

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)

(PRIMERA 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 objetivity of customs, habitats and social norms.*

Introducción

Jürgen Habermas es actualmente el representante más destacado de la llamada Escuela de Francfort. Ha continuado los trabajos de Adorno, Horkheimer y Marcuse tendientes a elaborar una teoría crítica de la sociedad, y su aportación más importante consiste en fundamentar una teoría de la sociedad en la que la acción comunicativa tiene la misma jerarquía que el sistema económico-político.

Habermas ha abordado el problema de la identidad social como tema de estudio en diferentes acercamientos, por ejemplo, desde la perspectiva del desarrollo de los individuos discutiendo con las escuelas psicologistas¹; sin embargo, nosotros nos concentra-

remos en el tema de la identidad desde la óptica que más ha preocupado al autor, es decir, en la problemática de la integración social moderna fundada en la acción comunicativa.

I. La identidad en Jürgen Habermas, un problema de origen hegeliano

Habermas acepta el planteamiento hegeliano de la identidad como aporía para discutirlo a la luz de la situación de la sociedad moderna. En efecto, en su conferencia de enero de 1974 con motivo de la obtención del premio Hegel, patrocinado por la ciudad de Stuttgart, Habermas dice que en la dialéctica de la identidad del *yo* planteada en la *filosofía del espíritu* “está la propuesta para la solución de un problema que escojo como tema (el de la identidad), porque Hegel lo ha planteado en una forma similar a como todavía nos continúa ocupando” (Habermas, 1974; 1983: 88).

Habermas ha realizado una reevaluación del problema de la identidad del *yo* de la filosofía hegeliana del espíritu² en el texto *Trabajo e interacción, observaciones sobre la filosofía del espíritu de Hegel*³ (Habermas, 1984). Toma la tesis hegeliana de la identidad sobre la idea de la dialéctica de la abstracción y unidad del *yo* del siguiente modo: “primeramente –dice Hegel– el *yo*... es una unidad esencialmente general, en tanto que en un segundo momento, el *yo* es también inmediatamente, en tanto



* 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 Cháñez y Elaine Marshall la traducción del resumen al inglés. A.P. 195. Metepec, México. C. P. 52140. E-mail aah@coatepec.uaemex.mx.

1. Ver el apartado: Desarrollo de la moral e identidad del *yo*, en Habermas (1983).
2. Habermas estudió el problema de la identidad del *yo* en Hegel (1923).
3. La primera versión de este trabajo se publica por primera ocasión en Braun, H. and Riedel, M. (Dir), (1967). Y aparece en *La technique et la science comme ideologie* como un simple documento suplementario.

que negatividad se refiere a sí misma, singularidad, determinación absoluta. Esto constituye la naturaleza del *yo* como también la del concepto; uno no puede comprender nada ni del uno ni del otro en tanto que uno no conoce en el mismo tiempo esos dos momentos en su abstracción y en su perfecta unidad” (Hegel, 1923, y citado por Habermas, 1984: 166).

Respecto al primer momento, la identidad del *yo* general hace abstracción de la sucesión de estados, de las vivencias internas y de la diversidad de objetos y sujetos externos. La universalidad del *yo* general se muestra como la categoría que permite a todos los sujetos posibles de la interacción decirse *yo* a ellos mismos. En la construcción hegeliana, este nivel universal del *yo* corresponde con la autoconciencia generalizada y permite al individuo referirse a sí mismo al entrar en comunicación con *otro*, de manera tal que ambos pueden conocerse y reconocerse recíprocamente como *yo* (Habermas, 1983: 85-89 y 1984: 171). Así, Habermas no tiene duda de la afirmación hegeliana según la cual, en tanto que conciencia de sí, el *yo* es un universal porque es un *yo* abstracto, es decir, resultante de una abstracción de todos los contenidos que son dados por un sujeto cognoscente o de imaginación (Habermas, 1984).

Esta autoconciencia generalizada es lo que Hegel denomina *espíritu*. Frente a la conciencia subjetiva, este espíritu posee la objetividad de los hábitos de vida y las normas sociales; es decir, en cuanto este *espíritu* permanece particular, como espíritu de una familia o de una sociedad en su conjunto, la identidad de los diversos miembros del grupo se vincula respectivamente a determinadas tradiciones, roles o normas grupales (Habermas 1983: 87-88).

El *yo*, como identidad universal y particular, sólo puede ser comprendido a partir de la unidad de un *espíritu* que engloba la identidad del *yo* como otro que no es idéntico con él mismo. El espíritu es la comunicación de los individuos singulares en el medio del universal. Él funciona como la gramática de una lengua que brinda la posibilidad de intercomunicación de las personas que la hablan o como el sistema de normas en vigor que relaciona a los individuos que actúan. En estos casos la universalidad no se vuelve enemiga de la singularidad sino, en todo caso, es aquella que permite su relación propia en la singularidad.

En la identidad del *yo* se expresa la paradoja de que, en tanto que persona, el *yo* es, por antonomasia, el mismo que el resto de las personas (la autoidentificación), tanto que en cuanto individuo es, por principio, diferente de todos los otros individuos (Habermas, 1984: 171).

Según Habermas, la intuición originaria de Hegel sobre la aporía de la identidad reside en que la comprensión del *yo*, en tanto que conciencia, requiere de la noción de *espíritu*. Hegel ha intuido –según nuestro autor– que el *yo* pasa de la subjetividad a la objetividad de un *yo* universal, en el seno del cual los sujetos que se saben no idénticos son reunidos sobre la base de la reciprocidad.

Esta intuición filosófica hegeliana adopta forma sociológica en Habermas en la teoría de la intersubjetividad, por la cual la unidad simbólica de la persona, que se ha generado y mantenido mediante la autoidentificación, se basa en la pertenencia a la realidad simbólica de un grupo o en la posibilidad de localizar un grupo. Una realidad grupal que abarque biografías individuales es, pues, condición de la identidad del individuo.

La aceptación de la propuesta de solución al problema de la identidad permite a Habermas la revisión de las estructuras de identidad en relación a cuatro momentos de la evolución social⁴ ilustrados por las evidencias antropológicas.⁵ Apoyándose en Godelier, Habermas (1987) revisa las estructuras de identidad en las sociedades arcaicas, primitivas, de las grandes religiones y las modernas. En las sociedades arcaicas no se producen problemas de identidad por la ausencia de diferenciación entre lo individual, lo particular y lo general, que se presenta por primera vez en el mundo de las religiones politeístas de las civilizaciones primitivas.

En las civilizaciones primitivas, la disposición de una organización política (Estado, Monarquía o Ciudad), necesita de una justificación. Aquí, la justificación política se mezcla con las interpretaciones y ritos religiosos tradicionales. Como quiera que el ámbito de vigencia de la religión y el culto coincide de forma particular con la comunidad respectiva; la comunidad concreta, en cuanto representación de lo particular, puede ser distinguida, por una parte, respecto a lo general del orden cósmico y, por otra, frente a cada uno de los individuos, sin que por ello se ponga en peligro el contexto de una identidad centrada en el ámbito político.

Con las grandes religiones, se presenta una pretensión de validez universal. El portador de un sistema religioso ya no es la Polis o el Estado, sino la comunidad de creyentes. Paradójicamente, el sistema político requiere ahora una elevada medida de justi-

4. La primera revisión de las estructuras de identidad en la evolución social se planteó por primera vez en Habermas (1979).

5. Sobre todo los trabajos de Claude Lévi-Strauss como *El pensamiento salvaje* (1964) y *Antropología estructural* (1968) y los de Maurice Godelier tales como: *Rationalité et irrationalité en économie* (1966) y “Mythe et Histoire”, en *Annales, Economies, sociétés et civilisations* (1971).

ficación. Por otra parte, el potencial justificativo universalista de las religiones no está ajustado a las exigencias y posibilidades de un Estado particular (Habermas, 1983 y 1975).

En el sentido señalado anteriormente, los contenidos de sentido religioso y los imperativos de mantenimiento del Estado resultan crecientemente irreconciliables. La conciliación entre ambos se realiza mediante las ideologías. Sin embargo, la problemática de esta difícil conciliación se hace plenamente evidente en la modernidad.

Con la llegada a la modernidad, las religiones universales quedan reducidas a una moral universalista y se manifiesta la escisión entre la identidad del yo formada en el seno de estructuras universalistas, y la identidad colectiva, adherida particularmente al Estado. Así, resulta comprensible que para Hegel la filosofía y el Estado sean los dos contrarios que pueden dar unidad a la solución de una identidad racional⁶ en la modernidad.

Con la devaluación de las interpretaciones religiosas del mundo y el ascenso de la desacralización y desdogmatización que trajo la ciencia moderna, se emprende una escisión del yo en los planos de la naturaleza externa, la sociedad y la naturaleza interna (Habermas, 1987 II: 208). En Hegel la escisión del yo moderno es la ruptura que existe cuando los individuos han perdido la posibilidad de contemplar en la autonomía del otro la íntegra unidad con él; surge entonces la justificación de la filosofía. En los referidos escritos de Jena, Hegel considera que cuando la fuerza de la unificación desaparece de la vida de los hombres, y las oposiciones pierden su relación y ganan autonomía, surge la necesidad de la filosofía. (Hegel, 1923).

El proyecto filosófico de Hegel consiste en la reconstitución de la identidad humana mediante la integración de la filosofía del yo con el Estado en un solo haz dialéctico. Esta tesis hegeliana —reconoce Habermas— expresa que las sociedades modernas han alcanzado en el Estado soberano su identidad racional y que corresponde a la filosofía presentar y justificar esa identidad como racional (Habermas, 1983).

Pero la recepción de la aporía hegeliana de la identidad no implica la aceptación de su propuesta de solución. Habermas se reserva el derecho a criticar la filosofía del derecho de Hegel en aquella tesis que defiende a la organización moderna como el plano en el que las sociedades desarrollan su identidad. Habermas reprocha a Hegel tres aspectos de la propuesta de solución al problema de la identidad. Los argumentos principales contra la filosofía del derecho hegeliano los aborda Habermas en sus traba-



jos sobre los problemas de legitimación del capitalismo tardío, Habermas (1983: 243-273).

En primer lugar, Habermas plantea que si es acertada la idea según la cual la sociedad moderna desarrolla una identidad racional en la forma de un Estado constitucional, en las instituciones del Estado debería expresarse el interés del todo y realizarse a través de sus fines particulares. Sin embargo, en la medida en que esa unidad es irrealizable, la acción estatal se continúa formando de un modo clasista o estamental y no como expresión de intereses generalizables de la población,⁷ Offe (1972).

En segundo lugar, aun en el caso de que la soberanía del Estado hacia el interior no estuviera limitada por estructuras de clase, la soberanía del Estado se ha tornado en cualquier caso anacrónica. En el nuevo horizonte de la sociedad mundial, que la red global surgida de las posibilidades de comunicación ha creado, han surgido nuevas formas de gobierno supraestatales, con competencias y posibilidades de gobierno cuasi estatales, Habermas (1983: 102).

Finalmente, si los problemas de identidad sólo pueden plantearse con sentido, mientras las sociedades estén comprendidas en un mundo vivencial simbólicamente construido y normativamente comprensible, parece que la idea de una identidad a escala mundial no es más que una quimera. En efecto, los síntomas modernos de la ausencia de integración en la esfera de la sociedad civil y la separación entre ésta y el Estado, lo mismo que entre ellas y la fami-

6. La acepción de *identidad racional*, significa que la base de sustentación de esta identidad corresponde a un desencantamiento de las imágenes míticas y metafísicas del mundo que caracterizaron a las sociedades tradicionales.

7. Esta idea ha sido retomada en Habermas (1975).

lia, sugieren a algunos autores que la sociedad es gobernada por imperativos de mercado, por mecanismos sistémicos y no por la orientación moral de los sujetos actores.

Resumiendo los tres reproches a la filosofía hegeliana del derecho, Habermas considera que la aporía hegeliana que identifica al Estado como fuente de identidad social racional es problemática si se reconoce su carácter clasista, su interinfluencia supranacional y el aislamiento que sufre por parte de la sociedad civil.

De esta forma, Habermas ha desacreditado la propuesta hegeliana del Estado como el plano donde se desarrolla la identidad de la sociedad moderna. Esta recepción parcial y conflictiva de Hegel en Habermas se expresa en una nueva propuesta de solución a la reiterada aporía hegeliana de la manera siguiente: Sólo se puede defender una moral universalista que caracterice como racionales a las normas generales (e intereses generalizables). Así, también, solo el concepto de identidad del *yo* que asegure libertad e individualización puede brindar una orientación susceptible de encontrar asentimiento en lo que atañe a los procesos de formación de los individuos. Esta propuesta la desarrollaremos más adelante.

La recepción del problema de la identidad de Hegel en Habermas permite a este último revisar las nociones de Mead y Durkheim sobre la limitación de aceptar la idea de una integración social a partir del *mundo de la vida*⁸ y de debatir con Niklas Luhmann sobre la posibilidad de construir una identidad en las sociedades complejas desde una perspectiva que hipostasie la integración sistémica. A continuación abordaremos aquella revisión y este debate.

II. Comunicación, integración social e identidad

A juicio de Habermas, G. Mead y Emile Durkheim, al igual que Max Weber y Marx, forman la generación de los fundadores de la moderna teoría social. Mead ha fundamentado la teoría social en términos

de la comunicación social; Durkheim, en términos de la solidaridad social en la que las categorías de integración social e integración sistémica se refieren una a la otra; Weber, que ha aportado una teoría de la racionalización social de base material y formal, y Marx, una teoría de la plusvalía del capitalismo. En este trabajo abordaremos la revisión habermasiana de las aportaciones de Mead y Durkheim.

Mead (1934) funda un marco de categorías de la interacción mediada lingüísticamente (simbólicamente).⁹ Este trabajo lo culmina en su obra *Mind, self and society*¹⁰ (1934). Aquí Mead introduce su teoría bajo la denominación de *behaviorismo social*, sin embargo, su modelo no alude al comportamiento de un organismo individual que reacciona a los estímulos de su entorno, más bien, su intervención de investigación la realiza en el estudio de la interacción humana en la que dos organismos reaccionan uno al otro. Esta enorme investigación estudia con mucha atención el tránsito desde la interacción mediada por gestos hasta la interacción mediada por símbolos.¹¹

En Mead, el lenguaje se convierte en modo de control ligado a la tradición cultural, dicho de otra manera: la interacción mediada se transforma en el mecanismo coordinador de la acción social. En la reconstrucción de la teoría de la comunicación de Mead, Habermas incluirá la interacción mediada por reglas, argumentando que el tránsito desde la interacción mediada por gestos a la interacción mediada simbólicamente representa a la vez la constitución de un comportamiento regido por reglas y, simultáneamente, la posibilidad de elaborar una teoría que reconozca la escisión humana entre objetos, normas y la personalidad.

De la distinción de la orientación de las interacciones comunicacionales, sea hacia el éxito, sea hacia el entendimiento (según la tipología de Mead), Habermas se interesa en esta última orientación, reconociendo que las ofertas incluidas en los actos de habla deben su fuerza socializadora a la relación que existe entre pretensiones de validez y razones (Habermas, 1987 II: 91-111). En los actos del habla orientados hacia el entendimiento, los presupuestos no pueden aceptarse ni rechazarse si no es mediante la utilización de las razones.

En la realidad la relación entre actos orientados al entendimiento o al éxito es conflictual y las fronteras entre ambas no tienen nitidez, como tampoco son definitivas. Esto encierra un momento indestructible de intelección (acuerdo crítico). Mientras los actores presenten pretensiones de validez, parten de la expectativa de poder llegar a un acuerdo racionalmente motivado y de poder coordinar sus planes de acción

8. La noción de *mundo de la vida* se encuentra desarrollada en Habermas (1987 II).

9. El paradigma de la interacción de Mead contribuyó a la devaluación de la filosofía del sujeto, al mostrar que el lenguaje se diferencia según sus funciones de entendimiento, de integración social y de socialización. Esta diferenciación lingüística toma forma comunicativa bajo el esquema de los mundos objetivo, social y subjetivo.

10. *Mind, self and society* fue publicado en 1934 como obra póstuma.

11. Mead explica la triada de la interacción mediada de la siguiente manera: "El gesto de un organismo es la resultante del acto social en que el gesto es la primera fase y la respuesta del otro organismo a ese gesto son los componentes de una triple relación... Esta triada constituye la matriz dentro de la cual surge el significado o que da lugar, con su desarrollo, a un campo de significados", Mead (1934).

sin necesidad de recurrir a coacciones o a la promesa de otorgar concesiones o recompensas.

En *Mind, self and society*, Mead considera el desarrollo de las identidades que culminan en el producto de un individuo apto de lenguaje y acción en la medida que un sujeto en proceso de individualización se apropia cognitivamente el mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas, desarrolla el correspondiente sistema de controles internos, aprende a orientar su acción por pretensiones normativas de validez y traza límites entre el mundo externo condensado en realidad institucional y el mundo interno de las vivencias espontáneas que no pueden salir al exterior sino a través de acciones de la autopresentación comunicativa, Habermas (1987 II: 64) y Mead (1934: 112-113).

En el contexto de Mead, el mundo externo toma cuerpo en las instituciones que toman la noción del *otro generalizado* (similar al *yo general* de Hegel). Para él, la institución representa una respuesta común por parte de todos los miembros de la comunidad a una situación particular. Asistido por la *filosofía del espíritu* de Hegel, Mead considera que en un tipo ideal de comunidad de comunicación los individuos adquirirían una identidad que tendría dos aspectos complementarios: el de la universalización y el de la particularización. La pertenencia a la comunidad ideal de comunicación tiene el mismo grado explicativo que el *yo universal* de Hegel (el otro generalizado en Mead) y el *yo singular* como individuo.

El tipo ideal de la comunidad ideal de comunicación plantea una paradoja sobre el estatuto genético del *otro generalizado*, esto se puso de manifiesto cuando Mead escribía que: "si el individuo sólo alcanza su *sí mismo* a través de la comunicación con otros... entonces el *sí mismo* no puede anteceder al organismo social, éste tiene que existir previamente" (Mead, 1934: 233).

El problema del origen del *otro generalizado* que reclamaba una solución filogenética en Mead, toma un camino explicativo ontogenético (el tránsito de la interacción mediada por gestos a la de símbolos).

Frente al problema del *yo universal*, Durkheim ha enunciado una explicación filogenética y ha propuesto el concepto de *acuñaciones de conciencia colectiva* (Durkheim, 1986) para hacer referencia a expresiones simbólicas y normativas de conciencia colectiva de profundas raíces en la historia de las sociedades, dentro de las cuales la fe religiosa y la identidad cuasiétnica brindan evidencias empíricas. Las representaciones individuales, según Durkheim: "están cerradas unas a otras; sólo pueden comunicarse por medio de signos donde se traducen sus es-

tados interiores. Para que la relación que se establece entre ellas pueda culminar en comunión, ... es necesario que los mismos signos que las manifiestan lleguen a fundirse en una sola y única resultante. Es la aparición de esta resultante la que advierte a los individuos que están al unísono y que los hace tomar conciencia de su unidad moral" (Durkheim, 1986: 238).

Por las vías de la conciencia generalizada de Mead y por las *acuñaciones de conciencia colectiva* de Durkheim, el tema de la identidad se despliega en explicaciones convergentes. Durkheim (*op. cit.*: 386) dirá que: "lo que convierte al hombre en una persona es aquello que coincide con los demás miembros de su grupo social", en tanto que en términos de Mead, el individuo convertido en persona es el *me*, que representa en el adulto socializado con la autoridad del *otro generalizado*.

Si bien Durkheim puede explicar el hecho social de las representaciones colectivas (una explicación filogenética del *yo universal*), no puede explicar las estructuras sociales que regulan esos hechos en las sociedades. En efecto, Durkheim presenta las representaciones colectivas como un hecho consumado, sin distinguir con suficiente claridad el proceso de intersubjetividad que les subyace. El análisis funcional durkheimiano carece de los actores de los hechos y la consecuente institucionalidad adjunta.

Llegado a este punto de la discusión, Habermas plantea un proyecto de fusión entre las consideraciones de Mead y Durkheim en torno a la identidad de la forma siguiente: Durkheim aportaría a Mead una definición de identidad con la forma de un consenso normativo que se construye en el medio constituido por la semántica de lo sagrado: la conciencia religiosa, que garantiza la identidad, se regenera y mantiene a través de la práctica ritual. Mead aportaría a Durkheim la explicación de la ramificación del sistema de instituciones sociales y de cómo entender la individualidad de los miembros del grupo¹² (identidad colectiva en Durkheim), mediante la puesta en escena de las estructuras que se originan en las perspectivas de los actores del proceso de interacción y que se condensan en los papeles comunicativos de primera, segunda y tercera persona (Habermas, 1987 II).

12. En este nivel del presente trabajo surge la necesidad de aclarar un concepto teórico habermasiano clave, que se encuentra comprometido con la noción del desarrollo de la identidad de origen comunicativo. Nos referimos a la categoría de la racionalización del mundo de la vida. Este concepto puede rastrearse en Mead y en Durkheim, y consiste, sintéticamente, en la construcción del mundo objetivo social y subjetivo, en los aspectos: cultura, sociedad y personalidad. Estos elementos dan lugar a los procesos de reproducción cultural, de integración social y a la socialización, Habermas (1987 II).



Mead y Durkheim definen la identidad de los individuos en relación con la identidad del grupo al que pertenecen. La unidad del colectivo constituye el punto de referencia de la comunidad de todos los miembros, la cual se expresa en que éstos pueden hablar de *sí* en primera persona del plural. Simultáneamente, ha de presuponerse la identidad de la persona para que los miembros del grupo puedan hablar de *ellos* en primera persona del singular.

En fin, ya se parta, con Mead, de las categorías relativas a la interacción social o con Durkheim, de categorías relativas a las representaciones colectivas, en ambos casos se concibe la sociedad desde la perspectiva de los sujetos agentes que participan en ella como mundo de la vida.

Hasta aquí hemos analizado la fundamentación de la teoría de la acción comunicativa que se desenvuelve en el mundo de la vida. Sin embargo, falta por ver las hipótesis de ambos autores al relacionarlos con una propuesta de sociedad en términos de integración e identidad.

A juicio de Habermas, en Mead, el control social que sirve para integrar al individuo y sus acciones en el proceso social organizado de experiencia y conducta en el que está involucrado sirve para integrar al individuo a la autoridad moral del *otro generalizado*. A juicio de Mead, la propia organización de la comunidad autoconsciente depende de que los individuos adopten la actitud de los otros individuos, y el desarrollo de este proceso depende de que se alcance la actitud del grupo, en términos de un *otro generalizado* en tanto que distinta de la de un individuo aislado (Habermas, 1987 II: 67).

A juicio de Habermas, Mead produce una proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación que se basa en el predominio de la acción orientada al entendimiento: "Me refiero —dice Habermas— a que la producción cultural, la integración social y la socialización abandonan sus fundamentos sacros y se asientan en adelante sobre la comunicación lingüística y sobre la acción orientada al entendimiento" (*op. cit.*: 154). El lenguaje ya no sólo sirve a la transmisión y actualización de un consenso garantizado prelingüísticamente, sino que de manera creciente sirve para la producción de un acuerdo racionalmente motivado. En esto radica la liberación de energía de racionalidad que se encuentra potencialmente en la comunicación y el lenguaje.

El problema de hipostasiar a la teoría de la comunicación queda de manifiesto en el hecho de que esa teoría sólo permite tener en cuenta aquellas funciones sociales que quedan transferidas a la acción comunicativa y que esta acción no puede ser sustituida por otros mecanismos. De este modo, la reproducción material de la sociedad que procura el aseguramiento de su existencia física frente al exterior como frente al interior queda borrado de la perspectiva de Mead. Asimismo, se pasa por alto la economía, la estrategia y la lucha política.

En este punto, Habermas fija los límites de la teoría de la comunicación en el sentido de que la concepción de la sociedad como mundo de la vida, que es la que más obvia resulta desde la perspectiva conceptual de la acción orientada al entendimiento, tiene un alcance limitado para la teoría de la sociedad (Habermas, 1987: 168).

Aquí Habermas procede a relativizar las aportaciones de Mead y de Durkheim, y plantea que en las sociedades modernas, precisamente por ser cierto que la integración social ha de venir asegurada en medida creciente por medio de un consenso comunicativamente alcanzado, resulta urgente preguntarse por los límites de la eficacia empírica de la comunicación sin interferencias. De este modo, los imperativos políticos y económicos a través de los medios de poder y dinero impiden la realización del tipo ideal de la comunicación perfecta que ha propuesto G. Mead.

Aceptar la concepción de la integración social como mundo de la vida, según Habermas, es aceptar tres ficciones: "la autonomía de los agentes sociales, la independencia de la cultura, y la transparencia de las comunicaciones" (*op. cit.*: 211).

Pasemos a ver la reinterpretación que hace Habermas de la teoría durkheimiana de la solidaridad social en las categorías de la integración social e in-

tegración sistémica. En su estudio sobre *división del trabajo*, Durkheim introduce los tipos de solidaridad social y las etapas de diferenciación sistémica, para después asignar la solidaridad mecánica a las sociedades segmentarias, y la orgánica, a las sociedades funcionalmente diferenciadas.

Si bien Durkheim considera que "es un error oponer a la comunidad originada en la comunidad de creencias, la que tiene por base la cooperación, atribuyendo así un carácter moral a la primera y no viendo en la segunda otra cosa que una agrupación económica. En realidad, también la cooperación tiene su moralidad intrínseca" (Durkheim, s/f: 208). Frente a la evidencia de la hostilidad del trabajo y el capital en las sociedades de capitalismo industrial, una paradoja que implica la moralidad de la cooperación aparece, y Durkheim intenta resolverla mediante el concepto de anomia. Según este plantea

miento, la división del trabajo no produce necesariamente la solidaridad orgánica deseable. La relación entre formas de solidaridad y formas de moralidad acreditan a Habermas la sustentación de la conceptualización dual de la sociedad contemporánea.

En este punto del análisis diremos que la relativización de la teoría de la comunicación de Mead y la aceptación de la tesis durkheimiana de la relación entre formas de integración social y etapas de diferenciación sistémica fortalecen la propuesta habermasiana de una noción dual, según la cual la sociedad puede conceptualizarse como *sistema* y como *mundo de la vida*.

Luego de abordar el debate entre Luhmann y Habermas sobre la posibilidad de una identidad en las sociedades complejas, veremos esta noción dual de la sociedad y la idea de identidad que se deriva de este planteamiento. ♦

BIBLIOGRAFÍA

- Braun, H. and Riedel, M. (1967). *Natur und Geschichte*, "Arbeit und interaktion. Bemerkungen zu Hegels jenenser philosophie des geistes", Geburtstag, pp 132-155.
- Durkheim, E.
 ____ (1986). *Las formas elementales de la vida religiosa*. Colofón. México.
 ____ (s/f). *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. Paris.
 ____ (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 *Reconstrucción del materialismo histórico*, Habermas, J. 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.
- Honnet, A. (1986). *Komunikatives Handeln* en: Galván Díaz Francisco. 1988. "El modelo de las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de vida, presentación y traducción", *Ensayos*. 1988. No. 10.
- Luhmann, N. (1972). "*Religiose Dogmatik und gesellschaftliche Entwicklung*", in: Dham, Luhmann und Strooth *Religion-System und Sozialisation*. 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.