

## CAPÍTULO 17

# El segundo Habermas: teoría de la acción comunicativa

MANUEL JIMÉNEZ REDONDO

La Sociología, cuando se la entiende como teoría de la sociedad, no puede evitar el problema de la racionalidad ni en el modo de acceder a su objeto, ni al diseñar los conceptos de acción que utiliza, ni sobre todo en lo que se refiere a la cuestión de en qué sentido y en qué aspectos la «modernización» de las sociedades puede entenderse como un proceso de «racionalización», dice Habermas al principio del primero de los ocho capítulos de que consta la obra.

Y ¿qué se entiende por racionalidad? Por ejemplo, a la acción con la que un agente trata de conseguir un fin la llamamos racional si es verdadero el pronóstico condicionado que su plan de acción o su regla de acción implican. Verdad es la «pretensión de validez» que el hablante al proyectar, explicar o defender su acción asocia al enunciado de ese pronóstico. Por lo menos para empezar, podemos, pues, reducir la cuestión de la racionalidad de una acción a la susceptibilidad de crítica (y a la correspondiente susceptibilidad de fundamentación) de las distintas clases de «pretensiones de validez» asociadas con la posible manifestación lingüística en que la acción se interpreta.

Pues bien, el hablante, al ejecutar un acto de habla —dice Habermas—, no puede menos de pretender validez precisamente en tres dimensiones. Ello quiere decir que, en lo que se refiere a admisibilidad, su manifestación es susceptible de crítica en tres dimensiones. El impe-

rativo «Cierra la puerta» puede rechazarse con la réplica «La puerta está cerrada»; el destinatario de la orden cuestiona la suposición implícita en el contenido del acto de habla de que la puerta esté abierta, que da sentido a esa orden; es decir, el destinatario cuestiona una pretensión de *verdad* que el hablante asocia con su acto de habla. O puede rechazarse con la réplica: «Usted no es quién para darme a mí órdenes»; el destinatario pone en cuestión la pretensión de rectitud o legitimidad que el hablante no puede menos de asociar con su acto de habla, si es que lo que dice no ha de entenderse como un puro acto de coerción. O puede cuestionarse con la réplica «La puerta está cerrada y lo sabes; ¿te estás burlando de mí?»; el destinatario cuestiona que el hablante «piense» lo que dice, es decir, cuestiona por una u otra vía la pretensión de *veracidad* del hablante. Por tanto, verdad, rectitud normativa y veracidad son pretensiones de validez que el hablante asocia con cada acto de habla que ejecuta. Con todo acto de habla se asocia a la vez también una pretensión de *inteligibilidad*, es decir, la pretensión de que lo que se dice se entiende; ello debe considerarse más bien una condición de la comunicación; cuando esa condición se cuestiona hay que reiniciar en el punto que fuere el proceso comunicativo.

Cuando el destinatario de una acción de habla cuestiona alguna de las pretensiones de validez que el hablante no puede menos de asociar con lo que dice, o bien se pasa a subsanar en el propio proceso de interacción lingüística la perturbación que ello supone; o bien los implicados pasan a adoptar la actitud de «esperar y ver»; o bien queda roto el proceso de comunicación; o bien, adoptando una «actitud hipotética», los implicados pasan a examinar las razones que asisten a la pretensión de validez que el hablante asocia con lo que dice. Tal distanciamiento es estructuralmente posible en el caso del «discurso teórico» y el «discurso práctico» en los que se trata de someter a examen las pretensiones de validez que representan la verdad de las proposiciones y la rectitud de las normas. Podemos decir que esos dos tipos de discurso representan formas de reflexión de la interacción comunicativa. Pero también son formas de reflexión de la interacción comunicativa el discurso estético, el discurso psicoanalítico o la crítica ideológica, que se refieren, o bien al carácter genuino de las manifestaciones expresivas, o bien a la autocomprensión del hablante en lo que respecta a la relación entre lo que éste dice y lo que éste hace; y asimismo el discurso hermenéutico en que se abordan cuestiones de inteligibilidad. En todo caso, el sistema de cuatro pretensiones de validez y la posibilidad de resolución discursiva de ellas ligados a la interacción lingüística hacen equivalentes la idea de que el hombre es «un ser que habla» y la

idea de que el hombre es un «ser dotado de razón». El propio hecho de hablar pone ya en perspectiva la posibilidad, aunque sea fracasada, de acuerdo discursivo. Hablar es básicamente un entenderse con alguien sobre algo. Entendimiento tiene un sentido normativo, significa dar por supuesta la resolución de (o dar por resolubles) las pretensiones de validez que el hablante asocia con lo que dice, o pasar a un examen discursivo de ellas y entenderse inciso sobre desacuerdos cuando éstos no pueden darse por resueltos.

Las clases de acción, a las que de forma implícita o expresa suele apelar la sociología podemos representárnoslas sistemáticamente a partir de la triple relación con el mundo implicada en toda acción de habla, en todo entenderse con alguien sobre algo. Con todo acto de habla el hablante entabla una relación con un mundo de cosas y sucesos, pretendiendo verdad para los enunciados sobre el mundo o para las «suposiciones de existencia» en los que esa relación se expresa. Con todo acto de habla, al no consistir éste sino en una oferta de interacción que se hace al prójimo, el hablante entabla una relación con un mundo social de expectativas de comportamiento respecto a las que el acto de habla pretende ser legítimo; simultáneamente, los actos de habla remueven constantemente la cuestión de la legitimidad de esas expectativas. Y por último, con todo acto de habla el hablante entabla una relación con su propio mundo subjetivo, al que cada hablante tiene un acceso privilegiado. Correspondientemente podemos constatar en la sociología contemporánea, no precisamente tres, sino cuatro tipos de acción.

El concepto de *acción teleológica* está desde Aristóteles en el centro de la teoría filosófica de la acción. El actor realiza un fin escogiendo los medios adecuados en una situación dada y usándolos de la manera apropiada. El modelo que representa la acción teleológica se convierte en el modelo de *acción estratégica* cuando en el cálculo de éxito del agente entra también la expectativa de decisiones de otro agente orientado asimismo a conseguir sus fines. Este modelo de acción es el que subyace en los planteamientos de la teoría de la decisión y la teoría de los juegos en economía, sociología y psicología social. El concepto de acción teleológica o de acción estratégica presupone relaciones entre un actor y un mundo objetivo de estados de cosas existentes, entre los que figuran las decisiones de otro actor. Este mundo objetivo viene definido como la totalidad de los estados de cosas que pueden presentarse o que pueden producirse mediante intervenciones dirigidas a obtener un fin. Las manifestaciones que en tal sentido (en el sentido de pronósticos condicionados) pueda producir el agente pueden juzgarse

por un tercero en lo que respecta a su verdad o eficacia. Podemos entender el concepto de acción teleológica como aquel concepto de acción que en lo que se refiere a premisas ontológicas presupone un único mundo, a saber: el mundo objetivo, el mundo de cosas y sucesos; el mundo de objetos que está ahí frente a un sujeto, es decir, el mundo a cuya medida está cortada la concepción de la moderna filosofía del sujeto o filosofía de la conciencia.

Un segundo modelo de acción es la *acción regulada por normas*, que es el masivamente subyacente en las teorías del rol social. Este modelo de acción no se refiere al comportamiento de un actor en principio solitario que encuentra en su entorno a otros actores como objetos a los que se se pueden atribuir intenciones que hay que tener en cuenta. La acción regulada por normas se refiere al comportamiento de miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes. El actor individual, o bien está siguiendo la norma, o bien la está vulnerando, tan pronto como en una situación determinada se dan las condiciones a las que se aplica la norma. Este modelo normativo de acción es el que subyace en las teorías del rol social. En lo que se refiere a presupuestos ontológicos, el concepto de acción regulada por normas presupone relaciones entre un actor y por lo menos dos mundos. Al mundo objetivo de las cosas y sucesos se añade ahora el mundo social al que el actor, en tanto que sujeto que desempeña su rol, pertenece al igual que los demás actores. Un mundo social consiste en un contexto normativo que fija qué interacciones pertenecen al conjunto de relaciones personales que son legítimas.

Un tercer concepto, algo menos perfilado que los anteriores en la teoría sociológica, pero de todos modos también reconocible en varios lugares de ella, es el concepto de «acción dramática». La acción dramática no se refiere primariamente ni a un actor solitario ni tampoco al miembro de un grupo social, sino a participantes en la interacción que forman un público los unos para los otros, ante el cual se exhiben. El actor provoca en su público una determinada imagen de sí mismo, desvelando de forma más o menos intencionada su subjetividad. En el concepto de acción dramática el actor tiende a considerar las relaciones interpersonales legítimamente reguladas más bien como hechos sociales. Por tanto, podría decirse que el concepto de acción dramática es un concepto que presupone asimismo dos mundos; pero esta vez, un «mundo externo» y un «mundo interno». Las manifestaciones expresivas muestran la subjetividad en ese su deslinde de un mundo externo; y frente a este mundo externo el agente, en su exhibirse, puede adoptar más bien una actitud objetivante, si bien, a di-

ferencia de lo que sucede en el caso de la acción regulada por normas, ese mundo externo no se compone de objetos físicos, sino, sobre todo, de objetos sociales (es decir, de espectadores o público). Las manifestaciones del actor pueden ser juzgadas por su público en lo que se refiere a su veracidad, autenticidad expresiva o valor expresivo.

A partir de estos tres conceptos de acción, Habermas introduce el concepto de acción comunicativa como cuarto modelo de acción. Y una vez introducido éste, los tres modelos de acción reseñados pueden entenderse como unilateralizaciones del modelo de acción comunicativa, en las cuales subyace el de la acción comunicativa como modelo fundante. Para ello, Habermas introduce dos tesis muy básicas. La primera, casi obvia, es que el «lenguaje proposicionalmente diferenciado» [ $M(p)$ , te digo que..., te ruego que...] es el principal medio de interpretación y coordinación de la acción. La segunda, no tan obvia, aunque igual de importante, es que hablar es *básicamente* un entenderse *con alguien sobre algo* en el sentido indicado, de suerte que este empleo del lenguaje orientado a entenderse es el primario y de él dependen todos los demás.

*Acción comunicativa* es la acción (o mejor: la interacción) coordinada por un empleo del lenguaje orientado a entenderse. Con el concepto de acción comunicativa lo que se añade a los tres modelos anteriores es la suposición de un medio lingüístico en el que se reflejan como tales las relaciones del actor con el mundo ya contenidas en los de modelos anteriores, y ello para los agentes mismos. El concepto de acción comunicativa, un tanto vago en el libro, se convierte así en central, aunque sólo sea porque con él la problemática de la racionalidad pasa a formar parte del objeto mismo de la sociología, es decir, pasa a formar parte de la perspectiva de los agentes mismos. La acción estratégica presupone el lenguaje como un medio más con que los actores pueden conseguir influir sobre los otros en orden a conseguir sus propios fines; la acción regulada por normas presupone el lenguaje como un medio en el que se transmiten valores culturales y que es portador de un consenso que simplemente se reproduce con cada ulterior acto de entendimiento; el modelo de acción dramática presupone el lenguaje como un medio de autoescenificación. Sólo la acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio de entendimiento no restringido en el que hablantes y oyentes, desde el horizonte de un «mundo de la vida» preinterpretado, se refieren simultáneamente a algo en el mundo objetivo, en el mundo subjetivo y en el mundo social para negociar y obtener definiciones comunes de la situación. Éste es el concepto tanto de acción como de lenguaje que cabe obtener tanto

del interaccionismo simbólico de Mead, del concepto de «juego de lenguaje» de Wittgenstein, de la teoría de los actos de habla de Austin, como de la hermenéutica de Gadamer.

En el segundo capítulo del libro, el autor hace una reconstrucción de la teoría de la racionalización de Max Weber. Este capítulo tuvo que sorprender a los lectores iniciales de la obra. Habermas era considerado un conspicuo representante de la segunda generación de la Escuela de Frankfurt, de una tradición de «teoría crítica» proveniente de Hegel y de Marx y de la izquierda hegeliana en general. No dejaba de sorprender que el primer volumen de la obra que era el que principalmente se leía, estuviera dedicado a Weber. ¿Por qué Weber?

El autor acaba el primer capítulo diciendo que tiene varias posibilidades de aplicar la teoría de la acción comunicativa que acaba de esbozar. Escoge la posibilidad que representa el camino ya seguido en *Conocimiento e interés* de una «historia de la teoría con intención sistemática» con el fin de dilucidar por ese camino muy bien amojonado la cuestión de en qué senado la génesis y estructuración de las sociedades modernas, es decir, la cuestión de en qué sentido los procesos de modernización pueden considerarse procesos de racionalización. Y ése es el tema de toda la sociología de Weber.

Pues bien, la obra de Lukács puede considerarse como la primera recepción de la obra de Weber en el contexto de la tradición Hegel-Marx, es decir, como la primera recepción de Weber en el contexto del marxismo occidental. *Teoría de la acción comunicativa* de Habermas quiere ser en ese sentido una segunda recepción de Weber en la que se deshaga hacia atrás la primera.

Lukács consigue dar alcance en términos de la filosofía hegeliano-marxiana de la historia a la completa fragmentación del sentido de la existencia, de la que habla M. Weber en su conferencia «La ciencia como vocación», que impide a la existencia moderna dar razón unitariamente de sí, y la completa cosificación de la existencia social, que Weber describe en los párrafos finales de la *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* como punto de fuga del proceso de racionalización social. Los ingredientes de ese diagnóstico representan para Lukács la «visión burguesa» del «fuera de sí» de una humanidad enteramente capitalizada o en vías de ello. Conforme a la visión de Marx en *El manifiesto comunista*, tal como ésta era interpretada por el movimiento socialista europeo, esa capitalización progresiva en extensión y en profundidad acabaría obligando a la clase que representa el «fuera» de ese «fuera de sí» (es decir, a la clase que representa una negación de esa negación, a la clase que, por tanto, se ve empujada a

representar una parcialidad por lo universal) a suprimir esa su propia parcialidad y darse alcance como sujeto-especie consumando revolucionariamente la negación que ella misma representa. La filosofía de Hegel, el culmen de la metafísica occidental, había vaciado de su contenido racional a la religión y la había dejado convertida en no más que representaciones del orden eterno del saber. El pensamiento que tiene por objeto el Absoluto, en su intento de saber de verdad al Absoluto, acaba descubriéndose como pensamiento del Absoluto, es decir, como un pensamiento que tiene por protagonista al Absoluto mismo. Al igual que la religión había entendido el verdadero saber de Dios como un saber que no puede tener otra fuente que la revelación de Dios, es decir, que no podía consistir sino en Dios mismo revelándose, así también el pensamiento, al vaciar la religión, acaba entendiendo su saber del Absoluto como un saber que no es sino el del Absoluto mismo sabiéndose y consistiendo en ese saber. La filosofía pone así el sello de lo eterno en un orden social irreconciliado. Mirando a Hegel desde su «filosofía del derecho», la izquierda hegeliana inicia así una crítica de la «forma de la conciencia filosófica» del mismo alcance que la crítica que la filosofía había efectuado de la religión. La promesa de razón que la filosofía había arrancado a la religión pero que había vuelto a esconder en ese absoluto «más allá» que representa el pensamiento de lo eterno, había que arrancársela ahora a la filosofía mediante una crítica política de la filosofía. Resulta así una perspectiva política, que habría de cobrar articulación en un programa político sostenido en una filosofía de la historia, capaz de moverse a la altura tanto de la religión vaciada por la filosofía como de la filosofía, que fue capaz de extraer su sentido racional a las promesas de la religión.

Ahora bien, el hundimiento del movimiento revolucionario en Centroeuropa y su desplazamiento por el fascismo; el rumbo tomado por la revolución soviética, en la que los teóricos reunidos en Frankfurt en torno a Horkheimer no acabarían en definitiva viendo sino una forma de fascismo, y la capacidad adaptativa del capitalismo americano con la fuerza integradora de su industria cultural como un contexto atemperado y ralentizado de lo que Weber había descrito, parecían dar la razón a éste. La modernización de las sociedades acababa convirtiéndose en un contexto de disipación, cuando no de catástrofe, en el que terminaban evaporándose tanto la promesa de reconciliación de las religiones, como la promesa de razón que la humanidad ilustrada había arrancado a la religión mediante la crítica metafísica de la religión y mediante la crítica política de la metafísica.

Habermas, habitante del mundo demócrata-cristiano y socialdemócrata de la posguerra, no puede ver en todo esto sino las consecuencias de una «filosofía moderna del sujeto», que, incluso reflexivamente reducida a crítica de sí misma, es decir, incluso cuando se convierte en crítica filosófico-política de la filosofía, lleva hasta sus últimas consecuencias el delirio del que la religión tenía contagiada a la metafísica. Hasta tal punto tal filosofía del sujeto había ligado el contenido normativo de la modernidad a la filosofía de la historia, a una filosofía del sujeto convertida en metafísica, capaz de entenderse como pensamiento del Absoluto. Es la propia estructura de la filosofía del sujeto la que sigue reiterándose a lo grande incluso cuando se niega a sí misma. En todo caso, so pena de entender que, de otro modo, habría de hacer dejación de los ideales de la humanidad ilustrada, esta filosofía se encasquilla en su propia «solidaridad con la metafísica en el momento en que ésta se viene abajo», de manera que «la filosofía, que [para la izquierda hegeliana] parecía superada, se mantiene viva porque fracasó el instante de su realización. El juicio sumario de que se había limitado a interpretar el mundo [es la tesis XI de Marx contra Feuerbach], e incluso de que había quedado deformada en sí misma, se convierte en derrotismo de la razón después que el cambio del mundo fracasó» (Adorno).

Pues bien, en el capítulo cuarto del libro que lleva por título «De Lukács a Adorno: la racionalización como cosificación», Habermas somete a crítica en el sentido indicado la producción de la primera generación de la Escuela de Frankfurt, fijándose en algunos de sus hitos, básicamente en la *Crítica de la razón instrumental* de Horkheimer, en *Dialéctica de la Ilustración* de Horkheimer y Adorno y en *Dialéctica negativa* y *Teoría estética* de Adorno. Habermas insiste en que «el programa de la antigua teoría crítica no fracasó en este o aquel accidente sino por el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia»; va a «tratar de mostrar que un cambio de paradigma, es decir, el paso de una filosofía de la conciencia a una teoría de la comunicación permite el retorno a una empresa que en su momento quedó interrumpida con la crítica de la razón instrumental», «ello nos puede permitir retomar las tareas de una teoría crítica de la sociedad, que antaño se dejaron estar». A estas tareas se refiere al capítulo octavo del libro. *Teoría de la acción comunicativa* puede entenderse como un intento de sentar nuevamente las bases para reemprender el programa de investigación iniciado por la primera generación de la Escuela de Frankfurt, que el agotamiento del paradigma de la filosofía de la conciencia obligó a dejar estar.



Y por tanto, para entender adecuadamente el mencionado capítulo segundo del libro, que lleva por título «La teoría de la racionalización de Weber», hay que verlo en relación con el capítulo quinto con el que se abre el segundo tomo de la obra; pues se trata del mismo tema desde dos perspectivas distintas. Ese capítulo quinto versa sobre Mead y Durkheim; lleva por título «Cambio de paradigma en Mead y Durkheim: de la acción teleológica a la acción comunicativa» y se compone de las tres secciones siguientes: «Fundamentación de las ciencias sociales en términos de teoría de la comunicación» y definitivo abandono de la filosofía del sujeto, «La autoridad de lo santo y el trasfondo normativo de la acción comunicativa» y «La estructura racional de la lingüistización de lo sacro». La base del capítulo segundo, en tanto que reconstrucción de la historia de la teoría, hecha con intención sistemática, está constituida por las dos magnas recopilaciones de trabajos de Weber, que son *Sociología de la religión y Economía y sociedad*. Las estructuras de la conciencia moderna son resultado de un proceso de «racionalización» de la imagen (griega y) judeocristiana del mundo, que Weber describe mediante un análisis comparativo con las cosmovisiones de otras religiones universales; Habermas reconstruye y completa minuciosamente ese análisis; la modernidad social puede entenderse como resultado de un proceso de institucionalización de estructuras de conciencia. Es decir, el «instituto racional» que representa el Estado moderno, y la economía moderna, como fenómenos básicos de la modernidad social, la relación de complementariedad entre ambos, articulado todo ello con el medio que representa el derecho positivo moderno, son consecuencia de un proceso de institucionalización selectiva de aquellas estructuras de conciencia resultantes. Por tanto, la modernización de las sociedades queda interpretada como racionalización. Y así ese capítulo segundo tiene cuatro secciones que llevan por título respectivamente «Los fenómenos del racionalismo occidental», «El desencantamiento de las imágenes religioso-metafísicas del mundo y el surgimiento de las estructuras de la conciencia moderna», «La modernización como racionalización social», y «Racionalización del derecho y diagnóstico de la actualidad». El menguado perfil que esa modernización/racionalización ofrece y que lleva a Weber a inferir que todos los aspectos de la razón ilustrada que no sean los cognitivo-instrumentales y los sistémicos acabarían evaporándose al desaparecer sus bases religiosas por acción de la propia crítica ilustrada, dando así lugar en el mejor de los casos a un cosmos cosificado de «especialistas sin espíritu y gozadores sin corazón», a los que progresivamente se les vacía de sentido la existencia, ese menguado perfil se debe a la institucionalización

harto selectiva que se hace del potencial de racionalidad disponible. Y precisamente eso queda oculto por una teoría de la acción como la de Weber que se orienta (en lo que se refiere a aspectos de racionalidad de la acción) principalmente, si no primariamente, hacia el modelo de acción teleológica, es decir, hacia el primero de los modelos que Habermas introduce en el capítulo primero. Eso le impide considerar lo existente sobre el trasfondo del potencial de racionalidad posible, que de algún modo (aunque sea en términos de hacerse notar por su ausencia) tiene que estar ya bullendo en lo existente mismo. La tradición hegeliano-marxiana, que no opera en definitiva sino con las categorías sujeto-objeto, se apodera (a lo grande) de esta perspectiva de Weber centrada exclusivamente en la relación sujeto-objeto, para tener que acabar sacando las mismas conclusiones que Weber.

Pues bien, cuando el proceso de racionalización de las imágenes del mundo se considera desde la perspectiva no sólo de la acción teleológica, sino desde la perspectiva más ancha que el concepto de acción comunicativa nos ofrece, resulta que exactamente ese mismo proceso de racionalización, aun con su menguado perfil, cobra un aspecto muy distinto. Al menos ese menguado perfil pierde aquel aspecto de inexorable necesidad estructural que cobraba en Weber. Ese proceso lo podemos analizar (en su lógica y en su estructura) como un proceso de lingüistización de lo sacro; y tal planteamiento, por otro lado, permite a Habermas frente a las dudas de Weber afirmar enfáticamente el carácter universalista de las estructuras de la conciencia moderna frente a todo relativismo cultural. A ello responden las secciones segunda y tercera del capítulo quinto del libro. Para ese análisis Habermas se sirve de *Las formas elementales de la vida religiosa* y de *De la división del trabajo social* de Durkheim, que en cierto modo se pueden considerar como dos obras análogas respectivamente a la *Sociología de la religión* y a *Economía y sociedad* de Max Weber, o que, en todo caso, sin perder nada de la plétórica riqueza de contenido de los análisis de Weber, invitan a poner a éstos en la perspectiva de la teoría de la acción comunicativa. Ésta se confirma de nuevo (eso es al menos lo que Habermas busca) en esta reconstrucción de la obra de Durkheim. Tal reconstrucción permite entender la teoría de la modernización social como racionalización, pero libre esta vez de los «cuellos de botella» que representan la teoría de la acción de Weber. Pues precisamente en esta reconstrucción (partiendo de la afinidad de lo sacro con el «imperativo moral», que Durkheim analiza) lo que queda en primer plano es la sustantividad de la razón práctica ilustrada cuando se la ve nacer desde la religión, como había hecho Weber, y cuando se entiende dicha génesis en su aspecto de

proceso de «lingüistización de lo sacro». Era, pues, la filosofía del sujeto y la atenuación al modelo de la acción teleológica las que llevaban a pasar por alto decisivos fenómenos de institucionalización social relacionados con las estructuras de la razón práctica moderna, por menudado que sea ese su perfil institucional.

Este capítulo quinto, central en *Teoría de la acción comunicativa*, está escrito con el espíritu del hegelianismo de izquierda. Lo que el simbolismo religioso promete le queda arrancado por el análisis conceptual, pero no para extrañarlo en pensamiento de lo eterno, sino para mostrarlo operante en las estructuras de interacción lingüística mismas mediante las que tiene lugar el proceso de reproducción cultural, el proceso de integración social y los procesos de socialización de los individuos. La idea de Habermas es que la reproducción social, al pasar a asentarse en (y a depender de) el «habla proposicionalmente diferenciada», queda sujeta a determinadas condiciones estructurales, que no es que expliquen causalmente, pero sí que ayudan a entender tanto el cambio estructural de las imágenes del mundo que Weber analiza, como la universalización y «posconvencionalización» del derecho y de la moral, así como la progresiva individuación y, finalmente también «posconvencionalización» de los sujetos socializados, es decir, el nacimiento del «sujeto moderno». La comunidad de fe queda vaciada y deslimitada para convertirse en la idea de entendimiento posible (o mejor, en el punto de fuga de un entendimiento posible) desde la perspectiva de una «comunidad indefinida de comunicación» (entendimiento que, sin embargo, damos por «hecho» cada vez que nos dejamos convencer por razones). De esta «idea», que está inscrita en la propia estructura de la interacción comunicativa, penden las estructuras de la conciencia moderna en lo cognitivo, en lo interactivo y también en lo expresivo. Es decir, el acuerdo sobre el que se basa la integración de la sociedad, el acuerdo adscrito que se reproduce ritualmente, pasa a convertirse progresivamente en acuerdo adquirido que, finalmente, cuelga sólo del punto de fuga indicado; es decir, la autoridad de la religión pasa a convertirse en autoridad de la razón. En el medio del habla proposicionalmente diferenciada, la autoridad de lo santo que está tras las instituciones acaba dejando de valer *per se*, pues progresivamente pasa a depender de lo que argumentativamente puedan dar de sí las imágenes del mundo, que de esta forma, al hacerse valer la lógica específica de las distintas esferas de validez, se fluidifican, se revisan, se fragmentan y se pluralizan, e incluso finalmente acaban abandonando (frente a los rendimientos del «discurso teórico» y de los demás tipos de discurso, atendidos cada uno a su lógica específica) no ya sólo su pre-

tensión de saber total, sino incluso su pretensión de saber. En el medio del habla proposicionalmente diferenciada, el saber cultural asume funciones de coordinación de la acción entrando en las interpretaciones que los participantes en la comunicación hacen, pudiendo, por tanto, también así ser cuestionado y revisado. Y si se tiene además en cuenta que en el habla gramaticalmente diferenciada el pronombre personal «yo» tiene dos significados que se solapan (el primero se refiere al sujeto como hablante que expresa sus vivencias, y el segundo, al papel de miembro de un grupo social que entabla una relación interpersonal con otro miembro), resulta que esa estructura impide toda simple reduplicación de la identidad grupal en la personalidad del individuo; esa estructura actúa como una presión sobre la individuación; es decir, todo aquel que en el papel comunicativo de primera persona participa en interacciones sociales tiene que presentarse como un actor que simultáneamente delimita un «mundo interno» frente a hechos y normas, al que él tiene un acceso privilegiado, y que frente a los otros miembros toma iniciativas que se le han de imputar a él como acciones de las que él responde, y acabará exigiendo finalmente estricta participación en la articulación normativa del mundo social y libres espacios de autorrealización. Cultura, sociedad y personalidad posconvencionales son los tres ingredientes de los mundos de la vida modernos, es decir, de los mundos de la vida racionalizados. Tal racionalización pone en perspectiva la posibilidad de formas de vida necesariamente plurales en contenido, que resistan la crítica desde los tres aspectos (cognitivo-tecnológico, moral y jurídico, y estético) de la razón moderna procedimentalizada.

Pero uno se pregunta ante esta descripción de la «posconvencionalidad» de las estructuras modernas de conciencia (que pese a lo masivo del libro es extraordinariamente sucinta) si Habermas no pasa de largo ante los fenómenos de la subjetividad moderna tal como trasparecen en un Lutero o tal como dicha subjetividad queda descrita por un Descartes o por un John Locke. Del momento de irreferencialidad de la existencia moderna que Heidegger describe, del ser *sui iuris* el individuo moderno, no queda en Habermas ciertamente mucho. Más bien ese sujeto discursivo y posconvencional de Habermas parece estar tomado en préstamo de la filosofía del sujeto y no al revés. En varias ocasiones Habermas se refiere, por ejemplo, a cómo los fundamentos del derecho privado moderno, en que se basa el tráfico mercantil actual, se asientan a su vez en la descrita racionalización comunicativa del mundo de la vida. Pero el caso es que cuando Habermas, en *actividad y validez*, se puso a deducir todo el «sistema de las libertades modernas» a

partir del «principio de discurso», es decir, del carácter discursivo de la racionalidad comunicativa posconvencional, el resultado ha sido más bien decepcionante. Del «principio de discurso» no es fácil deducir unos derechos individuales que facultan al individuo incluso para desligarse de todo contexto de comunicación.

Asimismo, pese a toda la afirmación de la prioridad del modelo de acción comunicativa sobre el modelo teleológico de acción, precisamente en la primera sección del capítulo quinto dedicada a una reconstrucción de *Espíritu, persona y sociedad* de G. H. Mead se produce una situación curiosa: Habermas apela constantemente a un comportamiento racional con respecto a fines a la hora de explicar el desenvolvimiento y estabilización filogenéticos precisamente de estructuras de la interacción comunicativa; lo cual no deja de implicar al menos un cierto contrasentido, pues ello parece implicar que el modelo de acción teleológica, como ocurrió siempre en la tradición, se impone como prioritario contra la tesis básica enunciada en el capítulo primero, de la cual depende buena parte de la argumentación de la obra.

Pero sólo si pasamos ahora al contenido del capítulo octavo (último) podemos entender no ya el interés sino la obsesión de Habermas por introducir una teoría de la acción que a su juicio permite enfocar fenómenos de racionalización que propiamente ni desde Weber, ni desde Lukács, ni desde Horheimer y Adorno, se pueden ver bien.

Pues lo que Habermas tiene a la vista son las sociedades europeas de posguerra. Éstas se caracterizan por una relación de complementariedad funcional entre una administración estatal y una «economía nacional» regida en términos keynesianos. El horizonte que representa una economía regida de esta forma por una administración estatal es, pues, el horizonte en que se mueve *Teoría de la acción comunicativa*; ése es su límite. La administración estatal, respetando la lógica de un sistema económico que tiene como eje el mercado y una producción sostenida no tanto por el «trabajo» como por la ciencia y la tecnología, impone al mercado y a la producción condiciones tales que aseguren que se produzca una demanda de bienes tales, que la producción de los bienes demandados exija el pleno empleo de toda la población activa. En estas sociedades de pleno empleo, o casi pleno empleo, y de consumo masivo, cuyos miembros disponen simultáneamente de cada vez más posibilidades de ocio, se produce una radical desactivación del conflicto de clases. En estas sociedades estructuralmente a pleno rendimiento la Administración detrae fiscalmente lo necesario para mantener un bien provisto Estado social que tiene como principales capítulos la educación, la sanidad, el seguro de desempleo y las pensio-

nes. Aparte de una existencia privada, asegurada en cuanto al *puesto de trabajo*, ahíta de *consumo*, y caracterizada por una densa relación de clientela con la burocracia del *Estado social*, los derechos de *ciudadanía* extendidos a toda la población mayor de edad articulan una «democracia de masas» que tiene como principal contenido político precisamente el Estado social y sus bases, es decir, la modalidad y forma que haya de darse a esa conexión estructural de intervención estatal en economía y Estado social, aunque cada vez en mayor medida se convierten también en tema del proceso democrático la cuestión del sentido y el contenido de los derechos de libertad y de los propios derechos de ciudadanía, y la cuestión de los marcos ecológicos de la vida.

El problema del largo siglo XIX era un problema de exclusión generado en la esfera del trabajo social, que se convertía inmediatamente en el problema político básico, el cual, sin embargo, resultaba insoluble en un orden jurídicamente organizado conforme a derechos individuales, incluyendo los de propiedad, y conforme al principio democrático. Precisamente ese problema queda resuelto en el orden keynesiano. Los procesos de reproducción cultural, de integración social y socialización, a los que precisamente la relación de complementariedad keynesiana entre Estado y economía dan una holgura que nunca habían tenido, quedan precisamente por ello sueltos, abandonados a su propia lógica comunicativa, despiertan inexorablemente a ella. Pero precisamente por ello se hace también tanto más visible en el mismo espacio social la lógica del bloque de tareas concernientes a la intervención estatal en economía, al Estado social y en general al equilibrio de la relación de complementariedad entre Estado y economía. En las sociedades keynesianas compiten, pues, dos principios de integración; el uno responde a los supuestos de la razón comunicativa; el otro, a los supuestos de la razón teleológica y sistémica. Y por cuanto el bloque sistémico que forman la economía y la administración estatal emerge dentro del espacio del mundo de la vida social comunicativamente racionalizado posibilitando la holgura de éste, no tiene más remedio que acabar invadiendo con la lógica del dinero y del poder el mundo de la vida en conjunto, cuya reproducción responde sin embargo a otro principio. En las sociedades de posguerra se produce esa curiosa situación de las esferas de un mundo de la vida rebelándose contra un orden sistémico que es quien lo posibilita en su holgura. Se produce esa curiosa situación de un mundo de la vida (desde los plurales espacios públicos fundados en él) tratando siempre de asediar la fortaleza del dinero y del poder, pero sin voluntad de asaltarla, puesto que depende de los rendimientos de ella; y por otro lado, tratando de mantener a

distancia y defendiéndose de la capacidad de penetración del dinero y del poder, sin tocar sin embargo la lógica de ambos. Los problemas de las sociedades europeas de posguerra son problemas no de distribución, sino problemas nuevos que se refieren a la infraestructura comunicativa de los mundos de la vida modernos, liberados para su propia lógica comunicativa por la relación de complementariedad keynesiana entre Estado y economía, pero a la vez impedidos en su lógica por esa misma relación. Son problemas del lujo, si no problemas de lujo, que, sin embargo, bien pueden ser no menos destructivos que los de la miseria (además de compatibles con ellos). El problema básico del «largo siglo XIX», resuelto por el orden keynesiano, se revela así como un caso especial del problema más general de la «colonización» del mundo de la vida por la lógica de los imperativos sistémicos, que genera distorsiones sistemáticas y sintomáticas en la existencia social. A esos problemas se añade el que la separación entre la cultura, la sociedad y la personalidad cobra la forma de un encapsulamiento de una cultura de expertos que parece haber roto los vínculos con una comunicación social, cada vez más empobrecida en lo que se refiere a nutrimentos con los que darse alcance a sí misma en términos de sentido. Esta «desertización» cultural facilita la «colonización» descrita, y viceversa. Ésta es la versión que da Habermas del diagnóstico de Weber.

En el capítulo sexto del libro es donde se sientan las bases de este análisis que acabo de bosquejar. Este capítulo sexto y el capítulo tercero, en los que Habermas perfila el concepto de acción comunicativa, suministran la trama conceptual del libro. Los conceptos de «eticidad» y «sistema» con los que desde la «filosofía del derecho» de Hegel operó la tradición hegeliano-marxiana se transforman de la mano de Habermas en los conceptos de «mundo de la vida» y «sistema», es decir, en una conciliación de las dos orientaciones principales en la sociología contemporánea: la que representan las corrientes fenomenológicas, lingüísticas y hermenéuticas de antropología cultural y sociología «comprensiva», y las que representan las corrientes estructuralistas en antropología cultural y las corrientes funcionalistas y sistémicas en la teoría sociológica. El centro de dicha conciliación lo constituye la teoría de la racionalidad comunicativa. Sentar tales bases no hubiera sido posible sin recurrir a la teoría sociológica de Parsons. Por eso, el capítulo séptimo está dedicado a una prolija discusión con la obra de T. Parsons acerca del modo como en Parsons quedan conectadas (por primera vez en la historia de la sociología contemporánea) esas dos tradiciones de análisis sociológico. El capítulo tiene tres secciones que llevan por título respectivamente «De la teoría normativista de la acción

a la teoría sistémica de la sociedad», «Desarrollo de la teoría de sistemas» y «Teoría de la modernidad». En el contexto de la teoría sociológica contemporánea, es en Parsons donde se ha vuelto a hacer aquella articulación del concepto de sociedad en dos niveles («sistema» y «mundo de la vida») con que la teoría crítica operó siempre, pero que en definitiva quedó perdida en el camino. Además es Parsons el primero en hacer ese tipo de historia de la teoría con intención sistemática, en el que siempre ha consistido el método de trabajo de Habermas. Y además ello se dirige también en Parsons a responder a la cuestión de en qué sentido la modernización de las sociedades puede entenderse como un proceso de racionalización. Es, por tanto, desde Parsons y a través de Weber, como Habermas pasa a mostrar el potencial explicativo de aquella teoría crítica de la sociedad que tuvo a Hegel y a Marx como punto de partida y a la vez por qué el análisis de Weber pudo hacerla encallar. «De Parsons a Max a través de Weber» es el título del capítulo final, cuyo contenido básico ya he reseñado. Sus tres secciones llevan por título «Retrospectiva sobre la teoría de la modernidad de Weber», «Marx y la tesis de la colonización interna» y «Tareas de una teoría crítica de la sociedad».