

**Quinta  
edición**

# **Teoría sociológica moderna**

**Mc  
Graw  
Hill**

**GEORGE RITZER**

Aunque Bourdieu nos ofrece una teoría, ésta carece de validez universal. Por ejemplo, dice que «no hay leyes transhistóricas de las relaciones entre los campos» (Bourdieu y Wacquant, 1992: 109). La naturaleza de las relaciones reales entre los campos es siempre una cuestión empírica. De modo similar, la naturaleza del habitus cambia cuando se alteran las circunstancias históricas: «El habitus... es un concepto *trascendental histórico* ligado a la estructura y la historia de un campo» (Bourdieu y Wacquant, 1992: 189).

## Colonización del mundo de la vida

En el Capítulo 4, dedicado a la teoría neomarxiana, analizamos las ideas tempranas de Habermas bajo el encabezamiento de «teoría crítica». Aunque, como podremos apreciar, la perspectiva de Habermas puede seguir siendo considerada, al menos en parte, como una orientación neomarxiana, ha experimentado tal desarrollo que es cada vez más difícil incluirla dentro de ésta o de cualquier otra categoría teórica. La teoría de Habermas se ha extendido y diversificado a medida que su autor ha abordado e incorporado ideas de una amplia serie de teóricos de la sociología, más reciente y notablemente las de George Herbert Mead, Talcott Parsons, Alfred Schutz y Emile Durkheim. A pesar de las dificultades que supone la categorización de la innovadora perspectiva teórica de Habermas, analizaremos sus ideas más recientes, es decir, la «colonización del mundo de la vida», bajo el encabezamiento de «la cuestión acción-estructura». Habermas (1991: 251) aclara que está implicado en una «combinación de paradigmas»; es decir, crea su perspectiva acción-estructura integrando ideas inspiradas en la teoría de la acción y en la teoría de sistemas. Al menos en parte, Habermas analiza la acción en sus reflexiones sobre el mundo de la vida. Analiza la estructura principalmente en sus ideas sobre el sistema social que, como veremos, es la fuerza que está colonizando el mundo de la vida. ¿Qué quiere decir Habermas con los fenómenos del mundo de la vida, el sistema y la colonización? En este apartado abordaremos estos fenómenos y su interrelación, así como otras ideas clave de la teoría más reciente de Habermas.

Antes de analizar estos conceptos debe quedar claro que la preocupación principal de Habermas continúa siendo la acción comunicativa. La comunicación libre y abierta sigue constituyendo su guía teórica y su objetivo político. También tiene la función metodológica, muy parecida a los tipos ideales de Weber, de permitirle analizar las variaciones desde el modelo: «La construcción de un discurso no distorsionado e ilimitado puede servir como mucho como una herramienta para evidenciar con más claridad las tendencias de desarrollo bastante ambiguas de la sociedad moderna» (Habermas, 1987a: 107). En efecto, su interés central por la colonización del mundo de la vida lo constituyen los modos en los que ese proceso influye en contra de la libre comunicación.

También sigue interesándose por el proceso weberiano de racionalización, en este caso por la cuestión de la racionalización diferencial del mundo de la vida y del sistema y por la influencia de esta diferencia en la colonización del

primero por parte del segundo (para una visión en cierto modo contraria, véase Bartos, 1996). En términos weberianos, el *sistema* constituye el dominio de la racionalidad formal, mientras el *mundo de la vida* es el reino de la racionalidad sustantiva. La *colonización del mundo de la vida*, por tanto, implica una reafirmación de la tesis weberiana de que en el mundo moderno la racionalidad formal triunfa sobre la racionalidad sustantiva y llega a dominar áreas antes definidas formalmente por la racionalidad sustantiva. Así, aunque la teoría de Habermas ha tomado nuevas direcciones interesantes, sigue manteniendo sus raíces teóricas, especialmente en las orientaciones de Weber y Marx.

**El mundo de la vida.** Este concepto se deriva claramente de la sociología fenomenológica, particularmente de las teorías de Alfred Schutz (Bowring, 1996). Pero Habermas también cree que las ideas de George Herbert Mead contribuyen a la comprensión del mundo de la vida. Para Habermas, el mundo de la vida representa una perspectiva interna (mientras que, como veremos, el sistema representa una perspectiva externa): «La sociedad se concibe desde la perspectiva del sujeto en acción» (1987a: 117). Por tanto, hay una sola sociedad; el mundo de la vida y el sistema son maneras diferentes de considerarla.

Habermas contempla el mundo de la vida y la acción comunicativa como conceptos «complementarios». En concreto, la acción comunicativa puede considerarse como algo que ocurre dentro del mundo de la vida:

Por decirlo así, el mundo de la vida es el lugar trascendental donde se encuentran el hablante y el oyente, donde de modo recíproco reclaman que sus suposiciones encajen en el mundo... y donde pueden criticar o confirmar la validez de las pretensiones, poner en orden sus discrepancias y llegar a acuerdos.

(Habermas, 1987: 126)

El mundo de la vida constituye un «trasfondo moldeador y contextual de los procesos por los que se alcanza la comprensión» mediante la acción comunicativa (Habermas, 1987a: 204). Implica una amplia serie de suposiciones no expresadas sobre la comprensión mutua que ha de existir y de suposiciones que deben ser mutuamente comprendidas para que la comunicación tenga lugar.

Habermas se preocupa por la racionalización del mundo de la vida porque implica una comunicación cada vez más racional en el mundo de la vida. Cree que cuanto más racional es el mundo de la vida, más probable es que la interacción esté controlada por una «comprensión mutua motivada racionalmente». Esta comprensión —el método racional para alcanzar consenso— se basa en última instancia en la autoridad del mejor argumento.

Habermas cree que la racionalización del mundo de la vida implica la diferenciación progresiva de sus diversos elementos. El mundo de la vida se compone de la cultura, la sociedad y la personalidad (apréciese la influencia de Parsons y sus sistemas de acción). Cada uno de estos elementos hace referencia a pautas interpretativas o suposiciones básicas sobre la cultura y su influencia

sobre la acción, a pautas apropiadas de relaciones sociales (la sociedad) y al modo de ser de las personas (la personalidad) y de comportarse. Comprometerse en la acción comunicativa y lograr la comprensión en cada uno de estos elementos conduce a la reproducción del mundo de la vida mediante el refuerzo de la cultura, la integración de la sociedad y la formación de la personalidad. Si bien estos componentes están inextricablemente ligados en las sociedades arcaicas, la racionalización del mundo de la vida implica la «creciente diferenciación entre la cultura, la sociedad y la personalidad» (Habermas, 1987a: 288).

**Sistema.** Mientras el mundo de la vida representa el punto de vista de los sujetos que actúan sobre la sociedad, el sistema implica una perspectiva externa que contempla la sociedad «desde la perspectiva del observador, de alguien no implicado» (Habermas, 1987a: 117). En el análisis de los sistemas es preciso tener en cuenta la interconexión de las acciones, así como su significado funcional y su contribución al mantenimiento del sistema. Cada uno de los principales componentes del mundo de la vida (la cultura, la sociedad y la personalidad) tienen sus elementos correspondientes en el sistema. La reproducción cultural, la integración social y la formación de la personalidad tienen lugar en el nivel del sistema.

El sistema tiene sus raíces en el mundo de la vida, pero, en última instancia, desarrolla sus propias características estructurales. Entre estas estructuras figuran la familia, la judicatura, el estado y la economía. A medida que estas estructuras evolucionan se distancian cada vez más del mundo de la vida. Al igual que ocurre en el mundo de la vida, la racionalización en el nivel del sistema implica una diferenciación progresiva y una mayor complejidad. Aumenta también la autosuficiencia de estas estructuras. Cuanto más poder tienen, más y más capacidad de gobierno ejercen sobre el mundo de la vida. Tienen cada vez menos relación con el proceso del logro del consenso y, de hecho, limitan la probabilidad de ese proceso en el mundo de la vida. En otras palabras, estas estructuras racionales, en lugar de aumentar la capacidad de comunicación y lograr la comprensión, amenazan esos procesos al ejercer control externo sobre ellos.

**Integración social e integración del sistema.** Tras analizar el mundo de la vida y el sistema, Habermas concluye: «*El problema fundamental de la teoría social* es el modo de conectar satisfactoriamente las dos estrategias conceptuales que entrañan las ideas de “sistema” y “mundo de la vida” (1987: 151; cursivas añadidas). Habermas denomina esas dos estrategias conceptuales «la integración social» y la «integración del sistema».

La perspectiva de la *integración social* se centra en el mundo de la vida y los modos en los que el sistema de la acción se integra por medio de un consenso garantizado normativamente o alcanzado mediante la comunicación. Los teóricos convencidos de que la sociedad se integra mediante la integración social parten de la acción comunicativa y consideran la sociedad como el mundo de la

vida. Adoptan la perspectiva interna de los miembros del grupo y emplean un enfoque hermenéutico para poder relacionar su comprensión con la de los miembros del mundo de la vida. La reproducción constante de la sociedad se considera, pues, como un resultado de las acciones realizadas por los miembros del mundo de la vida para mantener sus estructuras simbólicas. Se contempla esta reproducción únicamente desde su perspectiva. Así, lo que se ignora en este enfoque hermenéutico es el punto de vista del que está fuera, así como una percepción de los procesos reproductores que tienen lugar en el nivel del sistema.

La perspectiva de la *integración del sistema* hace referencia al sistema y al modo en que se integra mediante el ejercicio de control externo sobre las decisiones individuales no coordinadas subjetivamente. Los que adoptan esta perspectiva contemplan la sociedad como un sistema autorregulador. Adoptan la perspectiva externa del observador, y esto les impide captar las pautas estructurales que sólo pueden comprenderse hermenéuticamente desde la perspectiva interna de los miembros del mundo de la vida.

De este modo, Habermas concluye que aunque ambas perspectivas tienen algo que ofrecer, ambas tienen serias limitaciones. Sobre la base de su crítica a la integración social y sistémica, Habermas ofrece su alternativa, cuyo objetivo es integrar estas dos orientaciones teóricas y que considera:

la sociedad como un sistema que tiene que cumplir condiciones para el mantenimiento de los mundos de la vida socioculturales. Las sociedades-fórmula son complejos *sistemáticamente estabilizados* de acción de grupos *socialmente integrados*.... Defiendo la propuesta heurística de que consideremos la sociedad como una entidad que, en el transcurso de la evolución social, se va diferenciando *como sistema y como mundo de la vida*.

(Habermas, 1987: 151-152; cursivas añadidas)

Tras su declaración de interés *tanto* por el sistema *como* por el mundo de la vida, Habermas aclara tras las palabras citadas arriba que también le preocupa la evolución de ambos. Mientras ambos evolucionan hacia una mayor racionalización, esta racionalización adopta diferentes formas en el mundo de la vida y en el sistema, y tal diferencia constituye el fundamento de la colonización del mundo de la vida.

**Colonización.** Para comprender la idea de la colonización es crucial tener en cuenta el hecho de que Habermas considera la sociedad como una entidad compuesta de *ambos* elementos: el mundo de la vida y el sistema. Si bien en las sociedades arcaicas ambos estaban estrechamente intrincados, en la actualidad se aprecia una divergencia cada vez mayor entre ellos; se han «desacoplado». Aunque ambos han emprendido un proceso de racionalización, ese proceso ha adoptado diferentes formas en los dos reinos. Habermas aprecia una relación dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida (ambos se limitan y se abren nuevas posibilidades uno a otro), pero su preocupación central es el modo en

que en el mundo moderno el sistema controla el mundo de la vida. En otras palabras, su interés central es la ruptura de la dialéctica entre el sistema y el mundo de la vida y el creciente poder del primero sobre el segundo<sup>6</sup>.

Habermas compara la racionalización creciente del sistema y del mundo de la vida. La racionalización del mundo de la vida implica un aumento de la racionalidad de la acción comunicativa. Además, la acción orientada hacia la comprensión mutua se libera cada vez más de la constricción normativa y se basa cada vez más en el lenguaje cotidiano. En otras palabras, la integración social se hace cada vez más posible mediante los procesos de la formación del consenso en el lenguaje.

Pero el resultado de esto es el hecho de que las demandas en el lenguaje crecen y llegan a agotar su capacidad. Los medios no lingüísticos (especialmente el dinero en el sistema económico y el poder en el sistema político) —que emanan del sistema y se diferencian en él— llenan el vacío y reemplazan, al menos en cierta medida, el lenguaje cotidiano. En lugar de ser el lenguaje el que coordina la acción, son el dinero y el poder los que realizan esa función. La vida está cada vez más monetarizada y burocratizada.

En términos generales, el sistema, cada vez más complejo, «libera imperativos sistémicos que agotan la capacidad del mundo de la vida que instrumentalizan» (Habermas, 1987a: 155). Así, Habermas escribe sobre la «violencia» que ejerce el sistema sobre el mundo de la vida mediante los modos en los que restringe la comunicación. Esta violencia, a su vez, produce «patologías» en el mundo de la vida. Habermas enmarca este desarrollo dentro de su visión de la historia del mundo:

El enorme desacoplamiento del sistema y el mundo de la vida constituía una condición necesaria para la transición de las sociedades estratificadas en clases del feudalismo europeo a las sociedades de clases económicas de los inicios del período moderno; pero la pauta capitalista de la modernización está marcada por una *deformación*, una reificación de las estructuras simbólicas del mundo de la vida bajo los imperativos de los subsistemas que se diferencian a partir del dinero y el poder y que se convierten en autosuficientes.

(Habermas, 1987: 283; cursivas añadidas)

Merece la pena señalar que al vincular la deformación al capitalismo Habermas opera todavía, al menos en este sentido, dentro de una orientación neomarxiana. Sin embargo, cuando analiza el mundo moderno, Habermas se ve en la obligación de abandonar el enfoque marxiano (Sitton, 1996), ya que concluye que la deformación del mundo de la vida «ya no puede identificarse en términos específicos de clase» (1987a: 333). Debido a esta limitación, y en conso-

<sup>6</sup> Sin embargo, Habermas también encuentra problemas (dominación, autoengaño) *dentro* del mundo de la vida (Outhwaite, 1994: 116).

nancia con sus raíces en la teoría crítica, Habermas demuestra la profunda influencia de la teoría de Weber en su teoría. De hecho, señala que la distinción entre el mundo de la vida y el sistema, y la colonización última del mundo de la vida, nos permite enfocar con una luz distinta la tesis weberiana «de una modernidad en desacuerdo con ella misma» (Habermas, 1987a: 299). En la teoría de Weber esta idea reside en el conflicto entre la racionalidad formal y la sustantiva y en el triunfo de la primera sobre la segunda en el mundo occidental. Para Habermas, la racionalización del sistema se impone sobre la racionalización del mundo de la vida, y el resultado de esta imposición es la colonización del mundo de la vida por parte del sistema.

Habermas concreta sus reflexiones sobre la colonización cuando señala que las principales fuerzas en el proceso son «dominios formalmente organizados de acción» en el nivel del sistema, tales como la economía y el estado. En términos marxianos tradicionales, Habermas cree que la sociedad está sujeta a crisis sistémicas recurrentes. En su análisis de estas crisis, instituciones como el estado y la economía emprenden acciones contra el mundo de la vida y producen en él patologías y crisis. En lo fundamental, estos sistemas despojan al mundo de la vida, y la acción comunicativa se orienta cada vez menos hacia el logro del consenso. La comunicación se hace menos flexible, se empobrece y se fragmenta cada vez más, y el mundo de la vida aparece como un mundo envenenado al borde de la disolución. Este ataque contra el mundo de la vida inquieta enormemente a Habermas debido a su preocupación central por la acción comunicativa que tiene lugar en él. No obstante, por mucho que aumente la colonización del mundo de la vida por parte del sistema, el mundo de la vida «nunca será totalmente despojado» (Habermas, 1987a: 311).

Si el problema fundamental del mundo moderno es el desacoplamiento del sistema y el mundo de la vida y la dominación del sistema sobre el mundo de la vida, las soluciones son evidentes. Por un lado, el mundo de la vida y el sistema requieren un restablecimiento de manera que en lugar de tener un mundo de la vida deformado por el sistema, se conviertan ambos en mutuamente enriquecedores. Aunque ambos estuvieron ligados en la sociedad primitiva, el proceso de racionalización que se ha producido en los dos hace posible que el futuro reacomplamiento dé lugar a un tipo de sistema, de mundo de la vida y de su interrelación sin precedentes en la historia humana.

Así, de nuevo, Habermas retorna a sus raíces marxianas. Sin lugar a dudas, Marx no volvió la vista atrás en la historia para buscar el estado ideal, pero sí miraba hacia el futuro y lo vislumbraba bajo la forma de comunismo y de florecimiento pleno del ser genérico. En su búsqueda del estado ideal Habermas tampoco se remontó a las sociedades arcaicas, donde el sistema y el mundo de la vida no racionalizados se encontraban más unidos, sino que entrevé un estado futuro que implique una unificación mucho más satisfactoria de un sistema y un mundo de la vida racionalizados.

Habermas también reinterpreta la teoría marxiana de las luchas básicas en el seno de la sociedad. Por supuesto, Marx acentuó el conflicto entre el proletaria-

riado y los capitalistas, así como la naturaleza explotadora del sistema capitalista. Habermas se centra no sólo en la explotación sino también en la colonización, y arroja una nueva luz sobre las luchas que se han venido produciendo durante las últimas décadas. Es decir, considera los movimientos sociales orientados, por ejemplo, en pro de una mayor igualdad, una mayor autorrealización, de la preservación del medio ambiente y la paz como «reacciones a los ataques del sistema contra el mundo de la vida. A pesar de la diversidad de intereses y de proyectos políticos de estos grupos heterogéneos, se han opuesto a la colonización del mundo de la vida» (Seidman, 1989: 25). El futuro se encuentra en la oposición a la invasión del mundo de la vida y en la creación de un mundo en el que el sistema y el mundo de la vida estén en armonía y se enriquezcan mutuamente en un grado histórico sin precedentes.

## PRINCIPALES DIFERENCIAS EN LA LITERATURA SOBRE ACCIÓN-ESTRUCTURA

Al igual que en la literatura estadounidense sobre la integración micro-macro, hay importantes diferencias en la literatura europea sobre la cuestión acción-estructura. Por ejemplo, hay un desacuerdo considerable acerca de la naturaleza del agente. La mayoría de los que trabajan esta cuestión suelen considerar al agente como un actor individual (por ejemplo, Giddens, Bourdieu), pero en la «sociología de la acción» de Touraine los agentes son colectividades tales como las clases sociales. De hecho, Touraine define la *acción* como «una organización que ejecuta directamente uno o más elementos del sistema de acción histórica y que, por tanto, interviene directamente en las relaciones de dominación social» (1977: 459). Burns y Flam (véase también Crozier y Friedberg, 1980) adoptan una tercera posición intermedia sobre esta cuestión, consistente en considerar agentes tanto a los individuos como a las colectividades. Esta ausencia de acuerdo sobre la naturaleza del agente constituye una fuente de notables diferencias en la literatura sobre la cuestión acción-estructura.

Incluso existen discrepancias considerables entre los que se centran en el actor individual como agente. Por ejemplo, el agente de Bourdieu, dominado por el habitus, parece mucho más mecánico que el de Giddens (o el de Habermas). El habitus de Bourdieu implica «sistemas de *disposiciones* duraderas transponibles, estructuras estructuradoras, es decir, principios de generación y estructuración de las prácticas y las representaciones» (1977: 72). El habitus es una fuente de estrategias «sin ser el producto de una auténtica intención estratégica» (Bourdieu, 1977: 73). No es subjetivista ni objetivista, pero combina elementos de ambos. Es evidente que su concepción rechaza la idea de un actor con «poder libre y voluntario para constituir» (Bourdieu, 1977: 73). Los agentes de Giddens pueden no disponer de intencionalidad ni de libre albedrío, pero tienen más poder que los de Bourdieu. Los agentes de Bourdieu parecen estar dominados por el habitus, por estructuras internas («estructuradoras»), mien-