

Otra interpretación posible sobre la influencia de Parsons en la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas¹

JUAN ALBERTO FRAIMAN

Resumen

En el presente trabajo referiremos a la apropiación que efectúa Jürgen Habermas en su *Teoría de la acción comunicativa* de la obra de Talcott Parsons. No obstante las críticas que el propio Habermas ha formulado a la perspectiva social sistémica, la influencia de Parsons en la concepción habermasiana del proceso de racionalización del mundo de la vida será decisiva para pensar las relaciones conflictivas, las tensiones y patologías de la sociedad contemporánea planteadas en la *Teoría de la acción comunicativa*. En definitiva, nos apartaremos de las frecuentes valoraciones negativas que se adjudican a la presencia de Parsons en el pensamiento de Habermas.

PALABRAS CLAVES: acción comunicativa, mundo de la vida, racionalización, sistemas sociales

Abstract

In this paper, we shall refer to the appropriation that Jürgen Habermas in his theory of communicative action in the work of Talcott Parsons. However the criticism that Habermas has formulated a social systemic perspective, we can identify some influences of Parsons in the Habermas understanding of the process of rationalization of the world of life that will be crucial to think the conflicting relations, tensions and pathologies of contemporary society raised in the theory of communicative action. In short, we will get away from the frequent negative ratings awarded to the presence of Parsons in the thought of Habermas.

KEYWORDS: communicative action, world of life, rationalization, social systems

¹ El presente artículo constituye el desarrollo de un fragmento de la Tesis de Doctorado inédita, titulada «Trabajo y socialización: un estudio comparativo entre la Teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas y la Teoría del Reconocimiento de Axel Honneth».

Introducción

Con frecuencia, se ha considerado la influencia de la perspectiva social de los sistemas en el pensamiento de Jürgen Habermas como una especie de lastre negativo que ha impregnado su *Teoría de la acción comunicativa*² de una visión acrítica sobre grandes aspectos de la sociedad contemporánea.

En efecto, suele afirmarse que la Teoría Social de los Sistemas trata principalmente de dar cuenta de un modo de relación que se establece a través de la coordinación de las consecuencias de la acción, estabilizando un orden más allá de la voluntad y conciencia de los actores sociales. A partir de allí, se obtienen los fundamentos para elaborar una imagen del orden social con creciente complejidad que menoscaba la participación política democrática y resulta contraintuitiva a la comprensión de los propios individuos actuantes; legitimando la autonomía del sistema político y económico frente a las valoraciones normativas y al consenso que la propia sociedad le pueda otorgar (McCarthy, 1992).

En particular, la apropiación que Habermas efectúa de Parsons conduciría a un menoscabo del carácter crítico del análisis social y a una duplicación innecesaria de la sociedad en aspectos lingüístico-normativos que configuran el mundo vital y en ámbitos especializados del trabajo productivo y administrativo, liberados de valoraciones y de relaciones de poder (Giddens, 1994) (Honneth, 2009b). En última instancia, parece que la TAC se puede resumir como el intento, necesariamente infructuoso por la naturaleza misma de esta empresa, de *maridar* el paradigma hermenéutico-fenomenológico y la perspectiva funcional-sistémica en una sola teoría de la sociedad (Joas, 1991).

En lugar de insistir en una postura ya suficientemente desarrollada por sus críticos, en el presente trabajo proponemos pensar acerca de cuál es, en efecto, la contribución de la Teoría social de Parsons³ a la TAC. Esto es, pese a las críticas antes mencionadas y sin desconocer los marcados límites que supone dicha perspectiva, exploraremos acerca de los posibles aportes que el pensamiento de Parsons puede ofrecer a la TAC y que tal vez han sido eclipsados por esas interpretaciones, de alguna manera, canónicas sobre Habermas. En concreto, sostendremos en este escrito que es necesario retornar a Habermas para estimar nuevamente la influencia de Parsons, en cuanto a si lo conduciría ineludiblemente a una visión acrítica y condescendiente de la realidad social contemporánea.

En ese sentido, desplegaremos nuestra exposición en los siguientes pasos: en primer lugar, aludiremos a la pretensión integradora que Habermas asume a partir de su lectura de Parsons para superar visiones unilaterales, en particular, acerca del mundo de la vida. Ello supone elaborar una nueva comprensión del mundo de la vida desde el punto de vista de su reproducción y racionalización. En segunda instancia, revisaremos las observaciones que efectúa Habermas respecto a la ambivalente posición de Parsons sobre su conceptualización de *sistema*, que será relevante para comprender la relación entre cultura y socialización en el seno del mundo de la vida. Por último, recapitularemos algunas consideraciones ya desarrolladas para al menos insinuar en qué sentido la lectura habermasiana de Parsons constituye un momento clave de la TAC en cuanto a su aspiración de ser un diagnóstico crítico de la sociedad contemporánea.

² De ahora en más, la denominaremos TAC.

³ Por razones de espacio, en este trabajo no aludiremos a Nicklas Luhmann, otro importante interlocutor, desde esa corriente de pensamiento, de Habermas.

Mundo de la vida: reproducción, racionalización social y patologías

En términos globales, Habermas destaca la relevancia de Parsons por ser el primero en afrontar de manera explícita el problema de la integración entre dos paradigmas de la teoría social clásica aparentemente irreconciliables: la teoría de la acción y la teoría de los sistemas. De alguna manera, será también el camino que seguirá el propio Habermas (Jiménez Redondo, 1989), en su versión dual de la sociedad como sistema y mundo de la vida —y, respectivamente, de integración sistémica y social (Habermas, 1987)—, para tratar de desarrollar una perspectiva que dé cuenta de las interdependencias funcionales que reproducen y mantienen una disposición social más allá de la voluntad y conciencia de sus integrantes, sin desconocer ni infravalorar la capacidad que poseen los propios agentes para configurar esas reglas y estructuras en sus interacciones significativas e intencionales (McCarthy, 1992). Habermas subraya que podemos identificar esta tensión como un eje constitutivo de la obra de Parsons (1987).

Asimismo, a Habermas le interesa la perspectiva de Parsons en tanto sus categorías puedan ayudar a explicar el proceso de reproducción y mantenimiento del mundo de la vida, en términos materiales y simbólicos, sin comprometerse necesariamente en un análisis que asimile el mundo de la vida en términos funcionales a un engranaje autorregulado, como acabará haciéndolo el propio Parsons, a su entender (1987). En cierta medida, compensaría una perspectiva hermenéutico-fenomenológica que, a juicio de Habermas, no puede dar cuenta de los nexos funcionales que operan estructuralmente en las mismas acciones de los sujetos, estabilizando, regulando e incluso coaccionando en el proceso reproductivo del todo social, más allá de los propósitos explícitos y el saber construido por los propios implicados (1987).

Bajo ese marco, Habermas propone su delimitación conceptual entre mundo de la vida y sistema, identificando en cada ámbito tareas reproductivas —o de mantenimiento— específicas en la vida social: la reproducción material a cargo de los sistemas y la reproducción simbólica asignada al mundo de la vida.

Por una parte, reconocerá tres componentes estructurales en el mundo de la vida que se van diferenciando progresivamente en su actividad reproductiva simbólica: *personalidad*, *sociedad* y *cultura*.⁴ La *cultura* hace referencia al acervo de saberes que se transmiten y renuevan, habitualmente de manera aproblemática, a través de la tradición y, con ellos, los esquemas valorativos y patrones de expresión —principalmente, el mismo lenguaje— que se ponen en juego como recursos para interpretar cada circunstancia de la vida cotidiana. Con *sociedad* se alude a las normativas, ordenaciones institucionalizadas y diversos tipos de lazos solidarios legítimos que regulan las interacciones de los individuos. En cuanto a la *personalidad*, se indica las capacidades o competencias que cada agente desarrolla para desempeñarse con éxito en cada situación de interacción cotidiana y conformar así su propia identidad de manera intersubjetiva. En cada caso, Habermas señala que se pueden entender como *restricciones* que imponen límites pero, al mismo tiempo, constituyen *recursos* puestos en juego en cada situación específica (1987).

En una teoría de la acción social centrada en las interacciones orientadas al entendimiento (o acción comunicativa propiamente dicha), que implica reconstruir la perspectiva interna del participante en un determinado grupo social, el mundo de la vida se constituye como el

⁴ Habermas (1987) atribuye esta división a Durkheim sin precisar esa alusión en el autor; en todo caso, es la lectura de Parsons sobre Durkheim y otros clásicos, en particular Freud y Weber, lo que gravitará en esta apropiación habermasiana.

horizonte y trasfondo contextualizador de cada situación de interacción —como *recurso* y como *restricción*—. En cambio, desde una perspectiva, por así decirlo, funcional, el mundo de la vida se presenta como un plexo de acciones que se reproduce a sí mismo y evoluciona, en tanto se van diferenciando esos componentes estructurales antes mencionados. Así, la TAC quiere articular esos dos niveles.

Al mismo tiempo, en un mundo de la vida lo suficientemente diferenciado en sus funciones, emergen ámbitos también específicos y diferenciados que se encargarán de su reproducción material. Se trata del subsistema económico, por un lado y, por otro, del subsistema administrativo-político, que paulatinamente se van autonomizando y reconectando (entre sí y con el mundo de la vida) con la finalidad de efectivizar su rendimiento productivo y político-organizativo.⁵

De esa manera, se introduce la idea de la transformación del mundo de la vida en términos evolutivos como proceso de racionalización social. Los tres componentes estructurales del mundo de la vida, al estar más diferenciados, dificultan cada vez más el entendimiento mutuo de manera espontánea o por vía de la tradición. Se va exigiendo paulatinamente una resolución racional de sus problemáticas, esto es, que se genere un entendimiento en base al mejor argumento (Habermas, 1987).

La diferenciación se manifiesta cuando se amplían las posibilidades de interacción no sujetas a los mandamientos sociales y se genera un sistema institucional que se desacopla de las imágenes del mundo provistas por la tradición cultural. El acervo de saberes dado se renueva o modifica cada vez en mayor medida mediante la crítica y la evaluación autónoma por parte de los individuos.

Podríamos decir que la diferenciación afecta cada uno de esos tres componentes por separado: se formalizan cada vez más las normas sociales, en cuanto aparecen como disposiciones formales que no guardan una conexión interna con algún contenido moral concreto; las tradiciones culturales se vuelven más fácilmente objetos de críticas y las identidades individuales se estabilizan de acuerdo a disposiciones del propio individuo, con base en elementos más abstractos o desligados de su contexto específico de socialización (Habermas, 1987).

En ese marco, la socialización como proceso que contribuye al mantenimiento de la *personalidad* está librada en menor medida a los condicionamientos de una *cultura* específica y a un orden social normativo concreto (o *sociedad*), y se organiza con base en principios obtenidos y susceptibles de ser sometidos a un examen discursivo. Por ello aumenta el grado de reflexividad con que se lleva a cabo la conformación de la *personalidad* (Habermas, 1987).

Vale aclarar, el proceso de diferenciación progresiva no significará una mera distancia entre los distintos componentes estructurales, sino que se establecen nuevas relaciones de interdependencia entre sí, en donde cada uno de ellos contribuye al mantenimiento de los demás componentes. La *cultura* aporta el saber compartido que actuará en las legitimaciones de las instituciones sociales vigentes y se incorporarán en los individuos socializados como patrones de conductas eficaces. La *sociedad* obra en la formación de un sentido de pertenencia identitario en cada individuo que haga posible la socialización y asegure que los valores suministrados por la cultura puedan tener una forma institucional concreta y una fuerza vinculante en la vida social, aún cuando naturalmente —en un mundo de la vida racionalizado— esté más expuesto a la crítica (Habermas, 1987).

Por último, la constitución de la *personalidad* supone la producción de motivaciones interiorizadas para actuar conforme a las normas sociales —es su aporte al componente «sociedad»— y

⁵ En esta ocasión, nos vemos obligados a solo enunciar la problemática y compleja relación entre los subsistemas y el mundo de la vida.

proporcionar interpretaciones individuales que son las que en última instancia conforman y renuevan una tradición cultural (Habermas, 1987).

En gran medida, la racionalización se mide por el grado de autonomía que logran los miembros, de modo que pueden interactuar en las condiciones exigentes que ya hemos mencionado: son capaces de responder por sus acciones y construir su identidad personal de manera creativa en interacción con el grupo social. Las nuevas generaciones adquieren las capacidades generalizadas para interactuar de modo tal que, asegurando el vínculo o su relación con el grupo social, es posible desarrollar un estilo de vida personal y, sobre todo, responder de manera autónoma por sus acciones (Habermas, 1987).

En términos generales, tal diferenciación implica una intensificación, por así decirlo, de la racionalidad comunicativa. En palabras de Habermas,

Cuanto más se diferencian los componentes estructurales del mundo de la vida y los procesos que contribuyen a su mantenimiento, tanto más sometidos quedan los contextos de interacción a las condiciones de un entendimiento racionalmente motivado, es decir, a las condiciones de la formación de un consenso que en última instancia se base en la autoridad del mejor argumento. (1987: 206)

Prosiguiendo explícitamente la intención sistemática de Parsons, esta comprensión del mundo de la vida muestra un intento de integrar los desarrollos de la Fenomenología (sobre todo en Alfred Schütz), con elementos conceptuales extraídos de Max Weber, Émile Durkheim y George H. Mead,⁶ principalmente, para dar cuenta de su racionalización. En concreto, Weber sería fundamental para pensar las transformaciones que hacen al acervo cultural, incluyendo los procesos de secularización y desencantamiento del mundo en la formación de áreas especializadas de producción cultural, como la ciencia, el arte y el derecho. En Durkheim, se enfatiza los aspectos sociales normativos que suponen el pasaje de un modo de integración social mecánico a un modo de integración orgánico. Y, en Mead, el incremento en la reflexividad y autonomía en las condiciones modernas de socialización.

No obstante, la racionalización progresiva no implica el fin de las situaciones problemáticas ni el imperio de las resoluciones racionales discursivas. Por el contrario, surgen las dificultades propias de ese nuevo nivel de desarrollo racional que serán entendidas como patologías que el propio proceso de racionalización social conlleva.

En ese sentido, se busca identificar los distintos casos de perturbación que se pueden producir en cada dimensión definida, pero que repercuten en las otras dimensiones. Cada componente hace su contribución a la totalidad social; y la insuficiencia en uno de ellos activará perturbaciones específicas en otros componentes.

Bajo ese trasfondo, en el caso de la *personalidad*, los casos patológicos suceden cuando no se logran incorporar esas capacidades de interacción y, por lo tanto, perturban el vínculo intersubjetivo, de modo que la identidad personal se sostiene al retraerse de los demás, conduciendo a un estado psicopatológico de alienación que menoscaba lógicamente el despliegue del yo adulto (Habermas, 1989).

⁶ A diferencia de Parsons, Habermas le otorga una importancia mayor a George Mead. Por lo demás, la apropiación que Habermas efectúa de Weber está mediada significativamente por Parsons (López Moreno, 2005).

Ello tiene como consecuencia, en relación con el mundo social, la carencia de motivaciones que induzcan a actuar según normas —y criticarlas— y una pérdida de sentido de la tradición que signifique un quiebre en el ciclo de renovación cultural.

A su vez, las deficiencias en el ámbito específico de la *cultura* acarrearán una crisis en la orientación de los procesos formativos individuales y un estado de anomia en los vínculos solidarios con los demás (Habermas, 1987).

En esa misma obra, el autor reconoce que, en gran medida, la motivación que impulsa estos desarrollos teóricos se debía al afán de efectuar un diagnóstico en relación con los efectos perturbadores o patológicos vinculados directamente con la racionalización del mundo moderno, en cualquiera de esos tres niveles. De ahí extrae también las formas patológicas específicas de cada componente estructural en su tarea de reproducción simbólica. Así, la interpretación de las patogénesis en el mundo moderno como pérdida *de sentido y de la libertad* se desprende de su lectura de Weber; la *anomia* en las relaciones sociales la obtiene de Durkheim; en tanto que Mead aportaría para pensar los efectos alienantes de una individualización instrumentalizada.

La lectura de Habermas sobre Parsons: ambigüedades y tensiones en torno a la cultura y a la socialización como configuración de la personalidad

En principio, es necesario aclarar que Parsons parte de una concepción de esos componentes estructurales del mundo de la vida como sistemas, cuyo modelo básico se remonta al caso de los organismos biológicos en relación con un medio ambiente determinado. Todas las operaciones de un sistema se remiten al mantenimiento o proceso de conservación de sí mismo. Para ello debe poder controlar, al menos parcialmente, un entorno cambiante y comparativamente más complejo. La relación con ese entorno es de permanente intercambio o metabolismo, de manera que puede apropiarse o incorporar elementos del entorno que servirán para su mantenimiento. El entorno, siempre más complejo y variable de manera contingente, constituye una amenaza a la supervivencia, por lo que debe ser de alguna manera puesto en control, al menos en sus aspectos asequibles que puedan afectarlo en su conservación (Habermas, 1987).

Un sistema debe mantener su organización frente a las variaciones de su entorno, esto significa poner a salvo, por así decirlo, su identidad, aunque implique ser lo suficientemente flexible para modificarse y adaptarse cuando las circunstancias lo exijan. De esa manera, el sistema incrementa su complejidad interna y se constituye como una entidad autorregulada que logra conservar los límites frente a un entorno más complejo (Habermas, 1987).

Cabe aclarar que Habermas destaca particularmente el propósito inicial de Parsons de articular de manera sistemática una sociología de la acción con una teoría funcional que pueda dar cuenta tanto de los aspectos intencionales de la acción social como de los efectos no buscados pero también estructurantes del orden social. Esto lo llevó en principio a idear *sistemas de acción*, en donde se proyecta la estructura teleológica a una organización social sistémica. En ese sentido, por ejemplo, la *personalidad* constituirá un sistema cuya función primordial es el «alcanze de metas o fines» (Habermas, 1987: 320), que consiste principalmente en lograr compensación o satisfacción óptima de las personalidades constituidas.

La *personalidad* y la *sociedad* son concebidas como casos más o menos estandarizados de sistemas autorregulados que se hallan en la necesidad de cumplir con los imperativos funcionales que dimanan del entorno, al mismo tiempo que deben integrar y conservar patrones que surgen

del intercambio recíproco. Como sistemas empíricos, están sujetos a intercambios energéticos y restricciones del entorno orgánico externo, constituido en primera instancia por el sistema nervioso central, su capacidad de almacenamiento de información; de ahí se proyecta la dinámica de una organización económica y administrativa que regula la producción y administración de bienes destinados a la supervivencia de la especie. Hacia el interior, están supeditados a las exigencias de la integración social, y de enlazar y mantener los valores culturales vigentes (Habermas, 1987).

En cambio, para la *cultura* subyace una concepción peculiar de *sistema*: los componentes del mismo se comprenden como elementos semánticos que se remiten recíprocamente; los significados configuran una estructura a la manera del concepto de lengua en Saussure. Esta noción supone sobre todo una totalidad cerrada sobre sí misma en la cual cada elemento está ordenado en sus relaciones internas de significado. Por lo demás, aquí no se trata de mantener los límites, sino de preservar una congruencia entre los elementos relacionados entre sí como órdenes de valores culturales; es lo que se denomina la consistencia de un saber cultural y no su poder de integración funcional de elementos externos a una organización abocada al automantenimiento (Habermas, 1987).

Además, los elementos que conforman el sistema cultural son objetos simbólicos no susceptibles de aprehenderse empíricamente —como sí lo son los de los demás subsistemas—, sino más bien de una apreciación lógica significativa genérica. Los elementos de la cultura permanecen como significados «libremente flotantes» (Habermas, 1987: 322) y recién adoptan una forma accesible y concreta en términos empíricos en su institucionalización social y en su internalización en los individuos. Con ello, se supone que la cultura adopta una relación trascendental y no meramente funcional en relación con los demás subsistemas (Habermas, 1987).

Frente a ello, Habermas advierte que estamos ante una posición ambivalente. Si el sistema cultural debe entenderse en términos estructuralistas —a la manera de Ferdinand de Saussure—, no puede interactuar con los demás a la par como un sistema funcional más. Sin embargo, las exigencias de consistencia que suponen los valores culturales deben admitir una relación necesariamente internalizada con los demás sistemas; de esa manera, la *cultura* actúa en la *sociedad* y en la *personalidad* desde su interior —y no de manera trascendental— (1987).

El problema consiste en que Parsons utiliza dos conceptos diferentes de sistemas, señala Habermas, y eso se irá plasmando a lo largo de toda su obra, en los vaivenes entre una posición funcionalista pura y otra que conserva un fuerte vestigio normativista y trasunta una concepción de la cultura como sistema de valores trascendentales a la manera neokantiana.

Así, la configuración de la *personalidad* se entenderá fundamentalmente como un proceso de internalización de motivaciones, roles sociales y amenazas de sanción estructuradas como un *superyó*. Los significados generales que se organizan como símbolos ligados lógicamente entre sí se singularizan de manera contingente y situacional en la *personalidad*; las expectativas y motivaciones de la acción, la asunción de roles y la construcción de una identidad constituyen el anclaje empírico de la *cultura*. A su vez, conforman formas sociales institucionalizadas —es decir, la *sociedad* como un tercer componente— que en última instancia no hacen otra cosa que especificar y concretar esa estructura de valores y significados generales que constituyen una *cultura*, en un marco global regido por las exigencias de coherencia normativa.

La relación que se establece entre los sistemas se denomina *interpenetración*. La *interpenetración* implica la conformación de una intersección o zona con elementos comunes que a su vez ocasionan efectos estructurantes de los sistemas. Esto es, la interiorización de normas culturales y objetos sociales en el individuo se conciben como aportaciones recíprocas que se hacen los sistemas entre sí (Habermas, 1987). De ahí que la *cultura* supondrá entonces una intervención

interna en el sistema de la *personalidad*, pero al mismo tiempo, por lo dicho anteriormente acerca de la naturaleza de la *cultura*, trascendental. Por otro lado, las condiciones orgánicas delimitan un entorno que afecta de manera externa a la esfera personal.

Ahora bien, como sistema, la *personalidad* persigue sus propios objetivos funcionales de supervivencia y mantenimiento, según las necesidades y amenazas que dicta el entorno (Habermas, 1987). Por lo tanto, habrá un espacio de compromiso y conflicto entre los imperativos funcionales —de conservación y supervivencia— y los patrones de orientación valorativa, con su exigencia de coherencia interna o consistencia valorativa.

Precisamente, las sociedades modernas se caracterizan por ese estado frecuente de tensión entre ambas exigencias y la creación de diferentes mecanismos de absorción que puedan dejar en suspenso o neutralizar parcialmente esas diferencias. Ello puede entenderse como dispositivos creados para encubrir esos conflictos, no sin consecuencias patológicas y que, en última instancia, contribuyen a mantener en funcionamiento la organización global. Habermas toma de Parsons la expresión «elaboración ilusiva de conflictos» (Habermas, 1987: 327-328) inspirada en el Psicoanálisis como elaboración inconsciente de conflictos pulsionales con efectos sintomáticos.⁷

En términos habermasianos, ello se podría traducir como las distorsiones sistemáticas a la comunicación que expresan un potencial de conflicto que no se puede reprimir del todo pero tampoco manifestarse de manera abierta, al menos por el momento (Habermas, 1989). Pues también aquí deberíamos añadir que toda estabilidad es temporaria y puede suponer una inestabilidad a largo plazo; es decir que subyace la posibilidad de un cambio radical o significativo a largo plazo.

Habermas se ocupa de resaltar esa deriva teórica que no alcanza a ser elaborada plenamente por Parsons o se manifiesta de manera ambigua en la medida que no quiere abandonar el aparato conceptual funcionalista. De modo que esa evasión del conflicto se termina leyendo como estabilización adaptativa exitosa frente a la presiones de un entorno supercomplejo; o bien, la salida es hacia una concepción trascendental de los valores.

Si nos detenemos en la *personalidad*, podemos avizorar con mayor claridad esta tensión fundamental que atraviesa el mundo social. Los imperativos de supervivencia y conservación que gobiernan la economía y la administración de una sociedad colisionan con las pretensiones de consistencia y la dinámica innovadora de la *cultura*, en la configuración intersubjetiva de la *personalidad*. Implica una dinámica creativa y potencialmente conflictiva; produce individuos que no se limitarán a ser una encarnación subjetiva de los valores vigentes ni una adaptación pasiva de las condiciones de supervivencia económica y política, sino que conformarán también el elemento crítico, la desviación, el potencial de disidencia, oposición y resistencia. Significarán, a su vez, la emergencia de nuevas configuraciones ideológicas que estabilizan temporariamente el ordenamiento social, etcétera.

Aunque suene paradójico, esa misma dinámica conflictiva significa la continuidad del mundo de la vida en términos globales; o sea, su reproducción simbólica. Así es como las relaciones de dependencias entre *cultura*, *sociedad* y *personalidad*, en condiciones de diferenciación progresiva, contribuyen a la reproducción simbólica de la vida social como un todo. Sin dudas, estas líneas habermasianas sobre la reproducción del mundo de la vida suponen una particular lectura de Parsons que no se limita únicamente a criticarlo e intentar superarlo, sino que también a hace uso de algunos de sus recursos categoriales.

⁷ El síntoma se constituiría en el precio *cultural* que debe pagarse por la violación objetiva de las pretensiones de validez (así lo expresaría Habermas) o exigencias de consistencia de los valores en la *personalidad* y en los órdenes sociales.

Consideraciones finales

Por último, recapitularemos algunas consideraciones vertidas en el trayecto ya recorrido para retomar nuestro planteo inicial.

En principio, podemos entender que la TAC intenta construir un marco teórico no solo —ni principalmente— para medir el gradiente de racionalización alcanzado en una sociedad determinada, sino para identificar las perturbaciones específicas en determinado grado de racionalización social. Esto es, el afán de establecer un diagnóstico adecuado acerca de los procesos de racionalización constituye un *leitmotiv* importante en Habermas.

Cabe aún decir que, entonces, no se trata simplemente de evaluar la insuficiencia o no, en el nivel de racionalidad alcanzado, sino de abordar analíticamente las patologías propias de estos modos de racionalización con sus múltiples dimensiones en la vida contemporánea. Se trata de un rasgo distintivo que ha resaltado en la tradición crítica de la denominada Escuela de Fráncfort: el estudio de los procesos de racionalización en cuanto a sus patologías sociales (Honneth, 2009a). Esto constituiría un contrapunto importante con la teoría de los sistemas, ya que, al menos en principio, desde la propia voz de Habermas no ofrece un marco suficientemente crítico de esos procesos de modernización social. Sin embargo, insistimos en interrogar, ¿es efectivamente así en el caso de Parsons? y, ¿es esa la única lectura posible desde Habermas?

De manera breve, hemos aludido acerca del proceso de racionalización social que, en distintos niveles del mundo de la vida, implica la agudización de determinadas tensiones, el surgimiento de peculiares patologías y fenómenos ideológicos, nuevos niveles de conflictos y recursos para su potencial superación. Esta panorámica de Habermas sobre los procesos de reificación que supone el mundo de la vida contemporáneo, no puede sino estar inspirado en aquellos puntos en tensión que logra exponer de la obra de Parsons.

Pese a las polémicas explícitas de Habermas con la perspectiva sistémico-funcional —incluso, el segundo tomo de la TAC lleva como subtítulo «crítica de la razón funcionalista»—, se puede leer la TAC como un gran alegato a favor de incluir a Parsons como un clásico de la teoría social (Habermas, 1987: 282).

En principio, Habermas le reconoce la suficiente capacidad sistemática para imponer un canon de lectura de los clásicos de la teoría social, tales como Durkheim, Weber y aun Freud. Pero, todavía más, para instalar la problemática de la articulación entre una teoría de los sistemas y de la acción social; ha emprendido una ambiciosa empresa, inconclusa, siempre revisada por el propio autor, cuyos lineamientos generales el propio Habermas pretende proseguir.

Pero, entonces, ¿en qué sentido más auténtico y significativo podemos interpretar a Habermas como continuador de la obra de Parsons?

En primer lugar, en tratar de ser lo suficientemente comprensivo para poder expresar los encubrimientos ideológicos, las tensiones, los conflictos latentes y, finalmente, los principios potencialmente emancipadores.

Especialmente, si consideramos que Habermas intenta recuperar, en un momento de la obra de Parsons, la relación tirante entre *cultura* y socialización como configuración de la *personalidad*; allí hallamos una versión del mundo social que de ninguna manera puede ser ideológicamente armonizante y condescendiente de la realidad social en los procesos de modernización capitalista.

Por el contrario, se trata de apuntar hacia sus efectos perjudiciales, particularmente lesivos aunque sin reducir el análisis a esas consecuencias dañinas, sino intentando leer también sus aspectos potencialmente emancipadores; reconstruyendo un principio de racionalidad y de reproducción social en esas desviaciones, en esos conflictos expuestos, en esas colisiones. En definitiva,

tratando de evitar un juicio sobre la racionalización social excesivamente unilateral, ya sea ingenuamente optimista o bien, pesimista y fatalista en extremo.

De esa manera, entendemos que Habermas es capaz de mostrarnos no solo los vaivenes de un enfoque complejo, de una conciencia falibilista, como a él mismo le gusta decir, sino también un pensamiento vivo, cuya relevancia reside en su continua preocupación por poner al descubierto y afrontar las tensiones categoriales fundamentales de una teoría social que quiere dar cuenta de los fenómenos de la modernización de manera crítica y reflexiva. En ese sentido, podemos aventurar que Habermas ofrece razones convincentes, en la TAC, para tratar a Parsons como un auténtico clásico de la teoría social, en tanto sus problemas siguen interpelando y estimulando el pensamiento crítico.

Referencias bibliográficas

- GIDDENS, Anthony (1994). «¿Razón sin revolución?: La Theorie des kommunikativen Handelns de Habermas» en *Habermas y la modernidad*. Madrid: Cátedra.
- HABERMAS, Jürgen (1987). *Teoría de la Acción Comunicativa. Tomo II. Crítica de la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.
- HABERMAS, Jürgen (1989) «Consideraciones sobre patologías de la comunicación (1974)» en *Teoría de la Acción Comunicativa. Complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.
- HONNETH, Axel (2009a) «Una patología social de la razón. Sobre el legado intelectual de la Teoría Crítica» en *Patologías de la razón: Historia y actualidad de la Teoría Crítica*. Buenos Aires: Katz.
- Honneth, Axel (2009b) *Crítica del Poder. Fases en la reflexión de una Teoría Crítica de la sociedad*. Madrid: Editorial Antonio Machado.
- JIMÉNEZ REDONDO, Manuel (1989). «Problemas de construcción en la teoría de la acción comunicativa» en *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, n.º 1, 1989, pp. 153-158.
- JOAS, Hans (1991). «The Unhappy Marriage of Hermeneutics and Functionalism» en A. Honneth y Joas Hans. *Communicative Action. Essays on Jürgen Habermas's The Theory of Communicative Action*. Cambridge, Massachusetts: The MIT Press.
- LÓPEZ MORENO, Ángeles (2005). «La teoría de la acción en Weber, Parsons y Habermas. Algunas consideraciones críticas» en *Foro, Nueva época*, n.º 1, 2005, pp. 179-201.
- MCCARTHY, Thomas (1992). «Complejidad y democracia. Las seducciones de la Teoría de Sistemas» en *Ideales e Ilusiones. Reconstrucción y deconstrucción en la teoría crítica contemporánea*. Madrid: Tecnos.

Datos del autor

Juan Alberto Fraiman (juanfraiman@hotmail.com). Doctor en Ciencias Sociales. Docente e Investigador de La Facultad de Ciencias de la Educación-UNER.