

Relaciones entre sistema,

mundo vital y movimientos sociales

Armando Cisneros Sosa
Universidad Autónoma Metropolitana/Azcapotzalco



Una búsqueda de elementos críticos con relación a los movimientos sociales contemporáneos, capaz de trascender las limitaciones de las perspectivas deterministas o empiristas nos remite a la obra de Jürgen Habermas. Filósofo y sociólogo alemán, formado en el seno de la Escuela de Frankfurt, concretamente con Adorno. Jürgen Habermas es ahora uno de los teóricos sociales más leídos en los círculos intelectuales de todo el mundo. "Pensador sistemático", tal como lo reconoce Giddens,¹ Habermas ha hecho un diagnóstico profuso y sólido de nuestro tiempo y de sus "patologías" practicando una hermenéutica crítica y precisa.² En este artículo me propongo definir los rasgos generales del proyecto de investigación de Habermas durante los años ochenta, cuando publica la Teoría de la Acción Comunicativa; luego trataré de sintetizar sus conceptos de mundo de la vida y acción comunicativa; enseguida indagaré la causalidad y las tendencias de los movimientos sociales que surgen del conflicto entre mundo de la vida y sistema, para finalmente intentar una apropiación de la crítica habermasiana de los movimientos en términos de la democracia, el Estado social y la modernidad.

El proyecto de Habermas

La historia alemana de la segunda posguerra y la temprana vinculación de Habermas con la Escuela de Frankfurt orientó muchas de sus preocupaciones como investigador. Habermas buscó, entonces, especialmente desde finales de los setenta y durante los ochenta, reformular las explicaciones que sobre la modernidad y sus efectos se hicieron desde la Teoría Crítica. Conciente de la imposibilidad de sostener los paradigmas de la "cosificación" de la conciencia a la luz de las interpretaciones de los análisis liberadores de la conciencia, como los que

1. Giddens, A. "¿Razón sin revolución?". La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas. En Habermas et al. (1997:154).

2. Habermas nació en 1929 en Düsseldorf y estudió filosofía y sociología. Entre 1956 y 1959 fue asistente de Adorno en el Institut für Sozialforschung de Frankfurt; de 1964 y 1971 fue profesor de sociología y filosofía en Frankfurt; entre 1971 y 1983 fue director del Instituto Max Planck y de entonces a la fecha es nuevamente profesor en la Universidad de Frankfurt.

se desprenden de las versiones del marxismo ortodoxo, Habermas emprendió una reconstrucción del pensamiento crítico, alejándolo sustancialmente de los paradigmas centrales del *Institut für Sozialforschung* y, al mismo tiempo, acercándolo a las perspectivas contrapuestas nacidas del estructural-funcionalismo y la acción comunicativa. En la entrevista a Honneth, Knödler-Bunter y Widman de 1981, Habermas explica las razones que lo llevaron a escribir la Teoría de la Acción Comunicativa:

"El verdadero motivo que tenía en 1977, al comenzar a escribir el libro, era aclararme yo mismo acerca de cómo había formular de nuevo la crítica de la cosificación, la crítica de la racionalización, de forma que, por un lado, pudiera ofrecer explicaciones teóricas para la quiebra del compromiso del Estado social y para el potencial de crítica del crecimiento de los nuevos movimientos sin abandonar, por otro lado, el proyecto de la Modernidad, sin incurrir en la pos o antimodernidad, sin convertirme en un 'apuesto' neoconservador o un 'salvaje' conservador joven."³

En palabras de Habermas queda claramente expuesto un proyecto de comprensión de la época a partir de una defensa de la modernidad, precisamente el proyecto contrario de la Escuela de Frankfurt y, al mismo tiempo, elaborar una nueva crítica de la racionalización moderna. Esta crítica tendría que ser, sin embargo, lo suficientemente equilibrada como para no dar pie a los neoconservadurismos o a los posmodernismos irracionales. Como tal, el proyecto lo confronta de lleno con el tema de los movimientos sociales, en tanto reacciones sociales a la dinámica de la modernidad, pero también con el asunto del Estado social y la demo-

cracia. Se trata de un campo de análisis engarzado con la filosofía política en el que Habermas parece sentirse cómodo. Las reglas de lo social tendrán así un significado político que habrá que desentrañar y someter a una crítica, proceso del cual Habermas trazará lineamientos de utilidad para nuestro propio intento crítico.

Veamos brevemente la forma en que Habermas trasciende el concepto de cosificación de la conciencia que la Escuela de Frankfurt colocó como eje de la crítica a la modernidad y, al mismo tiempo, la manera en que él mismo elabora una nueva crítica de la modernidad. Lo que en primer término resulta evidente para Habermas es que ya no puede sostenerse el paradigma de la fetichización del trabajo, nacido de una lectura economicista del marxismo. La conciencia no queda dominada de manera absoluta por el sistema de trabajo y, por supuesto, no se emancipa a partir de las relaciones sociales de producción. Como Weber decía y la historia lo ha demostrado: "El desmontaje del capitalismo privado no significa en modo alguno la ruptura de la jaula de hierro del moderno trabajo fabril".⁴ No obstante, la Escuela de Frankfurt partió siempre de la determinación de la economía sobre la conciencia, en asociación con la contraposición freudiana entre "eros" y "sociedad", extendiendo el concepto de dominación de la conciencia al capitalismo tardío y al socialismo real, bajo la forma de sociedad tecnocratizada y modernizada. La cultura de masas fue vista, por ello, como el mecanismo por excelencia de la cosificación en forma de alienación. Sólo los resquicios de la ciencia y el arte permitían alguna alternativa liberadora. Con el apoyo contundente del interaccionismo simbólico, en particular de la tradición que va de Mead a Schütz, Habermas va a transformar la idea de la conciencia cosificada en conciencia procesada libremente

mediante procesos de comunicación. Ya no será prudente imaginar una conciencia colectiva sometida de manera determinista por el sistema social y en su lugar aparecerá la construcción comunicativa cotidiana, generadora de opinión pública. Además, Habermas advierte en la Escuela de Frankfurt la infravaloración, también propia del marxismo economicista, de los mecanismos democráticos y del Estado social. Por lo tanto, la revalorización de ambos contribuye también, desde la visión de Habermas, a desbaratar la idea de la cosificación absoluta en la medida que, por un lado, los procesos de democratización abren espacios a la crítica social y, por otro, el Estado social "desactiva" los fundamentos de la pauperización creciente.

Habermas observa, sin embargo, que siendo válida la crítica que pudiera hacerse a la Escuela de Frankfurt desde la tradición comunicativa, el lógico resultado político sería convertirse en un "flamante" neoconservador, en un defensor a ultranza del tradicional proyecto liberal. Para evitar esa caída, que tiende a definir los sistemas como esquemas de autoadaptación, tiene que intentar una nueva crítica de la modernidad y entonces recurre directamente y de manera abundante a Weber, mecanismo que, por otra parte, a Giddens le resulta un verdadero exceso.⁵ Pero para Habermas recurrir a Weber es una necesidad vital una vez que ha renunciado al determinismo de la Teoría Crítica. Analiza, cuestiona y decanta el monumental estudio weberiano de la transición de la sociedad tradicional a la sociedad moderna, como una transición que básicamente está asentada sobre el proyecto de la Ilustración y el cambio de una racionalidad sujeta a valores por una racionalidad instrumental. Esta recuperación del cambio de racionalidad, no obstante su valor emancipatorio, se incrusta al mismo tiempo con Weber, como sucedió en el caso

de Germani, en una apología de la modernidad, por más que la crítica weberiana advirtió el advenimiento de la "jaula de hierro", construida por los sistemas burocratizados. Habermas encuentra entonces dos limitaciones en la sociología comprensiva:

"Un primer problema... [es] que Weber investiga la racionalización del sistema de acción exclusivamente bajo el aspecto de la racionalidad con arreglo a fines... [Y] un segundo problema... [es] que equipara el patrón de racionalización que representa la modernización capitalista, con la racionalización social en general".⁶

Es necesario, entonces, ampliar el concepto de racionalización para no dar a la modernidad el sentido exclusivo de una racionalización con arreglo a fines, por más que el mismo Habermas reconoce su existencia. Para cumplir esa meta hace una metódica y exhaustiva inmersión en la obra de Piaget, Mead, Durkheim, Parsons, Schütz y Wittgenstein, amén de numerosos estudios que parten de ellos o los critican. Su análisis de estos autores resulta lo suficientemente sólido como para diseñar una crítica alternativa de la modernidad. Esta crítica está basada, fundamentalmente, en los siguientes planteamientos:

1. La relación cotidiana de los actores constituye su "mundo de la vida".
2. El "mundo de la vida" se estructura a partir de la interacción comunicativa.
3. En las sociedades tradicionales el "mundo de la vida" está integrado a los sistemas económico y político.

3. Habermas (1994a:153).

4. Weber. *Economía y sociedad*. Citado por Habermas (1989a Vol. II:481).

5. "¡Demasiado Weber! ¡Muy poco Marx!". Expresa el crítico de Habermas en voz de Giddens. En Habermas et al. (1993:190).

6. Habermas (1989a Vol. II:429-430).

4. En las sociedades modernas se “desacopla” el mundo de la vida y los sistemas.

5. El desacoplamiento va seguido de una creciente “colonización del mundo vital” por parte de los sistemas económico y político.

6. Finalmente, surgen los movimientos como reacciones a la “colonización.”

Esta secuencia permite la emergencia de una nueva crítica de la modernidad, que pasa del paradigma de la cosificación de la conciencia a los principios de la colonización de mundos vitales estructurados comunicativamente. Para aclararnos con mayor precisión lo que Habermas quiere decir con este paradigma alternativo, es preciso que revisemos su concepción de mundo vital y acción comunicativa.

Mundo vital y acción comunicativa

El concepto de mundo vital está centrado en el corazón del significado de la vida social. Mundo de la vida es un concepto tomado de Schütz, portador en los años sesenta de la tradición interactiva de Mead y Husserl. Por ello, mundo de la vida no es equiparable al de sociedad, si por ésta entendemos los sistemas económicos y políticos, las normas e instituciones que genera. El mundo de la vida es espontáneo, es algo mucho más cercano al individuo, es portador de identidades individuales y colectivas y sólo está determinado por su propia dinámica: “El mundo de la vida aparece como un depósito de autoevidencias o de convicciones incuestionadas, de las que los participantes en la

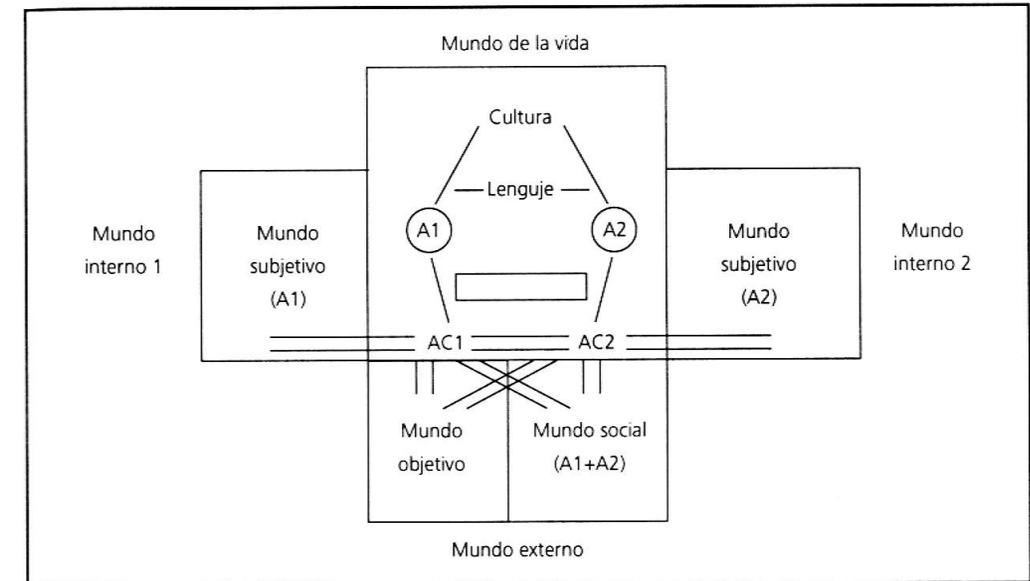
comunicación hacen uso en los procesos cooperativos de comunicación”.⁷ Es, explica, “el suelo no cuestionado de todo lo dado en mi experiencia, así como el marco incuestionado en el que se me plantean los problemas que he de resolver.”⁸

El mundo de la vida se puede encontrar entonces en todos lados, en mi casa, mi trabajo o la casilla de votación. No está determinado por los sistemas económico y político pero se encuentra dentro de ellos tanto como afuera. Es simplemente la experiencia cotidiana, está formado de “situaciones” dadas, es el pulso vital cotidiano. No necesita explicitarse, sólo en el lenguaje de las novelas o de los guiones de cine puede quedar explícito. Simplemente es un estar aquí y ahora, un nosotros en una situación dada bajo acuerdos implícitos, como transitar juntos, trabajar, dormir, comer o hacer el amor. En ese sentido es un “ambiente” que me sostiene, que me articula con el mundo, sin que yo lo problematice.

El mundo de la vida, pese a su volatilidad, no es algo meramente subjetivo. Tiene una connotación espacial y temporal similar a la que aparece en la tradición interactiva que va de Mead a la Escuela de Chicago. Los “plexos” comunicativos “están dispuestos concéntricamente y se tornan cada vez más anónimos y difusos al aumentar la distancia espacio temporal y la distancia social”.⁹ Aparecen así espacios y tiempos de interacción a la manera de los ámbitos de interpretación del interaccionismo simbólico. El ámbito por el lado del tiempo puede ser el discurrir del día o la época; por el lado social, la familia, la comunidad local, la nación o la sociedad mundial, finalmente, por el lado del espacio, la casa, el barrio, la ciudad, el país, el mundo. Esta diferenciación da un sentido al mundo de la vida, lo hace a la vez concéntricamente ligado al individuo, en la medida en que se encuentra cercano a su ambiente temporal, social o espacial.

Pese a su amplitud y dificultad de aprehensión, el mundo de la vida tiene componentes estructurales. Habermas liga así los procesos ambiguos de la interacción, que están en la base del interaccionismo simbólico, con los procesos sistémicos del estructural funcionalismo y de la misma teoría de sistemas. El mundo de la vida está compuesto de “cultura”, “sociedad” y “personalidad”, es decir, está formado por el mundo objetivo (que me permite un saber sobre algo en el mundo), el mundo social (que me permite un sentido común de normas y reglas de socialización), y el mundo subjetivo (que me permite conocerme y sobre el cual tengo un acceso privilegiado). Este paso de lo interactivo a lo estructurado en el mundo de la vida habermasiano se puede encontrar también en los esquemas de interpretación social de Parsons, para quien: “Las funciones... no (podían) ser tratadas en términos de propiedades del organismo individual sin hacer re-

ferencia a consideraciones de personalidad, sociedad y cultura”.¹⁰ Pero, como es sabido, Parsons negaba la autonomía de la conciencia y siempre la determinó a los sistemas de valores preestablecidos. Lo interesante del programa de Habermas es que logra combinar, sin mayor tensión, la libertad de la conciencia intercomunicativa con los sistemas sociales. Al quedar estructurado el mundo de la vida en los mundos cultural, social y de la personalidad, y al mismo tiempo en términos de ámbitos de acción, Habermas encuentra una fórmula de integración entre la interacción difusa que el interaccionismo simbólico estableció y la estructura social. El esquema que se presenta en esta página —elaborado por Habermas— ilustra con mayor claridad el concepto de mundo de la vida. El esquema (Habermas, 1989a. Vol. II:180) indica la existencia de un mundo de la vida, como situación en la que se encuentran dos sujetos, A1 y A2, cada



7. Habermas. (1989a Vol. I:176).

8. *Ibid.*, p. 186.

9. Schütz. Citado por Habermas. (1989a Vol. II:174).

10. Parsons, T. (1966), p. 315.

uno de los cuales tiene su mundo subjetivo y se colocan frente al mundo objetivo (de los conocimientos de la realidad) y al mundo social (de las normas). La acción comunicativa entre ambos, AC1 y AC2, les permite una intervención simultánea en los tres mundos (subjetivo, objetivo y social). Por un lado, se refieren a algo en la realidad, por otro, lo hacen en función de ciertas normas, pero lo hacen finalmente internalizando sus apreciaciones. En las acciones comunicativas prevalece una u otra de estas intervenciones, pero siempre existirán las tres. Por eso el concepto de mundo de la vida, regulado en términos comunicativos, queda así estructurado, también, en términos de campo de expresión sobre el mundo de la cultura, la sociedad y la personalidad. Es decir, una estructura vital aparece como ordenadora de la interacción comunicativa, una estructura vital que remite a un sistema de la sociedad y del individuo.

Otra forma de explicar los nexos entre conciencia individual y sociedad, en términos de acción comunicativa, es la que desarrolla Habermas a propósito de las identidades. En la Teoría de la Acción Comunicativa, destaca el sentido en que Durkheim aborda la cuestión de la identidad, como parte de la formación misma de las sociedades, en las que el concepto de sociedad posee, por sobre el individuo, una autoridad moral. La forma original en que se expresa esta autoridad es lo sacro, es decir, lo opuesto a lo profano, lo puesto aparte, lo separado. Los objetos sagrados cumplen el papel de simbolizar esa autoridad, que al mismo tiempo atrae y causa respeto. "Banderas, emblemas, adornos, tatuajes, ornamentos, representaciones, ídolos y otros

objetos y sucesos naturales, comparten este estatus simbólico".¹¹ Esta identidad primitiva, prelingüística, cumple el papel de estructuradora de la sociedad, en oposición a las "conciencias individuales, cerradas por naturaleza las unas a las otras",¹² haciendo posible que se sientan en comunión y vibren colectivamente. El sentido del ritual constituye una práctica de interacción simbólica que recrea y mantiene ciertos estados mentales del individuo, reafirmando y renovando sus sentimientos comunes. Los rituales (reuniones, asambleas, congregaciones), actualizan regularmente la importancia de lo sacro, dándole el valor de un producto consensual. Uno de los efectos de esa identidad colectiva, estructurada a partir de elementos simbólicos, es la solidaridad social. Así podemos entender mejor, advierte Habermas, la moral como conducta colectiva y religiosa. Pero, señala ¿cómo podemos pertenecernos a nosotros mismos y también completamente a otros?¹³ o dicho de otra forma: ¿cómo entender la individualidad de los miembros de un grupo conformado a partir de la identidad colectiva? Habermas responde que Durkheim ha dado poco interés a la acción comunicativa misma, especialmente a la lingüística. El entendimiento comunicativo, dentro de un contexto de roles e instituciones, sería el factor que modificaría el dualismo paradójico de la identidad funcionalista, aquel que aparece entre el egoísmo individual, la autoconservación y, la sociedad, de naturaleza moral. La acción comunicativa se convierte entonces en una herramienta que supera las contradicciones surgidas en el desarrollo de la identidad, particularmente en las sociedades contemporáneas.

Un ejemplo concreto de identidad cuestionada, de carácter nacional, apareció en los años previos a la unificación de la República Federal Alemana, entre 1987 y 1989. Entonces Habermas aplica su teo-

ría de la acción comunicativa y destaca como problemas centrales de la identidad el conflicto entre el universalismo y el particularismo. Por un lado, la integración económica, política y cultural internacional, desdibuja el papel de la conciencia nacional destacado por Hegel. Por otra parte, al interior de las mismas nacionalidades, el Estado "al someter a las minorías a su administración central... se pone a sí mismo en contradicción con las premisas de autodeterminación a las que él mismo apela",¹⁴ dando pie a los movimientos étnicos autonomistas. En ambos casos una acción comunicativa que se convierte en constructora de una identidad dinámica, selectiva con relación a sus propias tradiciones y a lo universal, permite superar las contradicciones clásicas. Por ello, la selección de la nacionalidad alemana puede autoafirmarse en función de un reconocimiento de la cultura occidental y el Estado democrático. El papel racionalizador de la acción comunicativa, en materia de identidad, resulta central; por un lado, como mecanismo irrenunciable del proceso de socialización de la persona, de la forma en que construye su currículum, y, por otro, como herramienta básica de la identidad nacional.

Mundo de la vida y acción comunicativa aparecen así plenamente ensamblados. El mundo de la vida no puede explicarse sin una acción comunicativa y, a su vez, la acción comunicativa tiene como sustento básico un mundo de la vida dado. Para que haya mundo de la vida se necesita comunicación y, a la vez, la comunicación retoma y recrea el mundo de la vida.

Colonización del mundo vital y movimientos sociales

Para entender las relaciones entre el sistema y el mundo de la vida hay que analizar la idea de perte-

nencia a valores, normas y comportamientos personales de sistemas dinámicos interrelacionados que desarrolló Talcott Parsons, el cual ayuda a Habermas a integrar el esquema de conexión entre el mundo de la vida y los subsistemas económico y administrativo porque, además, los componentes estructurales del mundo de la vida, como hemos visto, se corresponden con la metodología parsoniana. Pero Parsons no puede, según advierte Habermas, observar los efectos de la complejidad de los sistemas sobre el mundo de la vida y por ello sólo habla de fenómenos de crisis, perturbaciones accidentales y temporales del equilibrio del sistema. "No resuelve la pugna entre los paradigmas 'sistema' y 'mundo de la vida', sino que la elude por medio de un compromiso, [y] no tiene más remedio que unificar, en lo que a conceptos básicos se refiere, la racionalización del mundo de la vida y el aumento de la complejidad del sistema".¹⁵ Habermas pone así al descubierto un déficit en la capacidad crítica de la obra de Parsons, nacido de su forma de integración de los elementos de la teoría de los sistemas, por lo que para realizar un análisis crítico de la relación entre el mundo de la vida y los sistemas tiene que recurrir nuevamente a Weber.

La tesis central de Habermas es que el tránsito de la sociedad tradicional a la sociedad capitalista, que en términos culturales es definida como sociedad moderna, tiene un significado ambivalente. Por un lado ha permitido, siguiendo a Weber, la superación de las ataduras que regían en la sociedad tradicional, dando paso a la formación de relaciones sociales posconvencionales, y, por otro, el desarrollo de los sistemas económico y político ha ejercido una presión creciente sobre

11. Habermas (1989a Vol. II: 77).

12. Habermas (1989a Vol. II: 78).

13. Habermas (1994b:78).

14. Habermas (1994b:91).

15. Habermas (1989a Vol. II:404).

la vida privada de las personas, proceso que se define como "colonización del mundo de la vida". Una parte de las reacciones sociales a tal "colonización" ha tomado la forma de nuevos movimientos sociales.

En la "Teoría de la Acción Comunicativa" Habermas hace una crítica a los alcances de la sociología comprensiva, pero buena parte de sus discursos sobre la validez actual de la modernidad descansa en los planteamientos de Weber sobre el nacimiento de una racionalidad posconvencional. Habermas retoma la valoración weberiana de la burocratización, tanto empresarial como gubernamental, como un mecanismo de especialización, de "flexibilidad en el interior y de autonomía hacia el exterior",¹⁶ y finalmente, de incremento de los rendimientos administrativos. Advierte también, siguiendo a Weber, el advenimiento de un derecho positivo posconvencional, que sustituye las tradicionales formas de sanción del trabajo social y la dominación política "por un orden de propiedad privada y un orden de dominación legal".¹⁷ La ciencia misma y el arte se han emancipado en la sociedad moderna de los imperativos convencionales, produciéndose un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida. Este desacoplamiento, como proceso emancipador, ha sido elaborado por Habermas a partir de las tesis de la "descentración" del aprendizaje elaboradas por Piaget. La "descentración" para la pedagogía piagetiana implica una evolución cognitiva por medio de la cual el individuo logra deslindar el mundo objetivo y el mundo social frente a su mundo subjetivo. Tal "descentración" es retomada por Habermas de la siguiente manera:

*"Piaget distingue etapas del desarrollo cognitivo, que se caracterizan no por nuevos contenidos, sino por niveles de la capacidad de aprendizaje que pueden describirse en términos estructurales. De algo similar podría tratarse también en el caso de la emergencia de nuevas estructuras de imágenes del mundo. Las cesuras entre la mentalidad mítica, la mentalidad religioso-metafísica y la moderna, se caracterizan por mutaciones en los sistemas de categorías".*¹⁸

Así, el concepto de "descentración" cognitiva se convierte en un desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida, proceso que se expresa como extensión de la racionalidad y emancipación cultural. Pero esta sociedad moderna, que ha roto con la racionalidad convencional, que ha impuesto una racionalidad con arreglo a fines y ha establecido un derecho universal positivo, provoca perturbaciones en la vida de las personas, advierte Weber. Las relaciones sociales se deshumanizan, los individuos quedan atrapados en una administración burocrática insensible, sin ética. Aparece en Weber una crítica a la racionalidad de la modernidad, pero para Habermas es una crítica insuficiente. No se trata sólo de los problemas operativos de una racionalidad desprovista de ética, se trata, en el fondo, de una "colonización del mundo de la vida" por parte de los sistemas económico y político:

*"Lo que conduce a una racionalidad unilateral o a una cosificación de la práctica comunicativa cotidiana no es la diferenciación de los subsistemas regidos por medios y de sus formas de organización respecto al mundo de la vida, sino sólo la penetración de las formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos de acción que, por ser ámbitos de acción especializados en la tradición cultural, en la integración social y en la educación, y necesitar incondicionalmente del entendimiento como mecanismo de coordinación de las acciones, se resisten a quedar asentados sobre los medios dinero y poder".*¹⁹

16. *Ibid.*, p. 433

17. *Ibid.*, p. 438

18. Habermas (1989a Vol. I:101).

19. Habermas (1989a Vol. II:469).

Relaciones entre sistema y mundo de la vida

Órdenes institucionales del mundo de la vida	Relaciones de intercambio	Subsistemas regidos por medios
Esfera de la vida privada	1) Trabajador Fuerza de trabajo →P D← Rentas de trabajo	Sistema económico
	2) Consumidor D← Bienes y servicios Demanda →D	
Esfera de la opinión pública	3) Cliente Impuestos →D P← Rendimientos organizativos	Sistema administrativo
	4) Ciudadano P← Decisiones políticas Lealtad de la población → P	

D= Medio "dinero"

P= Medio "poder"

Para Weber la racionalidad instrumental y la deshumanización de las acciones aparecen como una paradoja del racionalismo occidental. Pero en la medida en que la racionalidad con arreglo a fines constituye el cumplimiento del sentido del desarrollo de Occidente, advierte Habermas, la crítica de Weber termina siendo justificadora, quedándose en el desencanto por lo inevitable. No obstante, para Habermas serán centrales los planteamientos de Weber para sostener la tesis de una modernidad basada en una racionalidad insustituible.

La crítica weberiana de la modernidad que ha retomado Habermas en forma radicalizada tiene también que deslindarse de los paradigmas del marxismo economicista y de la escuela de Frankfurt, para poder cumplir su meta de superación de la cosificación de la conciencia. Por ello

Habermas tiene que abrir el binomio economía-individuo. Elabora así un esquema como el que se presenta en la parte superior de esta página (Habermas, 1989a, Vol.II:454) en el que coloca el sistema económico y el sistema político de manera independiente y, dentro de cada uno de ellos, encuentra formas de relación entre el individuo y los sistemas. Con el uso de ese cuadro Habermas puede aclarar el déficit del marxismo economicista y de la escuela de Frankfurt. Ambos han partido de la cosificación de la conciencia como fenómeno nacido en el proceso productivo, extendiéndolo después al conjunto de las relaciones sociales. Pero Habermas advierte que el proceso productivo no tiene por qué explicar el conjunto de las relaciones. Otras relaciones aparecen de manera independiente. En el punto 1) aparecen las relacio-

nes de trabajo y salario, pero en el 2) surge la demanda y el consumo de bienes y servicios, como mecanismo independiente de relaciones entre las personas y los sistemas. Además, en el punto 3) aparecen relaciones de clientela con los sistemas de gobierno, a partir de los flujos de impuestos y de rendimientos de los aparatos públicos. Finalmente, en el punto 4) están las relaciones de lealtad política (mediante el voto, por ejemplo) y de recepción de decisiones políticas. El mundo de la vida ya no es sólo objeto de una dominación sistémica de carácter productivo económico, sus relaciones con el sistema son también de consumo, de aportaciones fiscales, de recepción de servicios y decisiones políticas. Destaca en este cuadro la separación, sobre la cual Weber haría especial énfasis, entre lo político y lo económico, como esferas de la vida pública y privada, a partir de donde podrá desprenderse una valoración de la democracia y el Estado social. Lo principal es, con todo, la transformación del binomio del marxismo ortodoxo "economía-sociedad", por un conjunto de cuatro grandes tipos de relaciones sociales independientes.

En el marco de un esquema complejo de relaciones entre el mundo de la vida y los sistemas económico y político, Habermas va a colocar el concepto de colonización del mundo vital. Esta colonización ya no será sólo un proceso alienante sino que, principalmente, será un proceso de invasión y afectación de los mecanismos de racionalidad comunicativa asentados en el mundo de la vida. Los sistemas económico y político, en tanto procesos de monetarización y burocratización, transformarán las relaciones, la juridización regulará todo, incluso la cultura, formalizándola y rigidizándola. La colonización del mundo vital incluye, como puede percibirse, los procesos de dominación del capital, pero no se reduce a ellos. Su explicación es más

compleja y diversificada. En todo caso se trata de un proceso de colonización frente al cual reacciona la sociedad en forma de patologías, a la manera estructural-funcionalista, o mediante movimientos sociales.

Apoyado en la idea de una racionalidad expandida del mundo de la vida, estructurada por nexos comunicativos y enfrentada a la expansión de los imperativos del mundo del dinero y del poder, Habermas desarrolla una concepción original de los movimientos sociales en las sociedades contemporáneas, cumpliendo así la meta complementaria de su proyecto de investigación. En esta perspectiva los conceptos de Estado social, estado democrático de derecho y cultura de masas adquieren un peso específico. Advierte, como resultado de la colonización del mundo de la vida, el surgimiento de nuevas protestas en los campos de la reproducción cultural y la integración social. Para el caso de la República Federal Alemana, Habermas registra los movimientos feministas, antinucleares, ecologistas, pacifistas, de iniciativas ciudadanas, comunas agrícolas, ancianos, homosexuales, minusválidos, parareligiosos, sectas juveniles, fundamentalistas religiosos, movimientos contra los impuestos, asociaciones de padres y movimientos autonómicos, todos como luchas emancipatorias de un mundo de la vida desestructurado por los subsistemas dominantes.²⁰

Un mundo de la vida que se autoafirma y se construye comunicativamente mantiene una interrelación permanente con los sistemas dinero y poder. En las crisis de los sistemas, que se expanden y chocan con la racionalidad del mundo vital, encuentra Habermas un conjunto de factores de causalidad de la acción colectiva. Habermas presenta una revisión de las crisis que cuestionan la legitimidad de los sistemas en "Problemas de legi-

timación del capitalismo tardío", apoyándose en parte en Luhmann.²¹ Su listado de ese momento, 1973, comprende:

a) Crisis económica del aparato de Estado como órgano ejecutor de la ley del valor. Y crisis del aparato de Estado como agente planificador del capital monopólico unificado.

b) Crisis de la racionalidad administrativa por los intereses capitalistas individuales contrapuestos.

c) Crisis de legitimación por los efectos secundarios no queridos (politización) y por la intervención administrativa en la tradición cultural.

d) Crisis de motivación por la erosión de tradiciones pertinentes para la conservación del sistema y porque los sistemas de valores universalistas plantean exigencias excesivas para el sistema.²²

A partir de la Teoría de la Acción Comunicativa Habermas trasciende la visión de desacreditación cuasitotal del sistema, que aún parece visible en "Los problemas de legitimación", producto tal vez de las influencias más descalificadoras de la teoría Crítica o, como diría él mismo, del joven Habermas. Ha abandonado, por ejemplo, la preponderancia de la ley del valor en la causalidad de los conflictos de las sociedades del capitalismo avanzado. Pero la idea de una conflictualidad que nace también de las crisis del aparato económico sigue estando presente en sus más recientes observaciones. La sociedad capitalista contemporánea, observa Habermas, forma divisiones infranqueables en la sociedad (separando claramente a los "ins" y a los "outs"), devasta los recursos sociales y la naturaleza, se traduce en mayores privilegios para unos cuantos y, para el caso extraordinario de Alemania, "paro y pobreza para una minoría creciente". Este es un factor central en el origen de los nuevos movimientos sociales, protestas contra los efectos perversos del neocapitalismo. Pero Habermas sabe que no

puede sostener la crítica marxista del siglo XIX y para la actual "cultura política" alemana ya no es dable hablar de crítica al sistema sin considerar los efectos de la cultura de masas, el Estado social y el Estado democrático de derecho, procesos descalificados *a priori* por la Escuela de Frankfurt.

En la práctica, sólo una defensa del Estado social y del Estado democrático de derecho, señala Habermas,²³ puede dar sentido a una política de izquierda y a la movilización social. Para contraponerse a las contradicciones del capitalismo avanzado es preciso un renovado Estado de bienestar y una profundización de las prácticas democráticas, al nivel incluso de una "democracia radical". Únicamente asumiendo, al mismo tiempo, la "moraleja" de la banca rota del socialismo real, y la "domesticación social y ecológica de la economía de mercado", en términos de los principios de igualdad, puede reestructurarse la nueva sociedad industrial. Pero un análisis completo tiene que incorporar también la percepción de la crisis del Estado social democrático de derecho. Una crisis expresada en crecientes niveles de desempleo y en pérdida de los niveles de representatividad de los partidos políticos, obligados a recibir subvenciones gubernamentales. Pero la crítica que hace Habermas al Estado social es opuesta a la impulsada por el neoliberalismo. Para esta corriente las estrategias a seguir son una política económica orientada a la oferta, generadora de altas tasas de desempleo, supuestamente transitorias; una política de sustracción de

20. Habermas (1989a Vol.II:557).

21. Luhmann, N. "Soziologie des politischen systems". Citado por Habermas (1975:62).

22. Habermas (1975:68).

23. Habermas, J.(1991). En particular el ensayo "Revolución recuperadora y necesidad de revisión de la izquierda: ¿Qué significa hoy socialismo?"

las materias sociales de los órganos constitucionalmente obligados, fomentando principalmente acciones de empresarios y de sindicatos y una política cultural conservadora, contra los intelectuales, "cultivando los poderes de la ética convencional, del patriotismo, de la religión burguesa y de la cultura popular". En esas estrategias, neoconservadoras a ultranza, no caben los excluidos o marginados, ello son prácticamente "lagunas" del modelo, sólo rellenables "mediante la represión o el desamparo".²⁴

No obstante el reconocimiento al papel de la macroeconomía, la crítica habermasiana de las sociedades del capitalismo tardío va más allá de las explicaciones que parten del clásico principio: "la miseria genera protesta". Los nuevos movimientos son justamente la expresión de que algo más está sucediendo, especialmente en el campo de la vida cotidiana. Hay "una devastación de las capacidades comunicativas del mundo vital". Se produce "una intrusión en ámbitos que ya no tienen nada que ver con la reproducción material. Estas esferas de la tradición cultural, la integración social de valores y normas, la educación, la socialización de generaciones" se ven "arrolladas" por los medios de administración, el dinero y el poder,²⁵ y, en todo caso, se tiene la evidencia de que "en las sociedades del capitalismo tardío los fenómenos de alienación se han separado del pauperismo".²⁶ Y, entonces, las reacciones no anómicas, las que tam-

bién toman la forma de protesta, se incuban sobre espacios de conflicto socioculturales, ya definidos como colonización del mundo de la vida.

Ejemplo típico de un movimiento que no se ubica en el campo de la lucha por la producción o por el poder es el movimiento estudiantil del 68. Habermas advierte, sin embargo, que en ese movimiento subsistía un lenguaje prestado. "La dogmatización condujo a una falsa apreciación revolucionaria de la situación", identificando al movimiento estudiantil con los movimientos de liberación de Vietnam o Cuba, y a los activistas "como el brazo alargado del Che" en Alemania.²⁷ Y sólo más tarde, en los movimientos de los setenta, los actores adquirieron su propia personalidad y se plantaron en el campo de la cultura política alemana. Sin embargo, es necesario advertir, dice Habermas, que la cultura política de los setenta, incluyendo la movilización de "los verdes" y la diversidad de los espacios de opinión pública, no hubiera existido sin el 68, sin el importante "flujo liberalizador de las formas de vida" que lanzó a debate y que "sólo hoy hace sentir sus plenos efectos".²⁸

Vale la pena detenerse también en las relaciones que observa Habermas entre los movimientos sociales, como desobediencia civil y el sistema político. Los movimientos sociales, que en términos jurídicos significan una violación de la norma, no pueden existir sin un Estado democrático de derecho. Sólo él permite los cauces para que pueda expresarse la protesta colectiva. Pero aquí surge una contradicción. ¿Cómo puede el Estado democrático de derecho, que por su propia definición significa el imperio de la ley, permitir que los ciudadanos violen la ley? Habermas contesta, apoyándose en Rawls,²⁹ que justamente la violación de la norma —la desobediencia civil—, es parte definitoria de un Estado democrático de derecho,

"piedra de toque de una comprensión adecuada de los fundamentos morales de la democracia",³⁰ en tanto reconocimiento del derecho ciudadano a la protesta contra una ley o programa de gobierno. Habermas se liga así con los principios rousseauianos de la soberanía popular, que impulsaron la construcción del Estado democrático.

Pero los movimientos sociales, en tanto desobediencia civil, tienen límites, porque no son cualquier tipo de rebeldía. Son actos públicos no violentos, de carácter simbólico, dirigidos "contra casos muy concretos de injusticia manifiesta", realizados con posteridad al agotamiento de los cauces legales y sin "poner en peligro el funcionamiento del orden constitucional" y deben garantizar "la integridad física y moral del enemigo de la protesta o de terceros inocentes".³¹

Acotada la desobediencia civil por principios políticos y pacíficos, ésta tiene, sin embargo, un papel central en el curso de un Estado democrático de derecho que se consolide. Sólo un "legalismo autoritario" negaría la validez del movimiento ciudadano. Estas reflexiones, realizadas en 1983 por Habermas, a propósito de las intensas movilizaciones pacifistas en Alemania, nos resultan de utilidad para ver el sentido dialéctico de la tradicional oposición entre rebeldía y legalidad. La movilización es, en el fondo, decir un "no a las armas atómicas... a la contaminación... a la muerte de los bosques... a la discriminación... a la xenofobia... Es el rechazo a una forma de vida, especialmente a aquella estabilizada como norma y convertida en un modelo ajustado a las necesidades de la modernización capitalista, del individualismo posesivo, a los valores de la seguridad material, de la concurrencia y la necesidad del rendimiento y que descansa sobre la represión, del miedo y de la experiencia de la muerte".³² En este sentido la desobediencia civil se

convierte en una violación legítima, en una utopía calculada contra la ley y, al mismo tiempo, el concepto de Estado democrático se transforma en un proceso inacabado, construible con la movilización social.

Una movilización social como renovación de la utopía, como defensa del mundo de la vida, se alimenta también de múltiples identidades y tendencias políticas en las sociedades del capitalismo avanzado. Tales identidades se expresan en los símbolos de los movimientos, las banderas e imágenes que enarbolan o en "el discurso de inspiración utópica". De manera más específica, la crisis de la reproducción material del sistema, que en términos políticos representa la crisis del Estado social democrático de derecho, bien puede expresarse como la emergencia de patologías y de numerosas y diversas reacciones colectivas. Habermas distingue cuatro:

a) Por un lado están las fuerzas sociales que giran alrededor del crecimiento capitalista y el compromiso del Estado de bienestar. Entre ellas se levantan las tendencias "legitimistas" neoconservadoras, que pretenden mantener intacto el aparato de bienestar, construido después de la Segunda Guerra Mundial y base de los sucesivos triunfos de los gobiernos socialdemócratas, pero ahora resentido de graves contradicciones. Trabajadores, empresarios y clases medias dedicadas a la industria y comercio, los "clientes" directos del Estado de bienestar, son ubicados por Habermas en este grupo, generador de los viejos movimientos sociales.³³

24. Habermas (1994a:126-127).

25. *Ibid.*, p. 162.

26. Habermas (1975:154).

27. Habermas (1991:39).

28. *Ibid.*, pp. 44-45.

29. Rawls, J. *Teoría de la Justicia*, FCE: México, 1978. Citado por Habermas (1994a:55).

30. Habermas (1994a:57).

31. *Ibid.*, pp. 55-56.

32. *Ibid.*, p. 68.

33. Sobre este tema es recomendable el ensayo: "La crisis del Estado de bienestar y el agotamiento de las energías utópicas". En Habermas (1994a).

b) La segunda como la tercera tendencia corresponde a lo que Habermas entiende por nuevos movimientos sociales. Por una parte están “los críticos del crecimiento”, que pueden ejemplificarse con una fracción del movimiento ecologista, quienes buscan un retorno a la vida salvaje negando las posibilidades de la cultura Occidental. Son, en buena medida, movimientos de autodefensa de estamentos posesivos tradicionales, fundamentalistas, como los que Sennet ve en los movimientos comunitarios de Nueva York.³⁴

c) Una tercera tendencia la representan los movimientos que enarbolan prácticas de “democracia radical”, que experimentan nuevas formas de cooperación y convivencia, que pueden asumir la forma de conatinstituciones solidarias (incluso de economía informal) y que en algunos casos, como en las masivas protestas pacifistas de 1983, tienen la capacidad de demostrar una “agresividad disciplinada” o, más aún, pueden llegar a derrocar gobiernos con quiebras de legitimidad, como ha sucedido en los procesos revolucionarios que llevaron a los países de Europa del este a retomar el paradigma del Estado democrático y la economía de mercado. En todos estos casos los protagonistas principales son los jóvenes estudiantes, mujeres y la nueva clase media, aunque bien podría incluirse a la nueva clase obrera si tomamos nota de los movimientos de los países ex-socialistas.

Una cuarta tendencia, desconocida para la República Federal Alemana, son los movimientos autonomistas, nacidos de “conflictos étnicos,

confesionales o regionales”³⁵ (como los de Irlanda del Norte, País Vasco, Bélgica, Suiza y la exYugoslavia), que aparecen como resultado de choques entre la identidad regional y la nacional. Por el contrario, en Alemania se ha producido el fenómeno inverso a partir del 9 de noviembre de 1989, con la caída del muro de Berlín y la unificación.

Las tendencias de los nuevos movimientos sociales están igualmente cruzadas en la interpretación de Habermas, por dos clasificaciones adicionales. Una, de las formas de lucha que divide a los movimientos emancipatorios (las mujeres) y defensivos (todos los demás). Sin embargo, aparecen como denominadores comunes las iniciativas espontáneas y descentralizadas, alejadas de los tradicionales mecanismos partidistas y empresariales. Otra clasificación está basada en las causas inmediatas o problemas sentidos, que los divide en los “verdes”, los de supercomplejidad (pacifistas, contra las centrales nucleares, “la manipulación genética, el almacenamiento y utilización central de datos relativos a las personas, etcétera”) y los que luchan contra la “sobrecarga de la infraestructura comunicativa” (grupos de vecindad, de pertenencia confesional, o asociaciones vinculadas a la edad, el sexo o el color de la piel).³⁶

Las tendencias y contratendencias en los movimientos sociales aparecen visibles para un “análisis estructural de los mundos vitales”. Se trata de un análisis que se ha apropiado de la tradición sociológica y que ha revisado en forma dinámica los valores, normas y motivaciones a la luz de procesos de integración comunicativa. El mundo de la vida, que puede percibirse como un sistema complejo y contradictorio, revela sustentos que le dan autonomía y capacidad de acción. La misma movilización social es reflejo de esa vitalidad de lo privado que sale a la arena política en forma explosiva, sin

34. Richard Sennet expone los rasgos de las agrupaciones comunitarias conservadoras en las ciudades modernas en “El declive del hombre público” (Barcelona: Península, 1978).

35. Habermas (1994a:254).

36. Habermas (1989a Vol. II:559-560).

correspondencia con las transicionales prefiguraciones de las estructuras económicas y políticas. El cambio social aparece con un nuevo y multivariado sentido.

Elementos para una crítica comunicativa de los movimientos

Podemos ahora apropiarnos de la minuciosa crítica que hace Habermas a la modernidad y a los movimientos sociales. Sintetizaré los tres elementos que se nos presentan de manera relevante en la teoría de la acción comunicativa para poder emprender una crítica de los movimientos sociales: 1) La ambivalencia de la modernidad, 2) La pertinencia de la democracia. 3) La crisis del Estado social.

La ambivalencia de la modernidad

Frente al embate de la modernidad, los movimientos sociales ya no pueden presentarse como portadores a ultranza de una emancipación general, tal como desde la Teoría Crítica aún podrían aparecer. El riesgo de una movilización “salvaje”, como advertía Habermas en su proyecto original, está presente en una crítica totalizadora de la modernidad. El mérito de Habermas es precisamente haber rescatado de Weber una valoración de la modernidad como proceso emancipador y de dominación al mismo tiempo. La resolución de esta paradoja plantea a los actores sociales y a los movimientos el reto de enfrentarse a la modernidad de una manera igualmente ambivalente, que permita una crítica radical de la modernidad y, al mismo tiempo, un reconocimiento de los procesos emancipatorios que están asentados sobre la expansión de la racionalidad bajo las formas de ciencia, política, moral, estética y vida social posconvencionales, o si queremos, de manera simplificada de acuerdo con

el modelo habermasiano, como intervención reflexiva mediante la acción comunicativa ante los mundos objetivo, subjetivo y social.

La pertinencia de la democracia

Una acción comunicativa, que constituye el sustento del mundo vital, no puede establecer una defensa de ese mundo sin mecanismos democráticos. La democracia como participación social en las decisiones políticas y gubernamentales e incluso como sustento para la legitimidad de la desobediencia civil, constituye un factor clave para la defensa del mundo vital. Sin embargo, los movimientos también requieren, internamente y en el desarrollo de la acción movilizadora, de mecanismos que den sustento a un sistema de relaciones democráticas, es decir, de respeto a la vida e integridad de terceros, de reconocimiento de los procedimientos consensuales, del diálogo y de la representatividad política.

La crisis del Estado social

Finalmente los movimientos en las sociedades contemporáneas se confrontan con la crisis del Estado social, una crisis ambivalente, de rendimientos y legitimidad, pero que, al mismo tiempo, implica el deterioro de un modelo emancipatorio, en tanto protector frente a los imperativos del sistema económico. Los movimientos sociales se encuentran, entonces, frente a otra disyuntiva: la de cuestionar los alcances y fórmulas del Estado social y, al mismo tiempo, la de plantear su reconstrucción y ampliación. Una crítica de los movimientos sociales, a partir de este concepto, tendría que darse en el contexto de relaciones entre sistemas y mundo de vida permeadas por los alcances del Estado intervencionista. Para el caso de América Latina, la cuestión del Estado social se presentaría de manera diferente a como se presenta en Alemania y en los

países en los que el Estado social es fuerte. Más que de defensa frente a la colonización del mundo vital, en su forma de Estado social, lo que aparecería de manera más clara sería una fuerte demanda de Estado social, una demanda ciertamente colonizadora, pero en la que prevalece el imperativo de los empleos y servicios públicos. Para nuestro caso tendríamos entonces que reformular la idea de relación contrapuesta entre sistema y mundo vital, dándole incluso un nuevo énfasis, como relación colonizadora, pero también, como mecanismo en ciertas condiciones emancipador, como sucede ante la demanda histórica latinoamericana, que se ubica en la búsqueda de sistemas de protección social.

Bibliografía

HABERMAS, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Buenos Aires. Amorrortu.
 — (1989a). *Teoría de la Acción Comunicativa*. Buenos Aires. 2 Vols. Taurus.

— (1989b). *The new conservatism*. Cambridge, Massachussets. The MIT Press.
 — (1990). *El discurso filosófico de la modernidad*. Buenos Aires. Taurus.
 — (1991). *La necesidad de revisión de la izquierda*. Madrid. Tecnos.
 — (1992). *La Reconstrucción del Materialismo Histórico*. Madrid. Taurus.
 — (1994a). *Ensayos Políticos*. Barcelona. Península.
 — (1994b). *Identidades nacionales y postnacionales*. Madrid. Tecnos.
 — (1996). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Península, Barcelona.
 HABERMAS, et al. (1988). *La posmodernidad*. México. Kairós.
 HABERMAS, Giddens, et al. (1993). *Habermas y la modernidad*. México. Rei.
 HABERMAS y Rawls (1998). *Debate sobre el liberalismo político*. Buenos Aires. Paidós.
 PARSONS, T. (1966). *Estructura y proceso en las sociedades modernas*. Madrid. Instituto de Estudios Políticos.
 SENNET, R. (1978). *El declive del hombre público*. Barcelona. Península.

Historia urbana

