, while leaving traces of its operation behind. The system can therefore not be defined in terms of observables, but only in terms of operations.

In other words, at each next stage an evolving network has two incoming arrows: one from its previous state and one from the various interactions. Hence, there is always an interactive term and a recursive term. Analogously, actors interact *and* build on their previous state while self-organizing their own evolution. For analytical reasons, actors and structure determine each other insofar as they interact ("structural coupling"). In the remaining variation, the systems only condition each other.[1] An interaction is mutually informative: the interactive event can be attributed as action to the actor or as communication to the network system. The systems update one another through their mutual information.

All interaction is already reflexive in itself with reference to a previous communication. Therefore, let us introduce the concept of "hyper-reflexivity" for the reflection implied in the active communication of meaning. Additionally, the attribution of what is information and what meaning remains uncertain at each receiving end. While a biological signal (for example, a spike at a neuron) can have a function in addition to containing information, one is additionally able to distinguish in human communication between the function and the meaning of a message. Human communication takes place at two levels, at the same time: a message is expected to have a meaning *and* the message is expected to contain information.

In human interaction systems the coupling between these two layers of the network is not given,

but it is (re-)constructed and it remains uncertain. In other words, human interaction is reflexive *and* hyper-reflexive. The information can be bounced back and forth, like between mirrors. But in contrast to communication, for example, among ants, the interactive result can be used as input for a layer of communications that one is able to use for enriching the first-order communication reflexively

Luhmann defined communication explicitly as the *unity* of information, message, and understanding. By taking the communication of an information and its reception as a single—albeit complex—unity,[2] the concept of "meaning" could be made constitutive of his idea of a social system.

Understanding is necessarily reflexive. The social system as defined by Luhmann exists exclusively at this reflexive level, that is, in terms of expectations. Consequently, the operation of interactive meaning ("Sinn") is claimed by Luhmann as the proper domain of sociological analysis. His social systems theory is a special theory focusing exclusively on human interactions as events. The human being itself is defined outside this domain of sociology as another system of reference; Luhmann attributes this subject to psychology. Psychology shares with sociology a focus on "meaning" as the unit of operation (e.g., Luhmann 1986).

As Luhmann (1984/1995, at p. 67) emphasized: "By information we mean an *event that selects system states*." Using this definition of information, the uncertainty can no longer be informative to sociology. The meaningful information is not specified as an operation on the Shannon-type information or uncertainty (Leydesdorff 1996).

In other words, options provided by the network or events not perceived by human carriers ("observers") cannot be provided with social meaning under these definitions. These events remain operationally external to the social system. Thus, this theory focuses on the reflexive top layer of the complex network of human consciousness and interhuman interactions. Indeed, Luhmann shared with Parsons an interest in cybernetics and control. Self-organization theory can be considered as a theory about the limits of control given the wealth of possible combinations at the reflexive level.

The metaphor of "self-organization" enabled Luhmann to relate his theory to the new biological theorizing about autopoiesis (Maturana 1978 and 1988; Maturana and Varela 1984). This theory has its basis in neuro-physiology: the operation of the brain cannot be understood by using input/output models. The neural network processes input as the disturbance that allows it to distinguish between signal and noise *by differentiating itself*

In a thorough reflection on Luhmann's sociological systems theory, Habermas (1987, at p. 385) acknowledged that Luhmann's theoretical focus on meaning "yields novel, not merely objectivating but objectivistic descriptions of subtle phenomena of the lifeworld." Despite this appreciation, "objectivistic" in this context means that Luhmann is behaving as a super-observer who claims to be able to detach himself (like a biologist) from the meaning provided by the

participants in the systems that he observes. In this sense, Luhmann's sociological systems theory is characterized by Habermas as a "metabiology."

Habermas noted that the metabiological perspective solves the reflexivity issue which had hitherto remained a stumbling block for metaphysical approaches

As argued above, the crucial difference from Maturana's biological model is the double structure of the linguistic communication itself. Whereas neurons fire signals that can be selected by structural nodes ("observers"), human language is an evolutionary achievement that enables us to communicate in two dimensions at the same time, notably, in terms of both information and meaning. A message can be understood in terms of its information content and in terms of its meaning in the *same* act.