



Las estructuras del *mundo de la vida* moderno frente a la globalización. Una lectura desde las sociologías de J. Habermas y A. Giddens

Federico J. Paladino

Licenciado en Sociología

Facultad de CCSS

Universidad de Buenos Aires

E-mail: fedepaladino@hotmail.com

Papeles del CEIC

ISSN: 1695-6494



Volumen 2011/2

76

septiembre 2011

Resumen

Las estructuras del *mundo de la vida* moderno frente a la globalización. Una lectura desde las sociologías de J. Habermas y A. Giddens

En este artículo expondremos reestructurativamente, y de forma articulada, el modo en el que las sociologías de Jürgen Habermas y Anthony Giddens conceptualizan las consecuencias que sobre las formas de vida modernas están provocando los actuales procesos de globalización. Más precisamente, se trata de entender la conformación de la sociedad global como una radicalización del proceso de racionalización moderno y, desde esta perspectiva, analizar cómo el funcionamiento -ahora global- de los sistemas funcionales habilita nuevas modalidades de interacción y presenta nuevos desafíos a los tipos de integración social que han alcanzado las sociedades modernas.

Abstract

The structures of modern life world against globalization. A reading from the sociology of J. Habermas and A. Giddens

In this article we will discuss restructuratively and articulately, the way in which the sociologies of Jürgen Habermas and Anthony Giddens conceptualize the impact that above modern lifestyles are causing current processes of globalization. More precisely, it comes to understanding the formation of global society as a radicalization of modern rationalization process, and, from this perspective, analyze how the operation -now global- of functional systems enable new forms of interaction and presents new challenges to the types of social integration that have reached modern societies.

Palabras clave

Modernidad, tradición, globalización, democracia.

Key words

Modernity, tradition, globalization, democracy

Índice

1) Introducción	2
2) <i>Mundo de la vida</i> : una (brevíssima) definición formal	4
3) Racionalización del <i>Mundo de la vida</i> como competencia entre dos principios de integración social	6
4) Las estructuras del <i>Mundo de la vida</i> ante la globalización	10
4.1 Cultura: reflexivización de la tradición.....	10
4.2 Personalidad: individuación e identidades contingentes	16
4.3 Sociedad: redes globales vs solidaridad democrática	22
5) Bibliografía	36

Federico J. Paladino



Papeles del CEIC, 2011



1) INTRODUCCIÓN

Desde hace por lo menos dos décadas, la palabra “globalización” se ha erigido en una de las más destacadas *vedettes*, concentrando sobre sí la mayor atención en el mundo de las ciencias sociales. Si bien su noción está fuertemente asociada a tendencias económicas —básicamente, la transnacionalización del capital—, no son menos los estudios culturales y los análisis políticos que intentan delimitarla conceptualmente. El fenómeno globalización no sólo convoca por su carácter relativamente reciente, poco a poco, también, ha tendido a ocupar un lugar fundamental en los esquemas explicativos de la ciencia social. Desde los problemas de empleo y exclusión social, pasando por la irrupción del multiculturalismo y de los nuevos movimientos políticos, y llegando hasta las nuevas patologías personales, la referencia a los procesos de globalización parece imponerse como la “llave maestra” que, al mismo tiempo que los suscita, contribuye a la interpretación acabada de cualquier fenómeno particular. Exagerando un poco, la globalización parecería ser la figura conceptual que se ha depositado en, y funciona como, la *totalidad* que da forma —“informa” — a la mayoría de los acontecimientos.

Es en este mismo contexto donde ha cobrado relevancia la pregunta acerca de si, con el arribo de lo que vagamente se denomina sociedad global, se han abierto las puertas a un *cambio de época*. ¿Estamos frente a un dramático punto de inflexión socio-estructural? ¿Nos arroja la globalización, obligadamente, hacia un nuevo tipo de sociedad que, por el momento, sólo puede autodescribirse bajo el prefijo «post»? Desde sus versiones más recientes la teoría sociológica procura dar respuesta a estos interrogantes. Sin embargo, a nuestro entender, pese a dicho esfuerzo, es muy común que los análisis se desarrollen elaborando un contrapunto —a saber: “modernidad *pesada*”/“modernidad *líquida*” (Bauman, 2001); “modernidad *simple*”/“modernidad *reflexiva*” (Beck, 2006), etc.— por el cual, los procesos de globalización vendrían a trastocar y a poner fin a una serie de tendencias dominantes



en un tipo de modernidad que ha sido superado. Pero, aunque así se alcance a señalar el costado novedoso, lo que continúa de esta manera perdiéndose de vista es la aclaración de aquello que constituye la unidad de esa misma diferencia: lo *moderno* en sí.

Tanto Jürgen Habermas, desde su *Teoría de la acción comunicativa*, como Anthony Giddens, por medio de la *Teoría de la estructuración*, coinciden plenamente en el marco que regula su estrategia conceptual. El planteamiento parece ser bien claro. Desde estas perspectivas —se insiste—, es necesario *reconectar los análisis acerca de la globalización con el debate sobre la naturaleza de la modernidad*. En efecto, lo que generalmente se entiende como realidad “global”, no es sino, para ambos, el producto de una “desbocada” aceleración de tendencias ya presentes en los inicios de la sociedad moderna. De esta manera, y a contramano de un clima intelectual dominante que suele abusar del prefijo “post”, no se abriría con ello el paso al quiebre de una lógica social, sino más bien a su *radicalización reflexiva*. Para resumirlo en pocas palabras, y delineando la tesis principal que recorre toda esta presentación: la distanciación espacio-temporal, la deslocalización (globalización) de las prácticas sociales, no son sino la expresión más acabada de las consecuencias “desvinculatorias” generadas por la propia autonomización y expansión de los sistemas funcionales modernos. Asumiendo esta perspectiva, el grueso del presente trabajo, por lo tanto, se abocará a indagar cómo repercuten estos mismos procesos sobre las *formas de vida* modernas, intentando, en particular, comprender de qué manera el funcionamiento —ahora global— de los sistemas abstractos habilita nuevas modalidades de interacción y presenta nuevos desafíos a los tipos de integración social que han sabido alcanzar las sociedades modernas.



2) *MUNDO DE LA VIDA*: UNA (BREVISSIMA) DEFINICIÓN FORMAL

Gracias a los aportes del pragmatismo, la fenomenología y la filosofía hermenéutica, (comúnmente aglutinadas bajo el rótulo de sociologías de la vida cotidiana), la noción de *mundo de la vida* ha ganado contornos precisos. Al entenderse frontalmente entre sí sobre algo en el mundo, hablante y oyente se mueven dentro de un horizonte común, dentro de un mundo de vida “que constituye un *contexto* para los procesos de entendimiento y les proporciona también los *recursos* necesarios” (Habermas, 1989: 355).

Es una intención manifiesta del paradigma del entendimiento intersubjetivo habermasiano realzar el carácter pragmático de la experiencia prerreflexiva del consenso comunicativo. En este sentido, en la acción orientada al entendimiento, el mundo de la vida “permanece a espaldas de los implicados como un trasfondo holístico, intuitivamente consciente, aproblemático e indescomponible” (Ibídem: 355). En otras palabras, bien parecido a la *epojé* que Schutz le atribuyera a la experiencia de sentido común, es el mundo de la vida quien provee del acervo incuestionado — aunque cuestionable siempre en cualquier momento— de conocimiento inmediato. Lo que el participante en *actitud realizativa*, a diferencia del científico en actitud teórica, coloca entre paréntesis es, de esta manera, la duda de que el mundo y sus objetos puedan ser diferentes de cómo se le aparecen. Habrá que dejarlo en claro: no se interrumpe con ello la creencia en el mundo externo, muy por el contrario, lo que tiende a suspenderse es la duda de su existencia.

El mundo de la vida, por lo tanto, sólo puede ser tematizado *a posteriori*, y sólo mediante una actitud reflexiva que interrumpa el curso continuo de la realización comunicativa; pero únicamente podrá focalizarse o actualizarse este o aquel fragmento de mundo. O sea, es posible reconstruir lingüísticamente *un* “saber de reglas” —en el sentido dado por Wittgenstein— del que prácticamente se hace uso pero “no la totalidad del contexto siempre retrogradiente y los recursos que ese contexto ofre-



ce y que permanece siempre a las espaldas. (...) Nunca se puede aclarar del todo lo implícito, lo prepredicativo, lo no actualizado del trasfondo que es el mundo de la vida” (Ibídem: 356). En síntesis, y parafraseando las conclusiones que al respecto ofrece el constructivismo de Niklas Luhmann, toda observación arrastra consigo un *punto ciego*; lo inobservable —en este caso el mundo de la vida en tanto que horizonte— es la condición de posibilidad para la observación (comunicación).

La teoría del lenguaje ampliada en términos pragmáticos que elabora Habermas, al centrar su estrategia en el *uso comunicativo* de los signos lingüísticos, procura recuperar otras dimensiones o funciones de los actos de habla —fundamentales para la reproducción de la vida sociocultural— que han sido históricamente ninguneadas por el sesgo cognitivista de la teoría lingüística tradicional. En este sentido, si el punto de vista convencional sólo tendía a observar como atributo lingüístico propio de lo humano la función *proposicional* o veritativa, la operación que encara Habermas pretende hacer extensiva, en el análisis de las condiciones de validez de todo enunciado lingüístico, el reconocimiento inclusivo de los componentes *ilocucionarios* y *expresivos*. Dicha operación, por la que quedan entrelazados en todo acto de habla estos tres componentes, exigirá como contrapartida —y este es el punto que nos interesa destacar— formular una noción de mundo de la vida lo suficientemente extensa para tomar nota de esta amplificación (Habermas, 1999).

Desde esta perspectiva, entonces, considerado como *recurso*, los actos de habla extraen de las estructuras del mundo de la vida, del contexto incuestionado para los procesos de entendimiento, “*no sólo* patrones de interpretación cuya común aceptación se da por descontada (el saber de fondo de que se nutren los contenidos proposicionales) [*Cultura*], sino también patrones de interacción normativamente fiables (las solidaridades tácitamente presupuestas en que se apoyan los actos ilocucionarios) [*Sociedad*]; y las competencias adquiridas en el proceso de socialización (el trasfondo de las intenciones del hablante) [*Personalidad*]” (Habermas, 1989: 372).



Cada acto de habla *moviliza*, por tanto, un conjunto simultáneo de patrones de interpretación, de interacción, y de individuación tácticamente presupuestos. Precisamente, en esta relación de mutua imbricación consiste la *dialéctica* entre la *acción comunicativa* y las estructuras del *mundo de la vida*: en este sentido, si el tejido de los enunciados se alimenta de los *recursos* que pone a su disposición el mundo de la vida, la acción comunicativa constituye a la vez el *medio* a través del cual se reproducen y se actualizan las formas de vida concretas¹.

3) RACIONALIZACIÓN DEL *MUNDO DE LA VIDA* COMO COMPETENCIA ENTRE DOS PRINCIPIOS DE INTEGRACIÓN SOCIAL

Racionalización y *destradicionalización* son dos formas distintas de nombrar un mismo proceso. En esa asimilación consiste, desde la perspectiva de Habermas y Giddens, el núcleo que define a la sociedad moderna. Lo “moderno” es de esta manera entendido como la otra cara, como oposición intencionada hacia cualquier principio de integración ligado a la autoridad de la tradición. El mundo moderno se opone al antiguo en su pretensión de abrirse radicalmente hacia el futuro liberándose del carácter coactivo de la costumbre. Aunque el alcance y las implicaciones de esta definición intentarán ser aclaradas más adelante, por el momento, nos interesa profundizar particularmente en una cuestión decisiva.

Si, por influjo de los procesos de racionalización, la reproducción simbólica del mundo de la vida queda cada vez menos garantizada por los contenidos imbui-

¹ Como también puede observarse, la relación entre *agencia* y *estructura* que presenta Giddens en su *Teoría de la Estructuración* pareciera guardar una estrecha similitud con el planteamiento de Habermas. Si, como comenta Giddens, “la *estructuración*, como la reproducción de las prácticas, se refiere abstractamente al proceso dinámico mediante el cual las estructuras llegan a existir” (Giddens, 1987: 121), el contenido dialéctico de la definición parecería estar del todo representado en los enunciados habermasianos.



dos por las tradiciones, por el consenso adscrito que comportan, y pasan a depender, por el contrario, de las contribuciones cooperativas que en la acción comunicativa efectúan los propios agentes, si, en este sentido, *la racionalización social tiende a ahondar la diferencia entre mundo de la vida y acción comunicativa* surge inmediatamente, ante esta constelación, la pregunta sobre la dirección *histórica* en que deben variar las estructuras, para estabilizar un principio de integración social acorde al cambio de época. Y esto por una razón sencilla: en la sociedad moderna, desde el momento en que «los contextos normativos saltan por encima de las barreras de las instituciones consagradas por la tradición y la acción comunicativa se libera de ellas, (...) empieza a pesar sobre el mecanismo del entendimiento una creciente necesidad de coordinación» (Habermas, 1999: 436).

Al respecto, y sólo a modo de presentación —se volverá una y otra vez sobre esto—, con la presión que ejerce la creciente necesidad de coordinación, con la retirada de los marcos tradicionales de las rutinas cotidianas, se perfilan las líneas evolutivas fácticas que, desde hace siglos, registran a nivel estructural los mundos de vida modernos: básicamente, para la *Cultura* (esquemas de interpretación susceptibles de consenso o “saber válido”), se vislumbra un estado de revisión permanente de tradiciones fluidificadas, es decir, de tradiciones convertidas en reflexivas que permiten extender el examen crítico y la conciencia fabilista; para la *Sociedad* (relaciones interpersonales legítimamente ordenadas), una dependencia a procedimientos formales de establecimiento y justificación de normas que da lugar a la formación de una voluntad común abstracta (ej: la solidaridad republicana); y para la *Personalidad* (capacidades de interacción o “identidades personales”), un estado de vulnerable autorregulación, una progresiva individuación de los sujetos que incluso condensan y estabilizan un proceso de socialización que se ha liberado de toda pauta fija. En síntesis, aumento de *reflexividad*, de *universalismo* y de *individuación* son los *contenidos* concretos por los que las estructuras *formales* tienden a reajustarse frente al avance de la racionalización y la destradicionalización del mundo de la vida. Y



aquí, aunque revisados y resignificados bajo las premisas del “giro lingüístico”, vuelven a aparecer en el análisis teórico las esperanzas que, en forma de apuesta hacia el futuro, y por caminos abiertamente disímiles, Hegel y Marx depositaron en el derrotero de la modernidad: *praxis auto-consciente*, *autodeterminación* solidaria, y *autorrealización* personal.

Éste, básicamente, parecería ser el potencial emancipatorio que presenta el “*proyecto de la modernidad*” para alcanzar un tipo de integración social que esté mediado y sostenido por una racionalidad expandida por medio de una comunicación orientada al consenso. Pero, como bien se sabe desde Weber, se trata de una promesa que ha quedado a mitad de camino. Si bien la racionalización promueve, por un lado, la liberación del *potencial de racionalidad* ínsito en la base de validez del habla al remover su adscripción a contextos tradicionalmente delimitados, por otro, frente a la creciente necesidad de coordinación, tiende simultáneamente a consolidar, bajo la forma de subsistemas autonomizados, “lenguajes” de control especialmente codificados y estandarizados —a saber, el *dinero* y el *poder*—, que pueden asimismo coordinar con eficacia decisiones de acción, sin tener que hacer uso de los recursos del mundo de la vida, sin remitir a estructuras de intersubjetividad. En este sentido, “el menguado perfil que ofrece una utilización *desequilibrada y selectiva* de los potenciales de racionalidad” (Habermas, 1989: 410), esto es, el sobrepeso de las formas económicas y burocráticas, de las formas cognitivo-instrumentales de racionalidad especializadas en una sola pretensión de validez, “al percutir sin prestarle atención al contexto, sobre toda la latitud del espectro de validez de la práctica cotidiana, desequilibra la infraestructura comunicativa del mundo de la vida” (Ibídem: 401). Estos plexos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que trascienden el horizonte del mundo de la vida se “coagulan” constituyendo una socialidad vacía de contenido normativo: se trata de un desequilibrio de la infraestructura comunicativa, de un —a tal punto— desacoplamiento o desco-



nexión de sistema y mundo de la vida que llega a ser “experimentado como una *reificación y objetivación de las formas de vida*” (Ibídem: 414).

Considerada sociológicamente, entonces, el advenimiento de la modernidad supone fundamentalmente una *competencia* entre *principios de integración social* anclados sobre bases de acción distintas: valores consensuales, ligados al entendimiento intersubjetivo, y valores instrumentales, más ligados a un tipo de acción de corte teleológica. En esta tensión *ambivalente*, e impronosticable, parecería resolverse la evolución histórica de las sociedades modernas. Con el avance de la diferenciación funcional, cada vez se ahonda más la distinción entre los *problemas de regulación sistémica* —perturbaciones de la reproducción material— y los *problemas de entendimiento* —diferencias en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Se inaugura con ello entonces una dinámica social que incorpora bajo una misma unidad —de contornos inestables a lo largo del tiempo— la contradicción irreductible entre los *imperativos sistémicos* y los *imperativos del mundo de la vida*.

En este marco serán considerados los procesos de globalización. Asumiendo esta misma estrategia conceptual, los apartados que siguen tendrán como objetivo principal indagar de qué modo la globalización (en tanto nueva corriente modernizadora, cuya dinámica revitaliza el impulso hacia la destradicionalización de los contextos de interacción) obliga a los mundos de la vida modernos a reajustar sus núcleos estructurales, como son la *cultura*, la *sociedad*, y la *personalidad*, para hacer frente al funcionamiento —ahora espacio-temporalmente ampliado— de los sistemas abstractos. Si, como ya se sugirió, el horizonte que habilita el arribo de la sociedad global no puede ser pensado desatendiendo el contenido normativo y las líneas evolutivas fácticas que presenta el “*proyecto de la modernidad*”, sólo en ese contraste podrá ser aclarada su especificidad propia: la de ser una modernidad que ha disipado todo residuo de tradición, la de ser una modernidad *reflexiva*.



4) LAS ESTRUCTURAS DEL *MUNDO DE LA VIDA* ANTE LA GLOBALIZACIÓN

4.1 Cultura: reflexivización de la tradición

La Modernidad se definió culturalmente a sí misma como un cambio de época; y lo hizo con la conciencia de que ella misma encaraba una discontinuidad intencionada de lo nuevo frente a lo antiguo. La ilustración buscó sepultar la autoridad de la tradición, la convirtió en su sombra. El mundo moderno se opuso al antiguo en su pretensión de abrirse radicalmente hacia el futuro liberándose del lastre de la costumbre. Sin embargo, hasta no bien entrado el siglo XX, las convenciones culturales locales tendieron a resistir el influjo desestabilizador de la modernización o, incluso, a restablecerse en muchos espacios de la vida diaria. Porque, de acuerdo con Giddens, los cambios institucionales alumbrados por la primera modernización se limitaron en gran medida a los subsistemas funcionales diferenciados —el Estado burocrático y la economía capitalista— un amplio número de prácticas tradicionales persistieron en las formas de vida modernas. En este sentido, “uno podría decir que había una suerte de simbiosis entre modernidad y tradición. En la mayoría de los países, por ejemplo, la familia, la sexualidad y las divisiones entre los sexos continuaron saturadas de tradición y de costumbre” (Giddens, 2001: 55).

La globalización irrumpe con consecuencias desniveladoras en esta amalgama. Al excavar la mayoría de los contextos tradicionales de acción, al promover el predominio de la *ausencia* sobre la *presencia* —mediante el distanciamiento espaciotemporal que acompaña la intrusión de los sistemas abstractos— las formas de integración social tienden a trascender el nivel de la comunidad local. La fase de la modernización reflexiva, al cortar la conexión orgánica con el *lugar*, altera el equilibrio entre tradición y modernidad. En este sentido, “dos cambios básicos se están produciendo hoy bajo el impacto de la globalización. En los países occidentales no sólo las instituciones públicas, sino también la vida cotidiana, se están desprendien-



do de estas influencias. Y otras sociedades del mundo, que mantenían un estilo de vida tradicional, lo están perdiendo. Deduzco que esto está en el núcleo de la sociedad global cosmopolita emergente” (Giddens, 2001: 55).

En tanto «*conocimiento mutuo*» mediante los que se interpretan y se sostienen los contextos en la interacción, la agencia (ontológicamente) no puede prescindir de los saberes práctico-tradicionales. Como consenso de “fondo” —dado por supuesto e inarticulado—, como conocimiento precategorial de lo “siempre ya familiar”, la acción orientada al entendimiento hace uso de esos medios culturales sin saber reflexivamente que posee tal saber. En este sentido, porque le falta la relación interna con la posibilidad de volverse problemático, la tradición —en esta acepción que se acerca a la idea de costumbre— no es un saber en sentido estricto, es conocimiento *práctico* (no puede ser “falsado” ni desmentido). En palabras más cercanas a las formulaciones de Habermas: sólo en el instante en que queda *dicho* y expresado, cuando adopta la forma de una proposición lingüística, un saber entra en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica; pero en el mismo instante en que es tematizada, la tradición ya no opera contextualmente sino que se *deshace*, se viene abajo en su modalidad de saber de fondo.

Por este motivo, lo novedoso que habilita la consolidación de la sociedad global respecto a la cultura tradicional se manifiesta en otro plano: el del “*sentido común*”. En modo alguno el sentido común tiene solamente un carácter práctico; más bien, de acuerdo con Giddens, podría considerarse comprendiendo un cuerpo más o menos articulado de saber tematizado —disponible en forma de conocimiento discursivo— al que es posible recurrir para explicar y justificar por qué las cosas son y se hacen así. Es la comprensión *teórica* que posee el agente acerca de los *fundamentos* de su actividad, cuyas pretensiones de validez, cuando así se lo requiera, deberán ser expuestas —argumentalmente— a los criterios públicos de racionalidad. Aunque demande de sucesivas aclaraciones, precisamente es aquí donde calan los



procesos de globalización. Para decirlo de una vez, la irrupción de la sociedad global, en su dimensión cultural, implica la imposibilidad de defender (justificar) públicamente las tradiciones *en forma tradicional* (a través de su propio ritual y simbolismo).

Pero tomada desde esta última perspectiva, en tanto saber temáticamente disponible, ¿cómo se ha protegido a sí misma en el pasado la tradición frente al riesgo del disentimiento que todo ello comporta? Al respecto: el bloqueo de cualquier inicio de comunicación reflexiva efectuado por la extensión del discurso *ritual* es la forma práctica de conservar *tradicionalmente* la tradición.

En clara antítesis con el conocimiento *experto*, el discurso del ritual implica en sí mismo la *noción formular de verdad*. En tanto lenguaje performativo, el ritual contiene un instrumento poderoso para reducir la posibilidad de disenso, ya que sus convicciones escapan al contacto con pretensiones de validez criticables: no tiene sentido estar en desacuerdo o contradecirlas, sus “razones” últimas son incomunicables. Su *validez* no depende de un desempeño argumentativo sino de la atribución de eficacia causal a las acciones rituales. En este sentido, porque “se aplican criterios de verdad a los acontecimientos causados, no al contenido proposicional de lo dicho, (...) [el ritual] presupone un tipo de verdad antitética a la del “examen racional”” (Giddens, 1997: 86-88). De ahí que en mundos de vida premodernos, la narración mítica y la dominación mágica del mundo formen conceptualmente una unidad. La naturaleza y la cultura quedan proyectadas sobre un mismo plano; *las palabras se confunden con las cosas*. La imagen del mundo constituida lingüísticamente es identificada hasta tal punto con el orden mismo del mundo que no puede ser reconocida como tal en su calidad de interpretación del mundo, es decir, de una interpretación sujeta a errores y susceptible de crítica.

En resumen, por medio del ritual, el complejo cristalizado de convicciones que prevalece en un orden tradicional pretende *un tipo de validez que viene intrínseca-*



mente acoplada a la fuerza de lo fáctico. Las restricciones a la comunicación que vienen fijadas ceremonialmente, protegen contra toda problematización la validez autoritaria de sus convenciones. En la “autoridad *fascinante*” (Habermas, 2001: 86), a la vez atrayente y aterradora, que irradian esas instituciones dotadas de poder, quedan fundidos dos momentos: allí coexisten la amenaza de un poder vengador y la fuerza de integración social que tienen las convicciones compartidas. La autoridad de la tradición, por lo tanto, es de por sí *coercitiva* a la vez que *vinculante*. Y sólo las cualidades carismáticas de sus *guardianes* (ancianos, magos, funcionarios religiosos, etc.), en tanto mediadoras esenciales con los poderes causales de la tradición, tienen pleno acceso a la interpretación del fundamento esotérico de las prácticas (y de los textos).

Pero, como ya se anticipó, un mundo donde la modernización no se restringe a un área geográfica, sino que se manifiesta globalmente, tiene consecuencias decisivas para el modo en que podrían llegar a reproducirse las tradiciones. Las condiciones estructurales a las que se expone la sociedad moderna no soportan ningún pensamiento concluyente, no soporta por tanto autoridad alguna. Con la caída de las imágenes sustanciales del mundo y sus convicciones sacralizadas, falta una descripción unitaria del mundo, una razón vinculante para todos o, aunque sólo sea, una posición correcta y común ante el mundo y la sociedad. El posmodernismo —acertadamente— anuncia este escenario como el declive de las “metanarraciones”.

En un contexto tal, las certezas de fondo que caracterizan a las formas de vida tradicionales ya no pueden presuponerse como un saber incuestionablemente válido; cada vez son mayores las franjas de ese trasfondo que se abordan mediante una actitud *hipotética*. Por esta razón, sólo bajo el influjo de la racionalización asociada a la modernidad *las tradiciones culturales se vuelven reflexivas*. Las proyecciones de mundo que compiten entre sí ya no pueden afirmarse unas frente a otras en una coexistencia exenta de comunicación, sino que han de justificar autocrítica-



mente su pretensión de validez a la luz de una discusión o enfrentamiento argumentativo con las pretensiones de validez contrarias de todas las demás. Es este el motivo por el que, según Giddens, “la sociedad pos tradicional es la primera *sociedad global*. (...) Un mundo en el que nadie está “fuera” es un mundo en el que las tradiciones preexistentes no solo no pueden evitar el contacto con otras tradiciones, sino tampoco con numerosas formas de vida alternativas. (...) No se trata de que el otro “contesta”, sino también de que es posible la interrogación mutua” (Giddens, 1997: 124). En otros términos, cuando son públicamente puestas en cuestión, “*las tradiciones sólo persisten en la medida en que se hacen accesibles a la justificación discursiva* y están dispuestas a entrar en abierto diálogo no sólo con otras tradiciones, sino con formas alternativas de hacer las cosas” (Ibídem: 134). En la sociedad global, entonces, las costumbres intersubjetivamente así consensuadas y “validadas” sin duda perduran, pero su papel “es mucho menos significativo, porque la tradición justificada es una tradición falseada y recibe su identidad sólo del carácter reflexivo de lo moderno” (Giddens, 1994: 46).

Por contrapartida, con la misma intensidad con que la racionalización del mundo de la vida parecería alentar la sensibilidad por las diferencias culturales, el papel continuador de la tradición, en la sociedad global, también bordea un potencial de violencia. El *fundamentalismo* es una clara señal; su irrupción clausura abruptamente el “diálogo cosmopolita”. Y aquí también hace falta una aclaración. Porque no depende de *lo que* la gente cree, sino, como la tradición en general, de *por qué* lo creen y *cómo* lo justifican, el fundamentalismo no se restringe sólo a la religión. Creencias típicamente modernas como las ideologías políticas, el racismo, y sobre todo, porque son puestos en jaque con mayor intensidad por el multiculturalismo, los nacionalismos, pueden también presentar rasgos fundamentalistas.

El fundamentalismo es, en este sentido, “*tradición acorralada*”, tradición defendida a la antigua usanza —por referencia a su verdad ritual— en un mundo glo-



balizado que pregunta por los motivos” (Giddens, 2001: 64). Desde esta perspectiva defensiva, la globalización que “irrumpe” es percibida de pronto, como un ataque a la eticidad de una forma de vida integrada convencionalmente, como fuerza de desintegración social. Es tradición en su sentido tradicional: “no tiene tiempo para la ambigüedad ni para la multiplicidad de interpretaciones e identidades —es negación del diálogo en un mundo cuya paz y continuidad depende de él (...) El fundamentalismo [en síntesis] es hijo de la globalización” (Ibídem: 65).

Por último, y teniendo presente lo anterior, cabe responder brevemente a la siguiente cuestión: ¿se está asistiendo a la consolidación de algo parecido a una *cultura universal*? La respuesta es *no*, si, pese a la insistencia de los antropólogos, lo intrínsecamente global se busca en esta o aquella pauta de consumo, en esta o aquella costumbre o gusto concreto (generalmente impuesto por la estandarización que promueve la “industria cultural”). Al contrario, los medios por los cuales la cultura ha sido globalizada militan ellos mismos contra cualquier cosa que pueda ser denominado como cultura global unitaria. *Lo estrictamente moderno, desde esta perspectiva, no se presenta en el contenido, sino en su forma: la reflexión.* La cultura global sustituye las formas esenciales —y como tales invariantes— del mundo por la reflexión.

Al tener que salir obligadamente al encuentro (comunicativo) del “Otro”, en la medida en que compara (reflexiona), una tradición se extiende a otros tiempos y otros espacios, pero no obstante, localiza su criterio comparativo en sí misma. Como sostiene Habermas, por medio de la reflexión las tradiciones culturales «descentran» su perspectiva, se “trascienden desde dentro”. Por eso, teniendo esto último presente, frente a la crítica posmoderna que denuncia —sin contraoferta— la globalización de la cultura como un nuevo indicio del imperialismo de una particularidad encubierta (el Occidente capitalista) que pretende hacerse pasar por la totalidad, habría primeramente que recordar que no es la pretensión de inclusión total aquello que distingue



al discurso moderno cosmopolita. También las religiones universales dirigen y dirigen sus mensajes “a todos”. De nuevo: es sólo su *autocorrección recursiva* la aportación específica que diferencian estos discursos autorreferenciales basados en principios universalistas y reflexivos (Habermas, 2000a).

Tal como resume Giddens, “el hecho que, despojados de la verdad formular, todas las pretensiones de conocimiento son corregibles —incluida cualquier tipo de metaafirmación sobre ellas—, se ha convertido en una condición de las sociedades modernas” (Giddens, 1997: 113). Precisamente el no haber nada para ella, ni siquiera ella misma, que la razón ilustrada no pueda por principio cuestionar y cuya pretensión de validez o autoridad no pueda poner en tela de juicio, es el rasgo definitorio del discurso global y la razón moderna. Por eso mismo, “la modernidad no es sólo inquietante por el hecho de la circularidad de la razón sino porque en última instancia, la naturaleza de esa misma circularidad es enigmática. El núcleo de la modernidad resulta enigmático y no parece haber forma de resolver este enigma. (...) No son sólo los filósofos los que se dan cuenta de ello; existe una conciencia generalizada del fenómeno que se filtra en la ansiedad que presiona a cada uno de nosotros” (Giddens, 1994: 54). En tanto que los residuos de la tradición y la visión providencial se disipan, las disyunciones que han tenido lugar deberían de verse más bien como la resultante de una *autoclarificación* del pensamiento moderno. Desde esta perspectiva, con la globalización, entonces, “no hemos ido “más allá” de la modernidad, sino que precisamente estamos viviendo la fase de su radicalización” (Ibíd.: 56).

4.2 Personalidad: individuación e identidades contingentes

No sólo la comunidad tradicional, también rasgos íntimos de la vida personal y del “yo” se entretajan con las relaciones de extensión espacio-temporal que propicia la modernización ampliada mundialmente. Con una afirmación contundente (y con-



traintuitiva) Giddens sintetiza una de sus tendencias: “lo que hoy denominamos intimidad y su importancia para las relaciones personales ha sido en gran medida creada por las influencias globalizadoras” (Giddens, 1997: 123). Contrariamente a lo que marca la clásica tipología elaborada por Weber, las prácticas tradicionales, para Giddens, implican siempre socialidad. En el mismo sentido en el que no existe un lenguaje privado, los individuos pueden seguir costumbres, pero estas no son una cualidad del comportamiento individual. La tradición, en su versión giddensiana, es un medio de organización de la memoria colectiva, una manera de integrar el control reflexivo de la acción con la organización del tiempo y el espacio de la comunidad. De este modo, la tradición se constituye como una orientación activa e interpretativa hacia el pasado, que fortalece, al mismo tiempo, la continuidad de la experiencia al estabilizar expectativas de comportamiento.

Las sociedades premodernas, desde esta perspectiva, proporcionaban un horizonte de acción relativamente fijo: la verdad formular, en combinación con la influencia estabilizadora del ritual, deja fuera de juego un número indefinido de posibilidades. Y por eso mismo, porque crea constancia a lo largo del tiempo —conjuga el pasado y el futuro anticipado—, la tradición es también un medio de identidad (personal o colectiva). Los miembros de las sociedades arcaicas ligaban su identidad a los detalles del saber colectivo fijados míticamente y a las particularidades formales de los preceptos rituales. De ahí que “a medida que la influencia de la costumbre mengua a escala mundial, la base de nuestra identidad personal —nuestra percepción del yo— cambia. (...) Cuando la tradición se deteriora, y prevalece la elección del estilo de vida, el yo no es inmune. La identidad personal tiene que ser creada y recreada más activamente que antes” (Giddens, 2001: 59-60).

Un pequeño contrapunto —algo impresionista— puede ayudar a ilustrar el “corte” que instala la globalización al interior de la modernidad. Con ella, ha perdido legitimidad el culto al *self-made man*. Se ha hecho pedazos la impronta de aquel



hombre-modelo que, por medio de la gratificación indefinidamente postergada de su ascesis, transitaba, sin demasiados sobresaltos, por las instancias de vida burocráticamente planificadas —ritualizadas— de la modernidad “organizada”. Por contraposición, la modernidad “desbocada” no admite proyecciones de largo plazo, se autoexpone más bien a la instantaneidad y a la contingencia. El celoso apego a la ética del trabajo es sustituido por una *moral del deber del placer* (Bourdieu, 2006) que promueve la masificación —obviamente con recursos diferenciales— de la opción por singularizarse. La irrupción de la figura del *estilo de vida*, en detrimento de las clasificaciones socio-demográficas clásicas (ej: clase social), es un claro indicador. Remite a un proceso de progresiva individualización de las biografías: un estado de vulnerable autorregulación que condensa y estabiliza un proceso de socialización que se ha liberado de toda pauta fija.

En la modernidad de la pos-planificación, por tanto, la rutina de la vida cotidiana ya no tiene ninguna conexión intrínseca con la autoridad del pasado, pierde previsibilidad al distanciarse sistemáticamente con “lo que se ha hecho siempre”. Como nunca antes, en nuestro tiempo se ha roto la continuidad entre pasado y futuro. Solamente podemos estar seguros de que no podemos estar seguros de si algo de lo que recordamos como pasado seguirá siendo lo que era en el futuro.

Con este vaciamiento de los marcos normativos estables, la elaboración y la conservación de la identidad personal se tornan problemáticas. En un orden social en el que —para resumirlo con la célebre metáfora de Marx— “todo lo sólido se desvanece en el aire”, la integridad de la autopercepción individual requiere de un proceso más activo: la construcción del “yo”, tal como apunta Giddens, se vuelve un “*proyecto reflexivo*”.

Al respecto, hay un sentido fundamental en que la reflexión es una característica definitoria de la acción humana. La acción intencional incorpora, como elemento esencial del mismo hacer, un control activo (que nunca descansa) de la conducta y



sus contextos. Sin esa posibilidad, sin ese “monitoreo reflexivo”, no nos estaríamos ocupando de conducta significativa, sino de algo que es o mera respuesta a estímulos o manifestación de un hábito ciego. Sin embargo, “este no es el sentido de la reflexión que va específicamente ligada a la modernidad, aunque sí proporciona la base necesaria para ello” (Giddens, 1994: 45).

Cuando las prácticas cotidianas quedan removidas de la obviedad de su pertenencia a una determinada tradición histórica, la reflexión toma un carácter diferente: “es introducida en la misma base del sistema de reproducción de tal manera que pensamiento y acción son constantemente refractados el uno sobre el otro” (Ibídem: 46). En una sociedad global que vive más allá de la tradición, por tanto, el “yo” experimenta una retracción y un distanciamiento respecto de sus marcos de interpretación habituales. Y a menos que las conductas pierdan su carácter significativo y devengan en la repetición compulsiva de un hábito, es la posibilidad de la reflexión la que le reintegra a él mismo —y a las prácticas—, su unidad y su coherencia. La reflexión, en este sentido, es esencial para lograr una adaptación significativa frente a situaciones de extrañeza y sujeta a cambios rápidos; *sólo por medio de una identidad alcanzada reflexivamente es posible seguir siendo «el mismo» aunque, y cuando, ya no se siga siendo “lo mismo”*.

Pero todavía falta señalar sobre qué tipo de contexto acontece esta reapropiación. Si, tal como aseguraba Mead, el “yo” sólo se convierte en un “sí mismo” por referencia a un “mi”, es decir, la identidad del yo sólo sobreviene a través del “discurso del Otro”, en una modernidad cuyas comunicaciones cotidianas se entretrejen, de manera cada vez más pronunciada, con el funcionamiento de los sistemas abstractos, esa re-sustanciación, ese vuelco de la reflexión viene crecientemente informado por el conocimiento experto, por el constante estado de revisión que proporciona su mezcla de universalismo y escepticismo.



La *índole reflexiva de la modernidad*, así bautizada por Giddens, entonces, no es más que el mecanismo por el cual el conocimiento experto apuntala con tanta intensidad al sentido común —la “conciencia teórica” del agente— al punto que la reflexión alcanza a instalarse (reconfigurándolas) en las rutinas más privadas de la cotidianidad. En este sentido, “la reflexión de la vida social moderna consiste en el hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1994: 46) La identidad personal, podría decirse, ya no es tradicionalmente *adscrita* sino reflexiva e inestablemente *alcanzada*: “la persona debe encontrar su identidad entre las estrategias y opciones que le proporcionan los sistemas abstractos” (Ibídem: 119).

Sin embargo, tampoco aquí deben excluirse puntos conflictivos. Sin los sustratos normativos propiciados por la tradición (que integraban las huellas del recuerdo en una memoria coherente), la construcción de la identidad personal, ahora presentada bajo la forma de proyecto reflexivo, acaba encontrándose sosteniéndose a sí misma, sosteniéndose ella sola, en cierto modo en el vacío. Con la caída de las vinculaciones institucionales demasiado estrechamente circunscriptas, se relajan los vínculos adscritos tradicionales como son la familia, la clase social y las profesiones estereotipadas. Si bien se trata de una situación que habilita más espacio para configurar proyectos de vida autónomos, donde la promesa de la autorrealización se erige como un horizonte probable, cada aspecto del estilo de vida moderno incorpora ahora una fuerte concesión de contingencia. Debido a la infinidad de posibilidades a la que nos enfrentamos, sabemos que lo que efectivamente somos *también hubiera podido (y sobre todo, puede) ser de otra manera*.

En un contexto tal, la estabilidad tiende a perder su atractivo. Se torna cada vez más difícil forjar compromisos duraderos con cualquier aspecto del estilo de vida. Se vive al ritmo de la *moda*; nos deshacemos de las cosas con ligereza para de-



jar espacio a otras cosas igualmente transitorias. De ahí que, en el lugar del individuo llevado por la exigencias éticas, aparezca el *hombre irónico* (Rorty, 1998); un sujeto que, al ser consciente de la fragilidad y la contingencia de los términos con los que se describe, es incapaz de tomarse en serio a sí mismo.

De acuerdo con Giddens, el modo en el que la tradición sociológica definió la propia esencia de la condición moderna, incapacitó desde siempre a la reflexión crítica para tomar nota de estas reestructuraciones que sobre la identidad personal se han venido produciendo. Ya desde las clásicas obras de Tönnies y de Weber, la modernidad es entendida como un novedoso tipo de configuración de la vida en común que, acoplado al avance de los procesos de racionalización, hace retroceder hasta su asfixia la intimidad de las viejas relaciones comunitarias. Lo que tendería a imponerse desde entonces sobre la totalidad del mundo social es el dominio universal de la técnica, de la acción instrumental que subsume la singularidad al puro medio, transformando a esa misma intimidad incanjeable en la *equivalencia* del individuo abstracto. Y, en este sentido, para Giddens, vale aclararlo, estelas de aquellas desoladoras “imágenes” de la sociedad moderna —piénsese en metáforas del tipo “jaula de hierro” o “mundo administrado”— han penetrado a tal punto en la tradición intelectual que hasta “el análisis de Habermas sobre la separación entre los sistemas técnicos y la vida es una variante de esta posición” (Giddens, 1994: 112). Frente a dicha situación, ¿significa esto que, como dice Habermas, “los sistemas abstractos “colonizan” un preexistente mundo de la vida, supeditando las relaciones personales a la experiencia técnica” (Ibídem: 136).

Más allá de lo apropiada que pueda resultar esta lectura tan estilizada, el posicionamiento de Giddens frente a la tradición sociológica es claro. La modernización no conduciría uniformemente hacia la anonimidad y la abstracción; por el contrario, parecería existir “una conexión directa (aunque dialéctica) entre las tendencias globalizadoras de la modernidad y lo que llamaré la *transformación de la intimidad* en el



contexto de la vida cotidiana” (Giddens, 1994: 110). En este sentido, “no se trata simplemente de una disminución de la vida personal a favor de sistemas de organización impersonal sino de una genuina transformación de lo personal” (Ibídem: 116).

Las globalización “des-coloca”. El lugar se hace *fantasmagórico* al aunar simultáneamente familiaridad con extrañeza; el tejido de la experiencia espacial se altera al unir lo próximo con lo distante. Y esto es así porque la contrapartida del desplazamiento es el *reanclaje*. Los mecanismos de desanclaje remueven las relaciones sociales de los contextos espacio-temporales específicos, pero a la vez, y esto con igualdad de importancia, proporcionan nuevas oportunidades para su reinserción. Por este motivo, “es un error ver al mundo moderno como si fuera uno en que enormes e impersonales sistemas fueran devorando progresivamente la mayor parte de nuestra vida personal (...) Al contrario, las relaciones íntimas pueden mantenerse en la distancia (...) Vivimos en un mundo *habitado*, no meramente en uno de anónimos e inexpresivos rostros, y la interpolación de los sistemas abstractos en nuestras actividades, es esencial para que esto se produzca” (Giddens, 1994: 134-135).

4.3 Sociedad: redes globales vs solidaridad democrática

Consideradas ahora en conjunto, de las tres estructuras a través de las cuales los mundos de la vida modernos se reproducen simbólicamente, sólo una de ellas, en particular, será afectada con mayor intensidad por las influencias globalizadoras que promociona la modernización “desbocada”: estamos refiriéndonos aquí al conjunto de las relaciones personales normativamente reguladas, es decir, a la instancia de la *integración social*. Con ello, como también se verá, lo que en última instancia será puesto en cuestión es uno de los pilares fundamentales que conforman la auto-comprensión normativa de la modernidad: la utopía de la *autodeterminación solidaria*. Es la amenaza al supuesto de que los ciudadanos, reunidos en una comunidad democrática, pueden *conformar* su medio social y desarrollar la capacidad de acción



necesaria para esa intervención, el desafío político que trae consigo la nueva constelación posnacional.

Recapitulando un poco todo lo dicho hasta aquí, tal como se expuso en la primera parte, el mundo de la vida provee al empleo del lenguaje orientado al entendimiento los recursos necesarios —las “energías ilocucionarias de vínculo”— capaces de coordinar los planes de acción por medio de la formación de una voluntad consensuada. Sin embargo, esa capacidad de crear lazos que los actos de habla tienen, esos procesos cooperativos de interpretación, en un contexto de creciente destradicionalización, vienen amenazados por una tensión irreductible entre *facticidad* y *validez*. Con la racionalización del mundo de la vida, se incrementan los espacios para el riesgo de *disentimiento* que representan los posicionamientos de afirmación y negación frente a pretensiones de validez *normativas* susceptibles de crítica. En un mundo postradicional la integración social ya no puede venir garantizada por “un consenso normativo” básico, que, como la conciencia colectiva durkhemniana, tuviese carácter obligatorio sobre todos los sujetos de la comunidad. Si tal como la entiende Giddens, la modernidad (y más todavía la globalización) es esencialmente “acción a distancia” —aúna sistemáticamente en un mismo espacio la familiaridad y la extrañeza, lo próximo y lo distante— las zonas de solapamiento o convergencia de las convicciones de fondo tienden a encogerse y a reducirse.

Con la excavación de los contextos tradicionales de acción, por tanto, la práctica comunicativa cotidiana tampoco puede ya hacer uso de la noción de verdad formular —ese complejo de convicciones que combinaba simultáneamente la coerción del poder aterrador y la fuerza vinculante de las convenciones— propia de los cursos rituales. La tradición disuelve su fusión de validez y facticidad, se tornan reflexivas al desbloquear la posibilidad para tematizar a voluntad cualquier tipo de saber puesto en cuestión. En consecuencia, la validez de una norma sólo podrá ser alcanzada ahora —esta es la clave de la teoría de la acción de Habermas— a través



de un desempeño argumentativo que se exponga a los criterios públicos de racionalidad propios del lenguaje orientado al consenso. En adelante, entonces, “las convicciones que se tornan problemáticas sólo pueden apoyarse o revisarse mediante razones” (Habermas, 2001: 87) Así, dada esta ausencia de garantías metasociales, “el peso de la integración social se desplaza cada vez más a las operaciones de entendimiento intersubjetivo de actores para los que quedan irremediamente separadas validez y facticidad, es decir, la fuerza vinculante de las convicciones racionalmente motivadas y la coerción ejercida por sanciones externas” (Ibídem: 88).

En tal situación, se agudiza el problema de *cómo*, en contextos de acción desligados de autoridades sacras y liberados de instituciones fuertes, tradiciones diferenciadas y vueltas reflexivas pueden integrarse socialmente, si crece, a la vez, el riesgo de disentimiento. Cuando la comunicación se *desancla* y rebasa el círculo de los presentes, se hace más difícil comprender y más fácil rechazar. La improbabilidad actúa como barrera de desmoralización, quien considera que una comunicación no tiene esperanzas, la abandona. Finalmente, entonces, cuando la *anticipación* de consenso ya no es relevante, cuando la resolución del conflicto excede al uso del lenguaje ordinario, se abre el paso a la acción instrumental (en general, regulada por el dinero y el poder administrativo), orientada al propio éxito de cada uno. Este es un *factum* de las sociedades modernas: existe “una creciente multitud de interacciones estratégicas que socioestructuralmente resultan *imprescindibles*” (Habermas, 2001: 88).

Pero siguiendo a Weber y a Durkheim (como indudablemente también a Parsons), para Habermas, los contextos de interacción no pueden cobrar continuidad sólo bajo el influenciamiento mutuo de actores orientados a conseguir sus propias metas; no es posible formar órdenes estables por medio de un tipo de integración que corra exclusivamente a cargo de los imperativos sistémicos. Es preciso (y esto *no* por exigencia ética) que la sociedad quede “integrada *en última instancia* a través



de la acción comunicativa” (Habermas, 2001: 88). Para ello, en un mundo de la vida profundamente racionalizado, “las normas tendrían que presentarse con una autoridad mediante la que la validez quedase de nuevo dotada de la fuerza de lo fáctico. La solución de este enigma la encontramos en ese sistema de derechos que dota a libertades subjetivas de acción de la coerción del derecho objetivo” (Ibídem: 89).

El derecho, para Habermas, por tanto, es algo más que un sistema social especializado —autonomizado del resto de los sistemas y del mundo de la vida en virtud de su propio código autorreferencial (su criterio de validez)—, pues viene a desempeñar en las sociedades modernas una función elemental que ya no puede ser satisfecha desde ninguna otra instancia: la *integración social* (por oposición a la integración sistémica), la *regulación normativa de las interacciones estratégicas*. En este sentido, si bien la ley jurídica obtiene su *legalidad* de la coerción a la obediencia —respaldada en la amenaza de la violencia estatal—, su *legitimidad* —la validez moral, el reconocimiento no coercitivo—, tiene como origen la presunción de racionalidad emanada del consenso entre voluntades autónomas, del acuerdo comunicativamente alcanzado dependiente de las estructuras deliberativas del Estado constitucional.

De ahí que el concepto mismo de derecho moderno lleve ya en su germen la idea democrática: el concepto *jurídico* de autolegislación adquiere, en el *Estado constitucional democrático*, una dimensión *política* hasta transformarse en el concepto de “una sociedad democrática que actúa sobre sí misma”. El acento se pone de este modo en el ejercicio pleno de la soberanía popular, que ya no queda marginada al papel de mero espectador de las decisiones políticas sino que asume el deber de participar plenamente en su autodeterminación. Como se ve, cuando se halla inserto en una cultura política liberal, es el mismo proceso democrático, entonces, el que actúa como garante de la integración social. En una sociedad funcionalmente diferenciada, sólo “una formación deliberativa de la opinión y la voluntad de los ciudada-



nos constituye *al final* el medio del que surge un tipo de solidaridad, abstracta y jurídicamente construida, que se reproduce a través de la participación política” (Habermas, 2000a: 103).

En este sentido, frente a cierta *rigidez disciplinaria* que en el orden institucional consolidó el capitalismo de posguerra, la globalización presenta un potencial liberador. Desencadena una dinámica modernizadora que presiona hacia la *apertura* ese orden social, burocrática y estatalmente organizado. El impulso de disolución que parte de la expansión y la densificación de los nuevos mercados, de los medios de comunicación, de las vías comerciales, del contacto entre distintas tradiciones — donde la apertura por sí misma posee el significado de una experiencia de creciente ambigüedad—, promueve la desintegración de dependencias sólidas o, considerado retrospectivamente, formas autoritarias de dependencia. Por estas razones, para Habermas, parte de los efectos que arrastran consigo las tendencias globalizadoras, a saber, “la creciente diferenciación en las forma de trato y en las mentalidades, (...) y, sobre todo, la creciente autonomización y a la vez individualización a la hora de configurar la propia vida, confieren a la progresiva disolución de la modernidad organizada un cierto encanto” (Habermas, 2000a: 116).

La expansión de las redes globales poseen un potencial subversivo y liberador, para Habermas eso es innegable. Ahora bien, porque se trata de una dinámica autonomizada y desbocada, sus observaciones tenderán —nuevamente— a reeditar la tesis sobre el principio contradictorio de la racionalización europea. En este sentido, las conclusiones estarán atravesadas por la tensión entre modernización y mundo de la vida; por la pugna, propia de las sociedades modernas, entre los *dos* imperativos de integración: el sistémico y el social (comunicativo).

Antes de continuar, es preciso hacer aquí una importante aclaración. Frente al vicio de unilateralidad que pretende achacarle Giddens, es justo reconocer que en los análisis de Habermas no existe tal determinismo histórico-teleológico. La moder-



nización no corre sólo en una dirección: para el caso, la “colonización” de las relaciones comunitarias por parte de los sistemas funcionales. La racionalización, por el contrario, es un proceso *ambivalente* (dialéctico); se desarrolla por medio de una dinámica en la cual coexisten tendencias contrapuestas que proceden de una misma unidad. Con esto, Habermas *también* se distancia del concepto clásico de la modernidad desarrollado por Weber y la Escuela de Frankfurt. En su teoría de la racionalización, la oposición abstracta entre una sociedad disciplinaria y la vulnerable subjetividad del individuo, “al traducirla a conceptos intersubjetivistas, (...) es sustituida por procesos circulares entre mundos de la vida y sistemas. Esto permite una mayor sensibilidad respecto a la ambivalencia de la modernización social. Una creciente complejidad social no provoca *per se* efectos alienantes. Puede también ampliar la libertad de opciones y las capacidades de aprendizaje, *pero sólo si la división del trabajo entre sistema y mundo de la vida se mantiene intacta*” (Habermas, 2000a: 195).

Y es a partir de ésta última afirmación de donde proviene la siguiente advertencia: “Si se quiere que una hornada liberalizadora de este tipo [los procesos de globalización] no conduzca a patologías sociales, (...) los mundo de la vida que se desintegran bajo la presión de su apertura deben clausurarse de nuevo, aunque con horizontes *ampliados*” (Habermas, 2000a: 111-112). Como ya quedó aclarado, en su dimensión cultural y personal, los mundos de vida postradicionales tienden a autoajustarse frente a estos impulsos de disolución *amplificando*, respectivamente, sus espacios para la reflexividad y la individuación. Ahora bien, como de inmediato se verá, *para Habermas, nada garantiza que los mecanismos de coordinación normativa de las acciones (la integración social), ahora liberados de instituciones tradicionales, puedan alcanzar una “nueva clausura política”*. Si, como bien insiste Giddens, la contrapartida del desanclaje promovido por la globalización es siempre una recontextualización espacio-temporalmente ampliada de las prácticas, no necesariamente esa relocalización, en lo que refiere a los mecanismos de integración, deberá quedar



anclada en órdenes normativamente legitimados. Los sistemas funcionales, a través de los medios de control que prescindan de las estructuras de intersubjetividad, también pueden coordinar estratégicamente (ahora a escala global) las secuencias de acción. Con esta distinción, con este paréntesis, Habermas busca distanciarse de Giddens².

Por eso, si bien es acertado destacar —como tiende a hacerlo el liberalismo— el potencial subversivo de las redes globales frente a los dispositivos disciplinarios del Estado social, “no debemos por ello cerrar los ojos —sugiere Habermas— ante los costes de su “transformación” o disolución. Se puede ser sensible a la violencia normalizadora de las burocracias sociales, sin tener que cerrar los ojos ante el precio escandaloso que exige una despiadada monetarización del mundo de la vida” (Habermas, 2000a: 116). En este sentido, “el análisis no debe perder de vista ni las consecuencias liberadoras de la racionalización comunicativa del mundo de la vida ni los efectos que genera una desatada razón funcionalista” (Ibídem: 198).

Con la globalización, entonces, —y este es el núcleo de sus observaciones— “se pone en marcha *un cambio en la forma de integración social*” (Ibídem: 111). *Con la “ciega” expansión de los mercados globales, los mecanismos de integración social tienden a ceder protagonismo frente a los imperativos de integración sistémica.* Como se verá a continuación, de no recibir un “contrapeso”, el impulso global de apertura que promueve la modernización desbocada termina por embestir las mismas bases democráticas del Estado de derecho sostenido por el principio de la soberanía popular. Y, como a esta altura ya se sabe, desde el punto de vista de la sociología

² En palabras de Habermas: “Anthony Giddens ha definido la globalización como una intensificación de las relaciones a escala planetaria que provoca una influencia recíproca entre sucesos de carácter local y otros que acontecen en lugares bien distantes. (...) Aunque ciertamente el crecimiento de sistemas y redes multiplica las posibilidades de contactos y comunicaciones, sin embargo, no provoca *per se* el ensanchamiento de un mundo compartido intersubjetivamente ni aquella concatenación discursiva de puntos de vista relevantes, temas y contribuciones a partir de los cuales se forman los espacios públicos políticos” (Habermas, 1999: 98).



de Habermas, esta arremetida supone ni más ni menos que *menoscabar el (único) mecanismo de integración social que ha de ser “factible” en la sociedad moderna.*

Al respecto, si la soberanía estatal ya no se concibe como un todo indivisible sino como algo compartido con agencias internacionales, si la política nacional no puede controlar los flujos económicos, tecnológicos, informacionales y culturales que atraviesan su propio territorio, los principios de la democracia deliberativa, es decir, el autogobierno y el consenso se vuelven problemáticos: peligran al verse quebrantada la institucionalidad alcanzada en el marco del Estado-nación. En este sentido, “las crecientes interdependencias de la sociedad mundial ponen en cuestión la premisa de que la política nacional, que todavía es territorial, (...) pueda realmente coincidir con el destino real de la sociedad nacional” (Habermas, 2000a: 95).

Con la creciente presión hacia la apertura que promueven los mercados globales *se rompe el equilibrio entre democracia y capitalismo.* Los gobiernos nacionales pierden de manera cada vez más acusada la capacidad de regular políticamente el ciclo económico. Y la política misma, ante este retraimiento, tiende al abandono de los puntos de vista normativos. Se vacía el debate de su último resto de sustancia; la política nacional se acerca cada vez más a una suerte de *managment* que procura la adaptación a los supuestamente inevitables imperativos sistémicos del mercado mundial. En su versión neoliberal, esta perspectiva funcionalista alcanza el paroxismo: la propia lógica de la globalización económica se impone para priorizar las condiciones de competitividad empresarial de la economía nacional sobre otras garantías normativas, como, por ejemplo, la necesidad de flexibilizar el mercado laboral frente al empleo estable.

Aunque imperfecta, de ser posible resumir todo lo anterior bajo una fórmula concentrada, probablemente sería la siguiente: “*el dinero sustituye al poder*” (Habermas, 2000a: 105). Pero como se viene adelantando, este desplazamiento de la política por parte de los mercados, no se da sin más. Con la creciente mercantili-



ción de los contextos comunicativos se deteriora el potencial de acción reflexiva; la sociedad pierde progresivamente la capacidad para tomarse a sí misma como objeto potencial de su actuación. Con el retraimiento de los espacios públicos, merman las posibilidades para desarrollar un distanciamiento normativo, y adquirir, por medio de proyecciones de totalidad elaboradas colectivamente (“polífonas y borrosas”), la capacidad de reaccionar a percepciones de crisis. Y esto debido a una razón muy básica: los mercados, por su misma racionalidad autorreferencial, están sordos para los ruidos externos que ellos mismos provocan; les es imposible responder a informaciones que no vengan articuladas en el lenguaje de los precios.

Con el medio de control poder, sin embargo, no necesariamente sucede lo mismo. En tanto mecanismo regulador de decisiones legítimamente consensuadas, *puede* operar con una lógica distinta. Sólo la organización del poder estatal, *cuando está institucionalizada democráticamente*, puede quedar anclada en los órdenes y esferas del mundo de la vida y ser conducida por el potencial de integración que posea la solidaridad comunicativa. En síntesis, “sólo el poder es susceptible de ser democratizado, no el dinero. Por lo tanto, [y ésta es la conclusión del análisis] las posibilidades de un autocontrol democrático desaparecen *per se* cuando el mecanismo regulador de un determinado ámbito social se traslada de un medio de control a otro” (Habermas, 2000a: 105).

Como se ve, no se trata de una cuestión menor; sin esa posibilidad —inscrita de manera fundacional en el horizonte mismo de la experiencia moderna— se vacía de contenido normativo la idea democrática de autodeterminación solidaria. Por eso mismo, para que la sociedad recupere la capacidad de distanciarse normativamente de sí misma, impidiendo así que la promesa de la autodeterminación se pierda en el funcionamiento autorreferencial de las redes posnacionales; para que, en última instancia, la modernidad no abandone para siempre su autocomprensión universalista y democrática y se entregue —con sus costes sociales a la vista— a los imperativos



de la racionalidad funcionalista, *deberían* reconstruirse “umbrales protectores” en el intercambio entre el sistema y el mundo vital” (Habermas, 1989: 423). Esa es la más elemental apuesta de Habermas para fundamentar sociológicamente la necesidad de hallar mecanismos que, teniendo por principio el consenso racionalmente (comunicativamente) motivado, rehabiliten un funcionamiento equilibrado entre los imperativos de la reproducción simbólica (mundo de la vida) y la reproducción material (sistemas funcionales).

Caso contrario, de no ser posible una revitalización de los principios normativo-universalistas, lo que parecería avizorarse es el inexorable arribo de formas de vida posmodernas: una sociedad que, por carecer de toda forma de socialización *política*, arroja a sus ciudadanos “a un mundo de redes anónimas en el que tendrán que decidir según sus propias preferencias entre opciones creadas en términos sistémicos. En este mundo *postpolítico*, las empresas transnacionales se convierten en el modelo de conducta”³ (Habermas, 2001: 102). En otras palabras, para hacer fren-

³ La visión denigrante respecto de todo aquello que pueda aglutinarse bajo la moda/tendencia/idea/concepto *posmodernidad*, constituye sin dudas la marca distintiva con la que Habermas ha intervenido en los escenarios polémicos más determinantes de su trayectoria intelectual. El calificativo *regresivo* o *neoconservador*, con el que se juzga políticamente los resultados teóricos proyectados desde tendencias insertas en alguna que otra variante del relativismo dominante ligado al prefijo “post” (prefijo que, dada su extensión y vaguedad, alcanza a involucrar, en el uso habermasiano, desde Heidegger a Bataille como antecedentes más remotos, pasando por Derrida, Foucault y Lyotard, hasta llegar recientemente a Rorty y los así llamados “comunitaristas”), merece, dada la severidad de la impronta condenatoria, una mayor amplificación.

En lo que entiende como una defensa en *abstracto* (des-dialectizada, podríamos decir) del fragmento, de su radical e infinita alteridad, que el antimodernismo antepone al carácter siempre autoritario de una totalidad cultural que serializa y uniformiza la multiplicidad de sus elementos, Habermas observa una abrupta (y, a fin de cuentas, reaccionaria) clausura de la esperanza *emancipatoria* que acompaña de manera fundante al horizonte político de la modernidad europea. Por su intransigente aversión hacia todo tipo de configuración universalista, por su “horror al Uno” y su consecuente tentativa de recaer en el autoritarismo de un nuevo *Gran Relato*, cualquier formación de una voluntad comunitaria, cualquier praxis con pretensiones re-totalizadoras —piénsese, siguiendo el viejo estilo hegeliano-marxista, en aquella promesa de reconciliación de las particularidades en la unidad no-violenta de lo múltiple: la utopía de la sociedad sin clases—, es desestimada por considerarse expresión directa del carácter totalitario de la racionalidad occidental, como nuevo indicio del imperialismo de una particularidad encubierta que pretende hacerse pasar por la totalidad. Por no poseer entonces ningún criterio normativo, ninguna posibilidad —dado su “contextualismo radical”— de *fundamentación* para una crítica que permita diferenciar, en términos teóricos (y por supuesto también políticos), lo tenido por



te a la amenazante imagen de un «mundo de la vida congelado bajo la ley del valor» (Habermas, 1989: 424), para contrarrestar la creciente subsunción de la solidaridad social (jurídicamente mediada) a la lógica del proceso de realización del capital, “sería menester que impulsos provenientes del mundo de la vida penetraran en la autorregulación de los sistemas funcionales” (Ibídem: 429).

En la *constelación posnacional* emergente, así dadas las cosas, parecería imponerse, por el contrario, una sociedad mundial completamente descentrada que tiende a fragmentarse en un cúmulo de orden de sistemas diferenciados, cuyas dinámicas rebasan holgadamente los instrumentos de control jurídico-político de los Estado-nación. De ahí que, desde la perspectiva de Habermas, exista, frente a las consecuencias regresivas que sobre la esfera de la integración social promueve el

verdadero o socialmente *vigente* de lo verdadero o racionalmente *válido* —y aclaremos al respecto que la noción misma de validez comporta en Habermas siempre un índice de universalidad e incondicionalidad, pero se trata ahora de un absoluto fluidificado y convertido en procedimiento crítico—, el posmodernismo, desde esta particular lectura habermasiana, termina por ser ideológicamente *cómplice* de la realidad existente, al limitar políticamente las posibilidades para el autodistanciamiento y la autocrítica.

Las virtudes de una supuesta *Democracia de las diferencias* —slogan éste con que últimamente se reconocen políticamente las estrategias del posmodernismo neoliberal—, Habermas las entiende en efecto como un mundo *Postpolítico*, es decir, como el advenimiento de un tipo de “socialidad” por fuera de la auto-organización de la *polis*, porque, como venimos diciendo, de la exclusiva exaltación de la pura diferencia —con todas sus contingencias, diseminaciones, textualismos y multiculturalismos a la moda—, sean estas de clase (las menos), étnicas, religiosas o ecológicas, no se sigue la necesaria conformación (ésta sí estrictamente política) de una voluntad comunicativamente *articulada* o consensuada capaz de mitigar la reproducción instrumental del mundo de la vida. Se trata, como venimos diciendo, de una praxis de autodeterminación que, por venir *justificada* en la simetría de la deliberación intersubjetiva, ya no se la entiende al modo de un supra-sujeto metafísico —la “soberanía popular” rousseauiana, por poner un caso emblemático— que reprime en su *generalidad* la singularidad de sus partes, sino como un proceso de formación de la opinión y de la voluntad diferenciado en sí mismo. Lo que es decir: una voluntad política comunitaria enderezada hacia la proyección de una forma de vida emancipada, legitimada en la reciprocidad ética inmanente a la praxis discursiva, y expuesta, por lo tanto, al universalismo de los criterios públicos de racionalidad. Para abusar de los conocidos términos gramscianos, no nos referimos con ello a otra cosa que al necesario pasaje del momento *productivo* al momento *ético-político* que demanda toda construcción de (contra) *hegemonía*. Es también precisamente en este sentido en el cual consideramos la pragmática lingüística de Habermas, su *modernismo crítico*, como un necesario antídoto o novedosa variante para sostener esta misma esperanza emancipatoria sin recaer en los monstruos que la Razón instrumental continúa engendrando.



actual desequilibrio entre los Estados nacionales y el capitalismo mundializado, una única alternativa: “sólo podremos hacer frente de forma racional a los desafíos de la globalización si logramos desarrollar *dentro* de la constelación posnacional nuevas formas de autocontrol democrático de la sociedad” (Habermas, 2000a: 117).

Si se quiere reaccionar contrafácticamente a estas tendencias, así como el capital ha perdido todo tipo de adscripción geográfica, la delimitación social de la comunidad política, su sustrato cultural, también debería rebasar los límites territoriales del Estado-nación. Un desafío moderno (y global), requiere una respuesta moderna (y global); así de sencillo parecería ser el razonamiento. “El análisis presente [por lo tanto] sugiere más bien una estrategia que haga frente a una adaptación carente de toda perspectiva a los imperativos de la competencia entre la economías nacionales (...) mediante el proyecto de una política transnacional que amarre y limite las redes globales” (Habermas, 2000a: 109)⁴.

¿Pero cómo pueden desterritorializarse (globalizarse) las identidades políticas?; ¿qué posibilidades ofrecen las formas de vida modernas para “factibilizar”, en un contexto de creciente reflexividad e individuación, la “clausura política” ampliada,

⁴ Aunque expuesta desde otra “gramática”, ésta también parecería ser la alternativa de Giddens: “¿Cómo pueden mantenerse activos la democracia y el gobierno cuando parecen haber perdido su posición privilegiada? Creo que hay una respuesta. Lo que se necesita en los países democráticos es una profundización de la propia democracia. Lo llamaré *democratizar la democracia*. Pero ésta, en la actualidad, debe volverse transnacional. Tenemos que democratizar por encima —y también por debajo— del nivel de la nación. Una era globalizadora requiere respuestas globales, y esto se aplica a la política tanto como a cualquier otra área” (Giddens, 2001: 88).

Si se indagan las razones del posicionamiento anterior, no sólo se encuentra una importante afinidad con las preocupaciones básicas de Habermas, también la relación circular entre mundo de la vida y sistema, y la correspondiente necesidad de hallar una dinámica equilibrada entre ambos, parecería estar presente en los análisis políticos de Giddens. Al respecto, “no debemos pensar que hay sólo dos sectores en la sociedad —el Estado y el mercado, o lo público y lo privado—. En medio está la esfera de la sociedad civil (...). La sociedad civil es el terreno en el que han de desarrollarse las actitudes democráticas, incluida la tolerancia. (...) Sustituir el control estatal por mercados, incluso si fueran más estables de lo que son, no conseguiría ese fin [el resurgimiento de la cultura cívica]. El gobierno, la economía y la sociedad civil han de estar equilibrados. Si uno domina sobre las otras las consecuencias son nefastas” (Giddens, 2001: 90-91).



que, según Habermas, parecería requerir la nueva constelación posnacional? No es sino la autocomprensión normativa del Estado constitucional la que suministra los medios: sólo la legitimidad que proporciona el mismo procedimiento democrático, apuntalado por el principio del universalismo jurídico, puede funcionar como instancia definitoria para crear solidaridad en un nuevo y más *abstracto* plano. Para ello, el *Demos*, como orden político democrático legitimado en los derechos liberales y de participación ciudadana, debería doblegar al *Ethnos*, en tanto comunidad pre-política asentada sobre un conjunto de características étnicas, históricas y culturales. Sólo si se logra priorizar los principios universalistas del Estado de derecho y de la democracia sobre los de una comunidad nacional de destino histórico es posible construir una nueva forma de integración social que, por venir definida en términos posconvencionales, se reproduzca a través de una solidaridad de tipo cosmopolita (reflexiva). En síntesis, “unas renovadas clausuras políticas de una sociedad mundial económicamente desbocada sólo será posible si los poderes que pueden actuar globalmente (...) admiten los procedimientos institucionalizados para la formación de una voluntad política trasnacional” (Habermas, 2000a: 113).

¿Qué tan probable resulta todo ello? ¿No se estará pecando frente a este diagnóstico de una somera ingenuidad estratégica? Cualquier lector más o menos atento de los escritos de Habermas notará los esfuerzos desmedidos por transformar estos anhelos en posibilidad *histórica*. En efecto, desde su perspectiva, las condiciones estructurales a las que, en la sociedad global, se someten las formas de vida postradicionales, parecerían propiciar un resquicio, un marco alentador, para la puesta en práctica de estos principios universalistas. Cuando los esquemas de interpretación habituales se vacían, cuando el consenso de fondo ya no puede presuponerse como un contexto incuestionablemente válido, los acentos normativos empiezan a recaer en la relación de cada uno con el otro en general *simplemente como otro y como igual a uno*. Es desde esta abstracción y distancia de lo histórico-sustancial, es a partir del espacio de indeterminación que habilita la suspensión de la



evidencia de las convenciones tradicionales, entonces, donde se constituye esa intersubjetividad de orden superior configurada por el entrelazamiento de la perspectiva de cada uno con las perspectivas de todos los demás. Se ve aquí la relación interna que guardan entre sí las tres estructuras del mundo de la vida en el curso de la evolución social: “sólo mediante una radical liberación de todo lo individual y diferente [*cultura reflexiva*], sólo mediante una liberación radical de las biografías individuales y formas de vida particulares [*individuación*], puede acreditarse ese universalismo del igual respeto a todos y cada uno y de la solidaridad con todo aquello que tiene rostro humano [*solidaridad cosmopolita*]” (Habermas, 2000b: 121). Y vale insistir, para terminar, que, desde el irrenunciable *optimismo ilustrado* de la perspectiva política habermasiana, se trataría de una experiencia tan elemental, de un principio de intersubjetividad arraigado a tal punto en la conciencia de los hombres modernos, que sobrepasaría hasta rebasarla la eventual adscripción a cualquier particularidad cultural⁵.

⁵ Aunque el presente artículo ha tenido un objetivo exclusivamente reconstructivo, podemos, no obstante ello, formular algunos señalamientos críticos respecto a este último diagnóstico. Con el abrupto quiebre —a partir de mediados de 2008— del modelo actual de acumulación global y de la promesa neoliberal de felicidad a él asociado, se han profundizado tendencias que obligan a atemperar sustantivamente el bien intencionado *optimismo ilustrado* que atraviesa ambas lecturas sociológicas. El sistemático endurecimiento, por un lado, de las leyes migratorias, tendientes a igualar —mediante un discurso ridículamente expiatorio— la figura del residente ilegal a la del delincuente, y, por el otro, la batería de ajustes fiscales antipopulares que se han encargado a lo ancho del mundo así llamado desarrollado —con el único objetivo de asegurar el repago de las deudas públicas frente a la presión de los conglomerados financieros— (todo esto, —valga también la mención—, al calor de las nuevas intervenciones militares, de carácter “preventivo”, decididas por el nada democrático Consejo de Seguridad de Naciones Unidas), son muestras sintomáticas de que la así deseada puesta en práctica de principios democrático-universalistas, sino es que se asienta sobre supuestos poco realistas, demorará más de lo conveniente. Si toda crisis alberga una esperanza de transformación, lo que políticamente viene primando, con mayor acentuación a partir del estallido del mito neoliberal de felicidad, no ha sido el universalismo moral de una robusta solidaridad cosmopolita —como así hubiera de suponerse de acuerdo a la perspectiva sociológica que estamos reconstruyendo— sino el más brutal tecnocratismo de una derechosa *realpolitik*.

Para una crítica sociológica inspirada en un pensamiento verdaderamente de izquierda, los motivos son obvios (y por demás conocidos): quizás —nótese el sentido irónico del potencial— en la infraestructura de los procedimientos institucionalizados, formales y abstractos, que debieran hacer posibles el entendimiento democrático o deliberativamente alcanzado de la reciprocidad intersubjetiva, exista ya siempre una estructura social, concreta y desapareja —quiero decir, más o menos *injusta*, con una



5) BIBLIOGRAFÍA

- Bauman, Z., 2001, *Modernidad líquida*, FCE, México.
- Beck, U., 2006, *La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad*. Paidós, Barcelona.
- Bourdieu, P., 2006, *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
- Giddens, A., 1986, *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*; Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A., 1987, *Las nuevas reglas del método sociológico*; Amorrortu, Buenos Aires.
- Giddens, A., 1994, *Consecuencias de las modernidad*, Alianza, Madrid.
- Giddens, A., 1997, "Vivir en una sociedad postradicional"; en U.Beck, A.Giddens y S.Lash, *Modernidad reflexiva*, Alianza, Madrid.
- Giddens, A., 2001, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*; Taurus, México, D.F.
- Habermas, J., 1989, *El discurso filosófico de la modernidad*, Alianza, Madrid
- Habermas, J., 1991, *Escritos sobre moral y eticidad*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., 1998, *Escritos políticos*, Ediciones Península, Barcelona.
- Habermas, J., 1999, *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., 1999, *Teoría de la acción comunicativa*, Taurus, Madrid.
- Habermas, J., 2000a, *Ensayos políticos*, Editorial Paidós, Barcelona.
- Habermas, J., 2000b, *Aclaraciones a la ética del discurso*, Trotta, Madrid.
- Habermas, J., 2001, *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*; Madrid, Trotta.
- Rorty, R., 1996, *Contingencia, ironía y solidaridad*, Paidós, Barcelona.

distribución inequitativa de los privilegios—, que desestabiliza las posiciones de simetría requeridas para desarrollar una genuina comunidad de comunicación. Dilucidar, sin embargo, hasta qué punto, y con qué tipo de argumentación, el problema de la *dominación social* es de hecho subestimado en el procedimentalismo abstracto de la ética discursiva, a la hora de configurar una voluntad política contrahegemónica, merecería una todavía pendiente y aún más compleja reflexión.



Protocolo para citar este texto: Federico J. Paladino, 2011, "Las estructuras del *mundo de la vida* moderno frente a la globalización. Una lectura desde las sociologías de J. Habermas y A. Giddens", en *Papeles del CEIC*, nº 76, CEIC (Centro de Estudios sobre la Identidad Colectiva), Universidad del País Vasco, <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/76.pdf>

Fecha de recepción del texto: marzo de 2011

Fecha de evaluación del texto: junio de 2011

Fecha de publicación del texto: septiembre de 2011

