

# La identidad social en Habermas

## (o la posibilidad de establecer una moral universalista compatible con un concepto de yo que asegure la libertad y la individualización)

(SEGUNDA DE DOS PARTES)

ANTONIO ARELLANO HERNÁNDEZ\*

### *The social identity to Habermas*

**Abstract.** *The purpose of this article is to discuss the theoretical formulations forwarded by Habermas, concerning the identity that different groups in the society try to establish within the context of the complexity which is characteristic of modern society. To Habermas, the problem of contemporary social identity is very similar to that treated by Hegel in his studies in the philosophy of the ego. According to Hegel, the generalized autoconscience is reached when the integrated parts are able to recongnice each other. This generalized autoconscience shows, as contrasted to the subjective conscience, the objectivity of customs, habitats and social norms.*

### III. La integración sistémica y la ausencia de identidad (un debate entre Habermas y Luhmann)

En este apartado desplazamos la discusión del ámbito de la identidad respecto a la integración social al de la integración social y las posibilidades de establecer una identidad en las sociedades complejas. Este movimiento cobra sentido toda vez que Luhmann niega la posibilidad de generar una identidad en las sociedades complejas.

Según Luhmann se puede distinguir tres niveles de integración social: en el plano de las integraciones simples entre los actores presentes; en el plano de las organizaciones, las cuales se constituyen imponiendo a sus miembros potenciales condiciones de entrada, salida y permanencia; y finalmente, en el plano de la sociedad en general, la cual comprende todas las interacciones realizables en los espacios y en los tiempos históricos, esto es, todas las interacciones potencialmente accesibles (Habermas, 1987 II).

Las interacciones simples, la organización convertida en autónoma y ligada a través de medios de control sistémico, y la sociedad constituyen una jerarquía evolutivamente desplegada de sistemas de acción encajados unos en otros, que hace las veces del “sistema general de acción” desarrollado en otros espacios por Parsons.

Luhmann ha sostenido la idea de que: “Las sociedades complejas ya no están en posibilidades de engendrar una identidad a través de la conciencia de sus miembros en el plano de la integración social, y que la identidad de la sociedad mundial ya solamente puede consumarse en el plano de la integración sistémica, de modo tal que los sistemas altamente diferenciados representan ambientes ordenados los unos para los otros” (Luhmann, 1971).

Según Luhmann, la acción administrativa se hace dependiente de los problemas de gobierno, generados y definidos al margen de normas y sin consideración al mundo existencial. Especialmente, la dependencia es más poderosa en los sistemas parciales como la economía, la técnica y la ciencia. Por eso concluye: “No nos faltan buenas razones, pues, para afirmar que ya se ha constituido una sociedad mundial sin apoyarse en la integración normativa o política” (Luhmann, 1971: 104-105). Del mismo modo, la integración social cumplida por normas y valores puede quedar sustituida por funciones latentes de estructuras sociales de índole no normativa. Para Luhmann, las prestaciones sociales del sistema pueden hacer superfluas las representaciones de legiti-



\* Profesor-investigador del Centro de Investigación en Ciencias Agropecuarias, UAEM. El autor agradece a Jeannine Gauthier la traducción de algunas obras del alemán al francés y a Cristina Chávez y Elaine Marshall la traducción del resumen al inglés. A.P. 195, Metepec, México. C. P. 52140. E-mail: aah@coatepec.uaemex.mx.

midad; esto es, que la observable eficiencia del aparato del Estado o del sistema económico exilia definitivamente las normas y la política.

Expuestos de manera sucinta, los argumentos de Luhmann apuntan a la imposición del sistema sobre el mundo de la vida y su consecuencia en la deformación de una identidad hipotecada a los imperativos de la reproducción del sistema. Ahora bien, la respuesta habermasiana a Luhmann tiene dos vertientes. La primera vertiente responde a las propias contradicciones del planteamiento sistémico y la segunda responde a la tarea de elaboración de una teoría de integración social con identidad.

A juicio de Habermas, la contradicción más evidente en el planteamiento de Luhmann consiste en que el problema de la intersubjetividad desaparece en los sistemas sociales complejos, es decir, la cuestión de cómo dos sujetos diversos pueden compartir el mismo mundo de manera reflexiva, de tal modo que ambos puedan conocerse y reconocerse recíprocamente como *yo*, es sustituida en Luhmann por la forma en cómo dos tipos de sistemas pueden constituir *entornos* recíprocamente sintonizados.

El diagnóstico luhmanniano se basa en el servicio que presta la identidad, al dejar su espacio vivencial y devaluarlo en favor de la posibilidad de hacer una integración asumida por el sistema (Luhmann, 1972: 72). En términos habermasianos, este diagnóstico indica que la intersubjetividad que se genera en el seno del *mundo de la vida* posee una capacidad restringida para armonizar con los imperativos de origen estatal o del sistema económico altamente diferenciado.

Ante la crudeza de Luhmann sobre la incapacidad de establecer un sistema de identidad regido por normas independientes de los imperativos del sistema, Habermas cree que el mantenimiento del sistema social no es posible si no se cumplen las condiciones de mantenimiento de sus miembros. Luhmann supone un tipo ideal ausente de identidad y dependiente completamente de los imperativos sistémicos, y llega a la conclusión de que el proceso de surgimiento de la sociedad mundial puede aún elevar sus capacidades de gobierno pagando como precio la propia sustancia humana, de manera que todo impulso evolucionario habría de suponer la autodestrucción de los individuos socializados y de su mundo de la vida (Habermas, 1983: 246).

13. Por legitimidad, Habermas entiende el hecho de que un orden político es merecedor de reconocimiento; la pretensión de legitimidad hace alusión a la garantía de una identidad social determinada por vías normativas, y las legitimaciones sirven para mostrar qué y cómo se emplea el poder político de forma tal que lleguen a realizarse los valores que constituyen la identidad de una sociedad.

En el texto *Problemas de legitimación en el Estado moderno*, Habermas (1983) afirma que ningún sistema político moderno está en condiciones de procurarse la completa lealtad de las masas, esto es: que no puede garantizar duraderamente la predisposición de sus miembros sin recurrir a legitimaciones.<sup>13</sup> Explícitamente, Habermas dirá que "tan sólo Niklas Luhmann y Carl Schmitt (a quien no abordamos aquí), se acercan a la tesis de que en el Estado moderno las decisiones generadas legalmente se aceptan, por así decirlo, sin buscar motivos" (Habermas, 1983: 246).

En efecto, la tesis sistémica del colonialismo de Luhmann elige sus categorías como si el proceso descrito por Max Weber sobre la burocratización total del hombre hubiese deshumanizado al mundo de la vida devaluándolo al nivel de un subsistema. Habermas critica a Luhmann las visiones de la deshumanización total de la sociedad, la devaluación del mundo de la vida y la pérdida de todo anclaje del sistema en el mundo de la vida orientado comunicativamente.

Sin embargo, en la teoría de la acción comunicativa, la crítica habermasiana a Luhmann se depotencia y se conformará con criticar el hipostasiamiento de su visión sistémica radical. La siguiente cita así lo confirma:

"El funcionalismo sistémico de Luhmann se apoya, de hecho, en la suposición de que en las sociedades modernas el Mundo de la vida simbólicamente estructurado se ha visto ya empujado a los nichos de una estructura social autonomizada en términos sistémicos y de que ha sido colonizado por ésta. Por el contrario, la circunstancia de que medios de control como el dinero y el poder necesiten de un anclaje institucional en el Mundo de la vida parece hablar en favor, al menos en principio, de un primado de los ámbitos de acción integrados socialmente frente a los contextos sistemáticamente reificados. Ciertamente que dentro de los ámbitos de acción formalmente organizados el mecanismo de coordinación que es el entendimiento ha perdido parcialmente su vigor, pero la estimación del peso relativo de integración social e integración sistémica es un problema difícil que sólo puede decidirse empíricamente" (Habermas, 1987 II).

En esta crítica a Luhmann, Habermas ha apoyado su argumentación en Marx; en la teoría del valor, Marx analiza el capital como relación entre la integración sistémica y la social de modo particular. Así, al plantear el doble carácter de la mercancía, Marx puso en evidencia la relación de cambio y sus implicaciones funcionales en la sociedad (valor de cambio) en el proceso económico, del mismo modo que

evidenció la relación de antagonismo de clase en la sociedad a partir de su significado como relación de uso (valor de uso).

#### IV. La identidad y los procesos de integración sistémico y social

En los primeros apartados hemos abordado la forma en que Habermas ha revisado las formulaciones de Hegel sobre la identidad, partiendo de la dialéctica del *yo*, la forma en que ha adoptado parcialmente las formulaciones de la teoría de la comunicación de Mead y de la teoría de la sociedad, partiendo de la teoría de la solidaridad de Durkheim, y finalmente, la forma en que ha criticado el radicalismo sistémico de Luhmann que le lleva a negar la posibilidad de una identidad que es negada por las imposiciones del sistema.

En esta última parte presentamos la lectura que hacemos de las principales tesis habermasianas sobre la identidad. Antes de proseguir quisiéramos aclarar la propuesta que hace Habermas para estudiar la sociedad contemporánea.

En *Teoría de la acción comunicativa*, Habermas desarrolla su propuesta de sociedad en los planos de Sistema y Mundo de la vida de la siguiente manera:

“La crítica marxista de la sociedad burguesa arranca de las relaciones de producción, porque acepta la racionalización del mundo de la vida, pero trata de explicar las deformaciones de ese mundo de la vida racionalizado a partir de las condiciones de su reproducción material. Este acercamiento marxista a las perturbaciones de la reproducción simbólica del mundo de la vida requiere una teoría que opere sobre una base de categorías más amplia que la de mundo de la vida. Tiene que escoger una estrategia teórica que ni identifique el mundo de la vida con la sociedad en su conjunto ni lo reduzca a elementos sistémicos.

“Para la elección de esa estrategia teórica me guiaré por la idea de que, por un lado, la dinámica de la evolución está regida por los imperativos dimanantes de los problemas de asegurar la pervivencia del mundo de la vida, esto es, de los problemas a que se enfrenta la reproducción material del mundo de la vida; pero de que, por otro lado, esa evolución social hace uso de posibilidades estructurales y está, a su vez, sometida a restricciones estructurales que experimentan una transformación sistemática con la racionalización del mundo de la vida, y ello en función de los correspondientes procesos de aprendizaje. La perspectiva de la teoría de sistemas queda, pues, relativizada por la suposición de que la racionalización del mundo de la vida conduce a una variación

orientada por los patrones estructurales que definen la pervivencia e integridad de los sistemas” (Habermas, 1987 II: 210).

A juicio de Habermas, si se entiende la integración social desde una estrategia que parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como Mundo de la vida, entonces la reproducción de la sociedad aparece como el mantenimiento de estructuras simbólicas del mundo de la vida. A lo sumo, desde esta perspectiva, los procesos de reproducción material se afrontan partiendo del uso de una racionalidad orientada a fines.

Si, por el contrario, se opta por la integración social como integración sistémica, se elige una estrategia que presenta a la sociedad como un modelo de un sistema autorregulado, que mantiene relaciones donde la intersubjetividad es sustituida por relaciones ambientales entre los sistemas. La identidad, aquí, es un problema de límites, de jerarquías de subsistemas y no de construcción social.

Este no es el momento de desarrollar la ontogénesis de la tesis fuerte de Habermas sobre la racionalización del mundo de la vida y el simultáneo aumento de la complejidad de los sistemas; sin embargo, aun con los elementos dispersos que se han comentado en este ensayo es posible enunciar la afirmación habermasiana de que la evolución social es entendida como un proceso de diferenciación en dos órdenes. El primer orden de diferenciación aparece cuando el mundo de la vida se presenta como racionalización y el sistema como aumento de complejidad. El segundo orden de diferenciación se refiere a la diferenciación de ambos (mundo de la vida y sistema), lo que conduce a la relación compleja de ambos, donde predomina la colonización del sistema en el mundo de la vida.

Es en este doble proceso de diferenciación donde se desenvuelve la nueva aporía de la identidad en la sociedad contemporánea y, a juicio de Habermas, Hegel sigue siendo moderno, tanto, cuanto ha formulado la aporía de la identidad con vigencia hasta nuestros días. Esta aporía toma en Habermas la siguiente forma: “... la identidad de *yo* significa la peculiar capacidad de los sujetos dotados de lenguaje y aptos para la acción de permanecer idénticos a sí mismos, aun también en el caso de sufrir transformaciones profundas de su sistema de personalidad por medio de las que reacciona a situaciones contradictorias. Los atributos de la autoidentificación (estructuras de *yo* universalistas), por lo demás, deben estar reconocidos intersubjetivamente, si es que pretenden fundamentar la identidad de una persona. En todo caso, el diferenciarse de los otros ha de estar reconocido por esos otros” (Habermas, 1974).

Sin embargo, surgen dos problemas a las propuestas de solución de la aporía. De un lado, la cuestión empírica del surgimiento de las estructuras de *yo* universalistas; y de otro lado, la cuestión de la estabilidad de las instituciones básicas de la sociedad misma, si no se encuentran empotradas en modo alguno principios de *yo* universalistas. Se trata de que la humanidad en conjunto es una categoría abstracta y no un grupo a escala mundial que pueda asimilar identidad como la lograron tribus o estados. Y si no es la Humanidad en su conjunto, o una sociedad mundial, la pregunta que surge es ... ¿quién podría asumir el lugar de una identidad colectiva trascendente en la que puedan verse reconocidas las identidades de *yo* racionales?

La obra de Habermas no se circunscribe a la presentación de una teoría de la identidad, en todo caso, su interés por presentar una teoría crítica de la sociedad moderna le exige ofrecer una propuesta de identidad racional en las sociedades modernas. En este sentido, la propuesta de Habermas sobre la obtención de una identidad racional en nuestros días se expresa en la búsqueda de una identidad posible en el seno de las sociedades complejas pero compatibles con estructuras de *yo* universalistas. A su juicio, una identidad racional compatibles con estructuras de *yo* universalistas en las sociedades de hoy debe basarse en tres condiciones:

1. La fundación de una conciencia de oportunidades generales e iguales de participación en los procesos de comunicación en los que tienen lugar la formación de identidad en cuanto proceso de generación de valores y normas continuadas de aprendizaje.

2. La nueva identidad no puede articularse en imágenes del mundo tradicionales y sin embargo deben suponer la vigencia de una moral universalista. Aquí un trabajo interdisciplinario entre la filosofía y la ciencia puede ofrecer rendimientos racionales a las estructuras sociales.

3. La identidad no puede basarse de modo retrospectivo de conformidad con valores de tradición; pero tampoco de modo prospectivo, de conformidad con tareas planificadoras o formas de vida proyectadas (Habermas, 1974; 1987).

La propuesta de Habermas para obtener una identidad racional como identidad posible en las sociedades complejas y compatible con estructuras de *yo* universalistas pasa por la democratización de los procesos de comunicación, la producción científico-filosófica de razones identitarias y por la búsqueda de imágenes del mundo y de valores, partiendo de la copresencia del pasado con el presente.

Habermas cree que su propuesta pasa por la conflictualidad y los desequilibrios del sistema y del

mundo de la vida, y que estas anomalías sistémicas operan directamente como crisis o provocan patologías en el mundo de la vida.

Estos desequilibrios sistémicos se manifiestan como crisis cuando los rendimientos de la economía y del Estado presentan déficits de expectativas y menoscaban la reproducción simbólica del mundo de la vida al provocar reacciones de resistencia. Las deformaciones adoptan la forma de cosificación de las relaciones comunitarias allí donde las crisis son trasladadas al mundo de la vida en el nivel de la economía doméstica (Habermas, 1987: 546).

En un nivel más empírico, Habermas ubica algunos fenómenos característicos de la sociedad actual que se comprometen con la búsqueda de una identidad basada en una moral universalista que asegure la libertad y la individualización, he aquí dos de ellos:

- a) En las sociedades de la posguerra se ha emprendido una crítica a la dominación masculina. En general, la crítica a la dominación masculina ha liberado una fuerza social en la que las problemáticas edípicas de la socialización e individuación de los individuos ha dado paso a la creciente importancia de la crisis de la adolescencia y los problemas de carácter narcisista. Asimismo, esta crítica ha traído aparejada una reorganización de la familia y de los papeles de cada uno de los miembros.

- b) Los nuevos conflictos sociales ya no surgen en los ámbitos de la reproducción material y no se circunscriben en las demandas de la distribución económica y social. Ahora los nuevos conflictos se desencadenan en torno a la gramática de las formas de vida, se canalizan fuera de los canales corporativizados del Estado y se dirimen en forma de protestas sub o suprainstitucionales.

Estos conflictos de las sociedades modernas establecen potenciales de protesta y de resistencia. En el caso del movimiento feminista, Habermas considera que es el movimiento de emancipación de mayor potencia en las sociedades contemporáneas, toda vez que se compromete con la eticidad de los estilos de vida. En cambio, los movimientos juveniles, autonomistas y los movimientos centrados en los temas de la ecología y la supercomplejidad, si bien los ubica Habermas como movimientos de resistencia, únicamente su desarrollo ulterior podrá ubicar su fecundidad en el establecimiento de otros significados de la gramática social (Habermas, 1987: 559-568).

Cuando en 1989 Habermas estuvo en México, pudimos constatar las reflexiones del autor en cuestión sobre el tema de la identidad. En la entrevista que publicó *La Jornada Semanal* (Habermas, 1989) encontramos una respuesta que apunta algunas de las nociones desarrolladas en este escrito:

“En el planteamiento que usted ha hecho (el de la identidad), me parece ver a primera vista dos problemas: el primero es si en una sociedad moderna aún tiene sentido partir del supuesto de que tenemos una identidad colectiva común. Si partimos del plano de una nación, como ejemplo México, yo diría que en un sentido es evidente que cada uno de nosotros supone que la pertenencia, digamos a la sociedad mexicana, significa que se tiene algo más o menos en común; presupone en cierta medida, un conjunto de ideas a través de las cuales nos reconocemos recíprocamente, y en ese sentido se podría decir que sí, que hay una identidad colectiva.

“Por otra parte, se tiene que ver que esa identidad colectiva se vuelve menos evidente, cuanto más plural sea una sociedad, cuanto más subculturas, clases, razas, grupos étnicos vivan en una sociedad dada, cuanto más multicultural sea una sociedad, tanto menos obvia es una identidad colectiva.

“Por eso creo yo que si partimos de este planteamiento: por un lado, de la suposición de que la pertenencia a una determinada sociedad todavía tiene sentido colectivo, y por el otro, vemos que no es nada fácil aceptar alguna de las descripciones unívocas de esa identidad colectiva; si este planteamiento es cierto entonces tal vez podríamos tomar en cuenta más bien un proceso-modelo, e imaginar las cosas de tal forma que en un determinado momento se desencadene a la luz pública una discusión más o menos articulada en torno a qué significa, por ejemplo, hoy

en día ser ciudadano de México, y esta disputa se convertiría por así decirlo, en el medio por el cual todavía nos mantenemos unidos, es decir que existencialmente nos sigue siendo importante, al menos en el diálogo o la controversia, sostener una comunicación en cuyo contexto discutimos acerca de esta supuesta identidad o autocomprensión. En otras palabras, ésta sería una especie de modelo discursivo para una identidad colectiva que ha entrado en una fase de mayor fluidez y pluralidad” (Habermas, 1989).

En Habermas, la sociedad genera en un cierto sentido su propia identidad gracias a las fuerzas que la mantienen presente. En este sentido, el uso del plural en la cita anterior tiene, en Habermas, el sentido de apelar a la soberanía popular (Habermas, 1989: 53-69) como procedimiento para permitir el desarrollo de organismos sociales capaces de dar respuestas a los desafíos de la modernidad.

En relación a la cuestión de la identidad, Habermas sigue un círculo de argumentos que, partiendo de sus estudios de la filosofía de Jena de Hegel, continúan sus trabajos sobre la integración social y la interacción comunicativa, los cuales culmina en la teoría de la acción comunicativa. En todo este círculo, la constante fundamental del trabajo habermasiano consiste —como dice Honneth— “en la convicción de que en las formas de vida social de los hombres hay empotrado un momento indestructible de racionalidad comunicativa” (Honneth, 1986: 7). ♦

#### BIBLIOGRAFÍA

- Braun, H. and Riedel, M. (1967). *Natur und Geschichte, Arbeit und Interaktion. Bemerkungen zu Hegels jenenser philosophie des geistes*, Geburtstag.
- Durkheim, E.  
 \_\_\_\_ (1986). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México.
- \_\_\_\_ (sf). *La división social del trabajo*. Mimeo. México.
- Habermas, J.  
 \_\_\_\_ (1979). *Communication and evolution of society*. Beacon Press. Boston.
- \_\_\_\_ (1974). *Conferencia con motivo de la obtención del premio Hegel*. Mimeo. Stuttgart.
- \_\_\_\_ (1989). “Identidad crítica y recuerdo ritual”, *La Jornada Semanal*, 29-32.
- \_\_\_\_ (1984). *La technique et la science comme ideologie*. Denoël. París.
- \_\_\_\_ (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Taurus. Buenos Aires.
- \_\_\_\_ (1983). *Reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus. Madrid.
- \_\_\_\_ (1987). *Teoría de la acción comunicativa I y II*. Taurus. Madrid.
- Hegel, G.  
 \_\_\_\_ (1983). “Enciclopedia”, en Habermas, J. *Reconstrucción del materialismo histórico*. Taurus. Madrid.
- \_\_\_\_ (1923). *Jenenser Realphilosophie I, Sämtliche Werke*, t. XIX, p. 195 ssq. Leipzig y *Jenenser Realphilosophie II, Sämtliche Werke*, t. XX, p. 177 ssq. Leipzig, traducción al francés como *Philosophie de l'esprit d'Iéna* realizada por J. Gauthier.
- Honneth, A. (1986). *Kommunikatives Handeln* en Galván, F. (1988). “El modelo de las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de vida, presentación y traducción”, *Ensayos*. No. 10.
- Luhmann, N. (1972). “*Religiose dogmatik und gesellschaftliche Entwicklung*”, en Dham, Luhmann und Strooth *Religion-System und Sozialisaton*. Neuwied. Traducido por J. Gauthier.
- Mead, G. (1934). *Mind, self and society*. Chicago. Ch. W. Morris.
- Offe, C. (1972). *Strukturprobleme des kapitalistischen Staats*. Frankfurt. Main. Traducido por J. Gauthier. Ver también Habermas, J. (1975). *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*. Taurus. Buenos Aires.