

LA RECONSTRUCCION DEL PROCESO DE RACIONALIZACION OCCIDENTAL SEGUN J. HABERMAS: MUNDO DE LA VIDA, CRISIS Y RACIONALIDAD SISTEMICA

Por JOSETXO BERIAIN RAZQUIN

SUMARIO

INTRODUCCIÓN.—1. ACCIÓN COMUNICATIVA Y PARADOJAS DE LA RACIONALIZACIÓN.—2. EL MUNDO DE LA VIDA («LEBENSWELT»).—3. NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES.—4. LA IDENTIDAD COLECTIVA EN LAS SOCIEDADES MODERNAS.—CONCLUSIÓN.

INTRODUCCION

Durkheim y Weber han analizado cómo se ha producido en Occidente un *específico proceso de racionalización* de las imágenes del mundo que ha dado lugar a una constelación de estructuras intersubjetivas de conciencia —representaciones colectivas (Durkheim), estructuras de conciencia (Weber), universos simbólicos (Berger, Luckman)—; dicho proceso de des-centramiento de las cosmovisiones ha posibilitado la «racionalización del mundo de la vida», que es *umbral de conjunción* —de la reproducción cultural, la integración social y la socialización—, permitiendo a los agentes un grado de «penetración *reflexiva*» en el hasta ahora impenetrable «mundo de la vida» (que ha reorientado los problemas de integración social conducida por una «conciencia colectiva» sobrerrepresentada en la esfera de «lo sagrado», hasta el des-centramiento o *fragmentación* de tal proto-centro simbólico-constitutivo para la reproducción de la institución sociedad). El «andamiaje formal», provisto por la diferenciación de tres conceptos analítico-arquetípicos

de mundo: mundo natural, mundo social y mundo subjetivo, así como por los correspondientes tipos de pretensiones de validez (nivel de plausibilidad), ofrece la posibilidad de llegar a una «comprensión comunicativamente lograda» en torno a normas, máximas, tradiciones, definiciones de la realidad, etc., en lugar del acuerdo normativamente prescrito por la autoridad de la tradición. No obstante, este proceso de *racionalización cultural* como *autonomización de nuevas formaciones discursivas* —ciencia/tecnología, derecho/moral, arte/literatura—, en el que se busca la comprensión, el entendimiento, la interpretación a través del «desvelamiento de la verdad de los enunciados, de la rectitud de las normas y de la autenticidad de las propias expresiones» en el ejercicio discursivo (universalizado) de la voluntad de los participantes para la resolución de conflictos (J. HABERMAS: «Ética del discurso», CM, 1985 a), tiene su correlato en un proceso de *racionalización 'societal'*, caracterizado por una lógica teleológico-estratégica que despliega *dispositivos funcionales* para la planificación de las tareas de producción material y su regulación. Con Weber, Lukács, Adorno, Horkheimer y Foucault, en sus diferentes matizaciones —pérdida de significado y libertad, reificación, razón instrumental y mecanismos disciplinarios de normalización-subordinación—, vemos que el así llamado proceso de racionalización o el «mensaje de la Ilustración» deviene instrumento de dominación, es decir, surge el problema de la «*crisis de plausibilidad*» en el *pathway of western modernity*; estos autores no proporcionan una «gramática profunda» lo suficientemente compleja que dé cuenta de lo «positivo-negativo» de la racionalización: Weber y Durkheim vieron el «momento *arqueológico-fundante*» de la nueva conciencia de la modernidad; Marx, Lukács y los frankfurtianos ofrecieron una *genealogía deconstructiva* de constelaciones de significado (del «fundamento», diría Heidegger) institucionalizadas, surgiendo así el problema de las «*crisis de plausibilidad*» de la simbología cultural; con Habermas podemos observar un tercer «momento *reconstructivo*» en el que se rompe con la filosofía de la conciencia, en favor de una teoría de la *racionalidad comunicativa*, la cual no está ya vinculada a las premisas de una filosofía moderna individualista y subjetivista: va más allá de la conceptualización de la teoría de la acción (WEBER y el primer PARSONS de la *Estructura de la acción social*, 1949) y reconecta la teoría de la acción con la teoría de sistemas construyendo un «*concepto de sociedad de dos niveles*» que integra el paradigma del *Mundo de la vida* y el paradigma del *Sistema* (1987, vol. 2, cap. VI; 1981 b, 3/4), sobre esta base realiza una reconceptualización de la *reificación* como una «colonización del mundo de la vida» por flujos que emanan de los sistemas económicos —el *dinero*, el fetichismo de la mercancía— y del sistema político-administrativo —*poder* y razón bu-

rocrática—, es decir, explica las sociopatologías de la vida moderna por (1) la creciente subordinación del mundo de la vida a los imperativos de la reproducción material.

En su programa reconstructivo, Habermas puede mostrar: 1) Contra Marx, que las formas burguesas de moralidad universalista y derecho universalista no pueden ser entendidas como siendo *meramente* reflejos ideológicos del modo de producción capitalista (C. CASTORIADIS, IIS, 1975, 173-174), sino que deben ser vistos *también* como expresión de un aprendizaje colectivo irreversible que se «sedimenta» en la «estructura de significatividades» de la sociedad y que debe ser categorialmente distinguido de los procesos de aprendizaje en la dimensión de la ciencia y la tecnología (HABERMAS: *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982 a); 2) Contra Weber, Habermas puede mostrar que la emergencia de las concepciones universalistas en el derecho y la moral, que han conducido a una concepción específicamente moderna de la democracia y los derechos humanos, representa un tipo de racionalización que debe ser categorialmente distinguido de la racionalización en el sentido formal y burocrático; 3) Contra Horkheimer y Adorno, Habermas muestra que una organización racional de la sociedad, es decir, una organización de la sociedad basada en el libre acuerdo entre sus miembros, está, aunque en una forma distorsionada, ya incorporado y reconocido en las instituciones democráticas, en los principios de legitimidad y en las autointerpretaciones de las sociedades industriales modernas (A. WELLMER, 1985 a, 51-52).

La pretensión de Habermas es que la noción de racionalidad comunicativa está implícitamente contenida en la estructura del lenguaje humano como tal, y significa el *standard* básico de racionalidad que los sujetos hablantes competentes (con competencia de apalabramiento lingüístico) comparten al menos en las sociedades *modernas* (TH. MCCARTHY, CTH, 1984 a, 280). Según la noción de racionalidad comunicativa, el sujeto hablante debe reconocer su comprensión de la relación interna existente entre la postulación de pretensiones de validez intersubjetiva (plausibilidad) y el compromiso de dar y ser receptivo a argumentos fundados. Esta es una concepción reflexiva de la comunicación humana, siguiendo pretensiones de validez, porque ellas sólo *emergen* de la esfera de la comunicación y porque sólo son *redimidas* en la esfera del discurso humano: no existen *fuentes externas de validez meta-social* desde que la esfera de validez es idéntica a la esfera del discurso

(1) Para una excelente tematización de los medios generalizados —verdad, dinero, poder, amor—, como lenguajes especializados encargados de la regulación de procesos de intercambio entre subsistemas sociales, véase N. LUHMANN: *Generalized Media and the Problem of Contingency*, vol. 2, 1976; N. LUHMANN, 1985.

humano. «Esta concepción del lenguaje humano como punto de referencia de toda pretensión de validez de *una cosmovisión des-centrada* presupone que las dimensiones de validez de *verdad* objetiva, de *rectitud* normativa y de *sinceridad* subjetiva —o, como Habermas recientemente afirma: el mundo de los hechos objetivos, el mundo de las normas sociales y el mundo de la experiencia interna— han sido claramente diferenciados y autonomizados (A. WELLMER, 1985 a, 53; J. HABERMAS, TAC, vol. 1, 1987, 419 y sigs.). La noción de racionalidad comunicativa refleja la condición cognitivo-moral de los humanos en un mundo «desencantado». Habermas habla de *racionalización comunicativa* (racionalización del mundo de la vida), donde las formas de acción comunicativa y de argumentación reemplazan a otros mecanismos de coordinación de las acciones, de la integración social o de la «reproducción simbólica».

1. ACCION COMUNICATIVA Y PARADOJAS DE LA RACIONALIZACION

Habermas introduce un modelo sociológico más diferenciado que pueda dar cuenta de las posibilidades contrafácticas liberadas con el «desencantamiento del mundo», así como del proceso de racionalización societal (*selectivo y limitado*) que se institucionaliza en Occidente; este modelo distingue entre integración «social» e integración «sistémica» y niega que exista un *functional fit* entre la economía por una parte y la cultura y la personalidad por otra (J. HABERMAS, PL, 1975, 17-18). Por integración sistémica, Habermas entiende los modos de coordinación de la acción social a través de la interconexión *funcional* de consecuencias de acción, mientras que por integración social se refiere a la coordinación de la acción a través de la comprensión interpretativa (comunicativamente mediada) de orientaciones de acción (HABERMAS, PL, 1975, 20). En la diferenciación institucional de las sociedades modernas en dos dominios —en particular la economía y la administración del Estado— (N. LUHMANN, 1988, 32-49 y 67-74), la coordinación de la acción social es *crecientemente funcionalizada*. Ambos, la economía capitalista, mediada a través del intercambio monetario en el mercado, y el Estado moderno, sustentado en el medio dinero, así como en el poder jurídico formal, generan una serie de acciones sociales que se influyen recíprocamente a través de consecuencias no previstas. Mientras la integración sistémica puede ocurrir aun cuando hay una *discrepancia* entre intenciones y consecuencias, la integración social no puede tener lugar a menos que las consecuencias de acción sean compatibles con las intenciones de los actores sociales. Mientras los sistemas de acción pueden ser analizados, y de hecho sólo pueden ser considerados desde la perspectiva externa de

un tercero, del *observador*, la integración social debe ser analizada desde la perspectiva *interna* de aquellos envueltos, *de ego* y *alter*, en el discurso (J. HABERMAS, TAC, 1987, vol. 2, 26 y sigs.). En el primer caso, las consecuencias de la acción proceden «a espaldas de los individuos»; en el segundo, la acción social precisa ser explicada vía reconstrucción de su significado considerado por los actores sociales. La economía, el mundo de mercado y los mecanismos administrativos pueden ser vistos como sistemas *autorregulados*, que entran en crisis cuando devienen *disfuncionales*. Bloqueos en el comercio mundial, inflación mundial, caída en los préstamos internacionales, ineficacia administrativa, etc., son disfuncionalidades de tales sistemas. *Sólo aquellas* disfuncionalidades que derivan de la integración social, que generan crisis de identidad en los individuos y en las colectividades, pueden ser llamadas *crisis* en el sentido enfático. «Sólo cuando los miembros de una sociedad experimentan las alteraciones estructurales como críticas para la existencia continuada y sienten sus identidades amenazadas podemos hablar de crisis... Estos estados de crisis muestran la forma de *desintegración de las instituciones sociales*» (HABERMAS, PL, 1975, 17-18).

Siguiendo a Habermas, el concepto de una crisis de identidad o «crisis vivida» presupone lo siguiente: los individuos interpretan las necesidades y deseos que constituyen los motivos de sus acciones a la luz de valores y normas disponibles para ellos en la «estructura de significatividades» de su cultura en su «mundo instituido de significado». No importa que privados e ideosincráticos sean las necesidades y deseos de un individuo; ellos son sólo significativos si son interpretadas socioculturalmente. Para Habermas, la sociología es siempre psicología social (TH. MCCARTHY, CTH, 1984, 334). «El sistema de *instituciones* debe ser considerado en términos de la 'represión' (social) de las necesidades y del ámbito de una posible individualización, así como las estructuras de la *personalidad* deben ser consideradas en las determinaciones del marco institucional y de las cualificaciones de roles... La identidad del yo no puede ser formada sin la identidad colectiva, y viceversa» (HABERMAS y LUHMANN, TS, 1973, 146; C. CASTORIADIS, IIS, 1975, 489). Oponiéndose a las teorías económicas y sociales, particularmente la variante utilitarista, que presuponen que las necesidades individuales y los deseos son aspectos *dados, fijados* de una naturaleza humana inmutable, él suscribe aquí las teorías del interaccionismo simbólico, así como las teorías cognitivas del desarrollo (2). «*No hay individuación sin socialización*» (S. BENHABIB, CNU, 1986, 232). Por otra parte, una adecuada interpretación de la crisis debe integrar los dos momentos descritos anteriormente: un aná-

(2) G. H. MEAD, 1982; L. KÖHLBERG, 1981, 1984.

lisis *sistémico*, así como un análisis de las *crisis vividas*, deben ir juntos. «La aparición de las crisis debe su objetividad al hecho de que son el producto de problemas de autogobierno irresueltos. Las crisis de identidad se encuentran íntimamente ligadas con los problemas de autogobierno (sistémicos: económico-administrativos). Por eso los sujetos actuantes casi nunca son conscientes de los problemas de autogobierno; éstos provocan problemas derivados, que repercuten en su conciencia de manera específica, es decir, de tal manera que la integración social resulta amenazada... Un concepto de crisis apto para las ciencias sociales tiene que captar la conexión entre 'integración social' e 'integración sistémica'» (HABERMAS, PL, 1975, 19). Comentando estas dos perspectivas, Cl. Offe observa que «todos los sistemas sociales se reproducen a través de la acción significativa y normativamente regulada de sus miembros por una parte, así como a través de conexiones funcionales objetivas. Esta diferenciación entre 'integración social' e 'integración sistémica', entre *reglas* seguidas por cuanto aceptadas discursivamente y *regularidades* como reglas que están más allá de la voluntad de los sujetos es la base de toda una tradición sociológica» (OFFE, CWS, Boston, 1984, 81). Para ilustrar esta perspectiva analítica dual podemos detenernos en la discusión de Marx sobre «el día del trabajo», en el capítulo 10 de *El Capital*. Marx escribe: «Pero el capital tiene un único impulso de vida, la tendencia a crear valor y plusvalía... El capitalista toma su posición sobre la ley de intercambio de mercancías. El, como todos los otros compradores, busca el mayor beneficio posible fuera del valor de uso de su mercancía» (MARX: *El Capital*, 1967, vol. 1, 233). Este pasaje explica la racionalidad de la acción capitalista desde la perspectiva *sistémica* del capital como riqueza siempre en incremento. Existe otro lado de enfoque cuando la *voz narrativa* no es la del analista social (el observador), sino la voz del participante: «Frecuentemente, la voz del trabajador, que ha sido silenciada en la tormenta y el *stress* del proceso de producción, hace su aparición: la mercancía que yo te he vendido difiere del montón de las otras mercancías en que su uso crea valor y un valor mayor que el propio suyo... Esto es porque tú la compraste... A ti, por tanto, te pertenece el uso de mi fuerza de trabajo diaria. Pero, por medio de los precios que tú pagas por ella cada día, debo ser capaz de reproducirla diariamente y de venderla otra vez. Aparte del desgaste natural a través de la edad, etc., debo ser capaz al día siguiente de trabajar con la misma cantidad de fuerza, salud y frescura que hoy... Yo gastaré cada día, en movimiento, en la puesta en acción, tanto de ella como es compatible con su duración normal y desarrollo saludable. Por una extensión ilimitada del día de trabajo tú puedes usar en un día una cantidad de fuerza de trabajo que yo puedo recuperar en tres días. Lo que tú ganas en trabajo —tiempo de trabajo— yo pierdo en sus-

tancia» (MARX: *El Capital*, I, N. Y., 1967, 234). Estas dos «voces narrativas» corresponden a diferentes concepciones de la crisis. En este último párrafo, Marx trae a colación las «crisis vividas» a través de las transformaciones radicales en el trabajo, en la vida y en la condición doméstica: la emergencia de los sentimientos de explotación, la injusticia, el resentimiento, la enfermedad, la alienación, etc. En este pasaje, la dominación brutal de los trabajadores y la expresión del sufrimiento es manifiesta. El primer pasaje, por el contrario, alude a las «crisis sistémicas» o funcionales del capitalismo: la tendencia de la tasa de ganancia, la concentración de capital, etc.; sociológicamente, «las crisis vividas» señalan la desintegración de las normas, valores y estructuras de significado incorporadas en las acciones sociales. Las «crisis sistémicas» señalan el «mal funcionamiento», la deficiente planificación integral para la reducción de la complejidad en los entornos respectivos: economía, política, administración, etc. Por ejemplo, la *stangflación* es una crisis sistémico-funcional de las economías del capitalismo tardío, pero deviene una «crisis vivida» para los individuos sólo cuando, a través de la inflación y la falta de un empleo remunerado, sus bases materiales de la vida son destruidas —i. e.: la vejez— y sus creencias en los valores y normas de la sociedad son cuestionadas y aparecen fenómenos de desorientación, anomia, falta de significado —i. e.: el «ghetto» de la juventud—. No obstante, si los dos momentos analíticos están presentes en Marx, no así su *mediación*. HABERMAS, en *Los problemas de legitimación*, incardina y proporciona una explicación de la vinculación de la «lógica sistémica» y la «lógica socio-cultural del mundo de la vida». Podemos desglosar la argumentación habermasiana en tres tesis fundamentales:

1) El Estado en las sociedades welfaristas o de capitalismo tardío trata de asumir las disfuncionalidades del sistema económico vía medidas y reformas administrativas. El Estado *subvenciona* al capitalismo —i. e.: por la construcción de infraestructura necesaria, a través de la inversión en ciencia económicamente significativa (véase el rol de la universidad en la sociedad americana)—, y en las tareas donde el mercado falla, el Estado lo *reemplaza* —i. e.: política de la salud, vivienda, educación, transporte, etc.—. Con estas funciones de subvención y estabilización del sistema económico, el Estado debe subyugar ciertos dominios de la vida a una dominación creciente.

2) Este rol creciente del Estado puede generar consecuencias no pretendidas. La entrada del Estado en estos dos dominios tiene dos consecuencias: a) Nuevos asuntos se convierten ahora en objeto de política pública y controversia —por ejemplo, los beneficios para los pensionistas o las reformas asociadas con la igualdad garantizada de oportunidades educativas para las minorías—. Segmentos completos de relaciones sociales son políti-

zados y entran en la conciencia pública nuevas pretensiones y demandas. b) Este incremento en la contestación pública y en la controversia sobre ciertos dominios significa que el rol de la tradición, así como el significado de la tradición en estas esferas, es desafiado. Ambas consecuencias configuran una *crisis de legitimación* (i. e.: en una demanda incrementada de justificación pública de la acción del Estado a los ojos de los ciudadanos).

El Estado benefactor se supone que debe cumplir sus *tareas autodesignadas* —como el sistema político de autogobierno sistémico— (reconocer el poder de los sindicatos, asegurar el crecimiento económico, «defensa» nacional, la provisión de mercancías colectivas, el mejoramiento de los niveles actuales de desigualdad social, etc.) *sin cuestionar o poner en peligro* el poder privado del capital, ya que violaría la lógica de la economía capitalista como un sistema de mercado orientado al beneficio (CL. OFFE, CWS, 1984, 82 y sigs.).

3) La *re-politización* de tales relaciones —de producción (3) por el papel de los sindicatos y la conformación de un «compromiso de clase cuasi político, y la *re-politización* de la «esfera pública» (4), que antes permanecía despolitizada y ahora ve cómo son tematizadas nuevas iniciativas ciudadanas, incrementan el déficit de legitimación; «el efecto final es una conciencia de contingencia no sólo de los contenidos de la tradición, sino de las técnicas de su transmisión, la socialización» (HABERMAS, PL, 1975, 92)—, a través de las medidas del Estado intervencionista y reformista se genera una dinámica que exacerba la crisis de legitimación del Estado. El Estado no sólo debe procurar lealtad de masas, por la satisfacción de ciertos bienes económicos y servicios sociales, sino que debe también asegurar la continuidad de ciertos modelos motivacionales —como la ética del trabajo y el logro y la creencia en la familia, los cuales son necesarios para la continuidad de los horizontes culturales del capitalismo—. Pero, la *producción manipulativa de significados* es detenida tan pronto como su modo de su producción deviene visible. «No existe *producción administrativa de significado*» (HABERMAS, PL, 1975, 90; HABERMAS y LUHMANN, TS,

(3) La relación «no política» entre trabajo asalariado y capital y la autonomía y la esfera económica, han dado paso a una distribución «cuasi política» del producto social y a la retención por el Estado de las funciones de complementariedad y reemplazamiento del mercado.

(4) La «racionalización» destruye el carácter incuestionable de las pretensiones de validez que fueron dadas por supuestas; despierta cuestiones que fueron cubiertas por la tradición de una manera aproblemática; de esta manera fuerza a la politización de áreas de la vida que previamente fueron asignadas a la esfera privada: por ejemplo, la planificación educativa, la planificación del sistema de salud y la planificación familiar tienen el efecto de hacer públicas y de tematizar cuestiones que fueron una vez dadas por supuesto.

1973, 115 y sigs.). Los valores y significados no pueden ser desplegados a voluntad en una cultura: «ellos tienen su propia lógica obstinada» (S. BENHABIB, CNU, 1986, 234). Estos valores proveen a los individuos con horizontes de expectativas compartidos y con modelos plausibles de reproducción cultural. No pueden ser reproducidos a través de la lógica administrativa de «producción de significado», a la manera de Luhmann en relación a la tecnificación del sistema político, que asumiría funciones de planificación ideológica funcional.

En la *Teoría de la acción comunicativa* (vol. 2), HABERMAS apuesta por una continuidad del «concepto de sociedad de los niveles» diseñado en *Los problemas de legitimación*, presentando un modo de relación específico (*selectivo*) entre «sistema» y «mundo de la vida». Los procesos de racionalización son *paradójicos* porque socavan la racionalidad del mundo de la vida que hizo posible la racionalización sistémica. La racionalización del mundo de la vida iniciada por la modernidad contiene un potencial emancipatorio que está siendo constantemente amenazado por la dinámica de la racionalización societal que sustenta el crecimiento capitalista. Mientras la integración social opera a través de la coordinación de las *orientaciones* de acción de los individuos en la sociedad, la integración sistémica opera a través de «medios de autogobierno» (*steering media*), como el dinero y el poder, *independientemente* de las orientaciones de acción de los actores individuales (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 377-378). Sólo en las sociedades modernas los dos tipos de integración son claramente diferenciados (no separados); la tesis de Habermas es que la «*desvinculación*» *entre sistema y mundo de la vida* —que ocurre con la emergencia de los sistemas económico y administrativo de acción en las fases tempranas del capitalismo— deviene posible sólo después del «*des-centramiento*» de las cosmovisiones en la modernidad, es decir, después de la diferenciación de tres distintas dimensiones de validez y las correspondientes formaciones discursivas postradicionales. Con Durkheim se podría decir que tal proceso de racionalización de las representaciones colectivas se manifiesta en la «*indeterminación de la conciencia colectiva*», en la emergencia de formaciones discursivas autonomizadas de tipo cognoscitivo (ciencia, lógica) y normativa (la moral y el derecho), que hacen posible una diferenciación creciente de esferas sociales (i. e.: la división del trabajo). En la esfera normativa, la racionalización del derecho (en sentido weberiano), que fue la precondition para la institucionalización de sistemas económicos y administrativos racionalizados (contra Marx), presupone la diferenciación de una esfera de derecho formal (positivo) de la esfera del discurso moral y las orientaciones morales —la positivización, formalización y procedimentalización del derecho consiste en el *des-*

plazamiento de los problemas de justificación, es decir, en descongestionar la administración técnica del derecho de tales requerimientos de justificación discursivos (5)—, y esta diferenciación legalidad/moralidad, a su vez, presupone un «desencantamiento del mundo» (Weber) o un «descentramiento de las cosmovisiones» (Habermas), después del cual ya no se puede hablar de una «conciencia colectiva» uniforme (a la manera de Durkheim) con un discurso hegemónico de «lo social» (la religión).

La racionalización *sistémica* —en forma de racionalización económica y burocrática— y la racionalización *comunicativa* son posibilidades *complementarias* de racionalización. «Sin formas de integración sistémica, los problemas de integración social adquirirían dimensiones de sobre-complejidad en una sociedad postradicional ultradiferenciada: la acción comunicativa es un mecanismo demasiado frágil de coordinación de la acción como para acarrear la carga completa de la integración en las sociedades modernas. La integración sistémica, por otra parte, precisa ser institucionalizada (Castoriadis) y, por tanto, anclada en el mundo de la vida: aquello *presupone* formas de integración social, una legitimación de las leyes básicas y las instituciones y unas estructuras simbólico-culturales de significatividad» (A. WELLMER, 1985 a, 54-55; HABERMAS y LUHMANN, TS, 1973, 101 y 106). De esta manera, Habermas subraya la paradoja de la racionalización de la siguiente manera: «Sólo con el marco conceptual de la acción comunicativa ganamos una perspectiva desde la cual el proceso de racionalización societal aparece como contradictorio desde el comienzo. La paradoja de la racionalización de la que Weber habló puede ser abstractamente concebida así: la racionalización del mundo de la vida hace posible *un tipo* de integración sistémica que entra en conflicto con el principio integrador de la búsqueda de la comprensión, y bajo ciertas condiciones tiene un *efecto desintegrador* sobre el mundo de la vida» (HABERMAS, TKH, vol. 2, 1981 c, 34). Dados los dos senderos complementarios hacia la racionalización sistémica y comunicativa en el mundo moderno, existe un rango de constelaciones en las que «sistema» y «mundo de la vida» pueden ser relacionadas entre sí: «O las instituciones a través de las cuales los mecanismos de autogobierno, como el dinero y el poder, estando anclados en el mundo de la vida, canalizan la influencia que el mundo de la vida ejerce sobre los sistemas de acción formalmente organizados,

(5) N. LUHMANN, siguiendo la teoría legal decisionista de C. SCHMITT, pretende fundar y justificar la *legitimidad* de un marco normativo en su *legalidad*. «El derecho de una sociedad es positivizado cuando la legitimidad de la pura legalidad es reconocida, es decir, cuando se respeta el derecho porque es justificado bajo *decisión responsable*, y de acuerdo con reglas definidas. Así, en una cuestión central de la coexistencia humana, *la arbitrariedad deviene institución*» (N. LUHMANN, 1982, pág. 159).

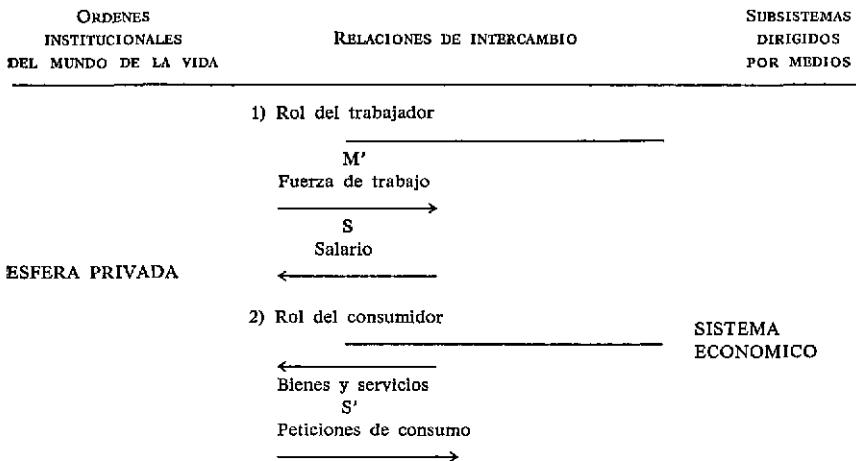
o ellas (las instituciones) canalizan la influencia que los sistemas ejercen sobre los sistemas de acción formalmente organizados. En el primer caso, las instituciones funcionan como el marco institucional, que sujeta el mantenimiento del sistema a las 'restricciones' normativas del mundo de la vida; en el segundo, ellas funcionan como aquella base que sujeta el mundo de la vida a las constricciones de la reproducción material y, por tanto, lo mediatizan» (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 261-262). La contradicción surge, por una parte, entre una racionalización de la comunicación diaria, que está vinculada a las estructuras de intersubjetividad del mundo de la vida en el que el lenguaje cuenta como el genuino e irremplazable medio de la búsqueda de la comprensión, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional teleológica, en los que las acciones son coordinadas a través de los mecanismos de autogobierno —dinero y poder—. «Existe una competición *no entre los tipos de acción orientados a la comprensión y al éxito, sino entre principios de integración social y sistémica*, entre el mecanismo de comunicación lingüística, que exhibe pretensiones de validez, y aquellos medios del autogobierno deslingüistificados, a través de los cuales coordinan la acción los sistemas de acción orientados al éxito» (HABERMAS, TAC, vol. 1, 1987, 437).

En la manera en que en el proceso de modernización como racionalización están interviniendo dichas posibilidades lógicas internas, aquél deviene ambivalente: el balance puede oscilar hacia un lado o hacia el otro. «Sin embargo, lo que ha ocurrido en la historia actual del capitalismo es que las fuerzas de racionalización sistémica han demostrado ser superiores a aquellas de la racionalización comunicativa» (A. WELLMER, 1985 a, 55). Las fuerzas emergentes (contrafuerzas) del mundo de la vida en la forma de movimientos sociales como catalizadores de la acción colectiva —el movimiento obrero y los partidos políticos en los albores del capitalismo (6)— no han sido capaces de invertir la tendencia hacia una *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos de una creciente complejidad sistémica. Esta «mediatización del mundo de la vida» se transforma en una «*colonización del mundo de la vida*» sólo cuando la reproducción simbólica —sobre la que se articula

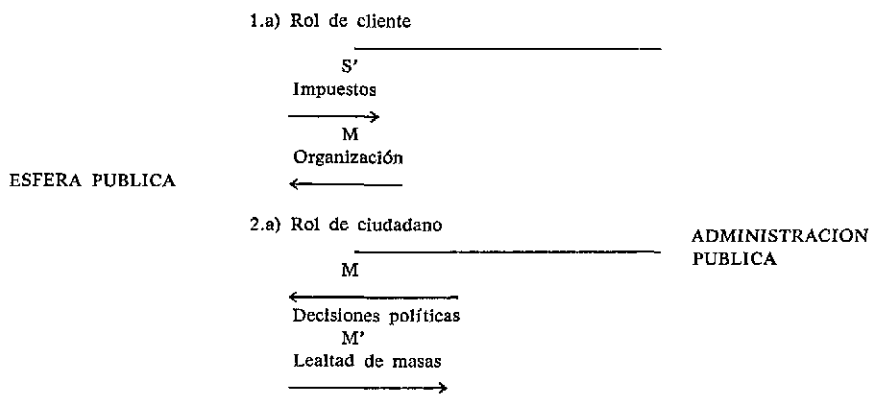
(6) En la lección VIII.2 de la *Teoría de la acción comunicativa*, vol. 2, titulada «Marx y la tesis de la colonificación interna», Habermas interpreta la categoría marxiana de verificación dentro de su estrategia conceptual sistema-mundo de la vida. El afirma que hay que mantener la tesis marxista del crecimiento y las tendencias de acumulación del capital —lógica sistémica—, pero que al nivel socio-institucional, el capitalismo tardío genera conflictos que *no son específicos de clase*, sino que agrupan a amplios sectores de la población y se manifiestan en una amplia variedad de síntomas (HABERMAS: TKH, vol. 2, 1981 c, págs. 489 y sigs.).

la identidad colectiva— resulta dañada; es decir, cuando los mecanismos sistémicos hacen salir a los mecanismos de integración social de dominios en los que no pueden ser reemplazados (los de la reproducción sociocultural). Recordemos que la pretendida «producción administrativa de significado-sentido» ocasiona efectos no pretendidos, incluso a la manera de un «estrangulamiento abstracto-formal de las representaciones simbólicas colectivas», descrito por Baudrillard. «Los principales puntos de referencia para la teoría de la modernidad de Habermas son Marx y Weber. El, alternativamente, caracteriza su enfoque como un segundo intento —el primero lo realizaron Lukács, Horkheimer y Adorno— de apropiarse a Weber en el espíritu del marxismo occidental, una reformulación de la problemática de la reificación en términos de las patologías del mundo de la vida sistémicamente inducidas y como una reconstrucción y generalización del análisis de Marx de la 'abstracción real' envuelta en la transformación del trabajo concreto en la mercancía abstracta de la 'fuerza de trabajo'. Los fenómenos a los que ha apuntado Weber con su visión de la *iron cage*, y que los marxistas han descrito en términos de *reificación*, son situados ahora en las relaciones de intercambio entre sistema y mundo de la vida que cristalizan en los roles de *empleado* y *consumidor*, *ciudadano* y *cliente* del Estado (7). A través de estos canales, el mundo de la vida es subordinado a los imperativos sistémicos, *los elementos práctico-morales son expulsados de las esferas pública y privada*, la vida diaria es crecientemente '*monetarizada*' y '*burocratizada*'» (TH. MCCARTHY: *Introducción a J. Habermas*, TAC, vol. 1, 1984, xxxi-xxxii; HA-

(7) Relaciones entre «sistema»-«mundo de la vida» desde la perspectiva sistémica (cfr. J. M.^a MARDONES, 1985, pág. 214; J. HABERMAS: TAC, vol. 2, 1987, 454):



BERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 453 ss, 474, 494). En la medida en que el sistema económico subyuga a los inquilinos, trabajadores y consumidores a sus imperativos, el consumismo, el individualismo posesivo y los motivos de realización y competición adquieren prominencia en la conformación de la conducta. La práctica comunicativa de la vida diaria es unidimensionalizada en un estilo de vida especializado y utilitario, y este movimiento, inducido por los «media» hacia la acción teleológica-racional, avanza la reacción de un hedonismo liberado de las presiones de la racionalidad. Como la *esfera privada* es socavada y erosionada por el sistema económico, así *la esfera pública* lo es por el sistema administrativo. La autonomización burocrática y la «deshidratación» de los procesos espontáneos de opinión y formación de la voluntad se extienden al campo de la movilización de la lealtad de masas y se hace más fácil la desvinculación de las decisiones políticas de los contextos concretos de formación de la identidad (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 490; CL. OFFE, CWS, 1984, 179-207; N. LUHMANN, 1982, 138-166). La alteración de las esferas socialmente integradas de la reproducción simbólica y su asimilación a dominios formalmente organizados de acción económica y burocrática configuran un «*emprobrecimiento cultural*», que es una consecuencia de la profesionalización que ha separado crecientemente el desarrollo de las «culturas expertas» de la infraestructura comunicativa del mundo de la vida (TH. MCCARTHY, 1984 b, xxxii). En las sociedades capitalistas desarrolladas, el conflicto de clases ha sido «institucionalizado», y el mundo del trabajo, «domesticado» a través de una «normalización» de los roles ocupacionales y de los roles de consumidor; la esfera política ha sido «pacificada» a través de la «neutralización» de las posibilidades de participación política abierta



G = El medio *dinero*.
M = El medio *poder*.

con la universalización del rol de ciudadano e «inflando» el rol de cliente del Estado. «Las cargas que resultan de la institucionalización de un modo de participación política alienado son movidas hacia el rol de *cliente*, así como las cargas del trabajo normalizante alienado son movidas hacia el rol de *consumidor*» (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 494-495; T. PARSONS, 1982, capítulo 14).

Los mundos de la vida y los sistemas se han «desvinculado» unos de otros desde que los sistemas político y económico se han desarrollado en subsistemas *funcionalmente* autónomos (A. GORZ, 1988, 47 ss). Ellos regulan sus intercambios con sus diferentes mundos circundantes —extrasociales e intrasociales— a través de dos medios generalizados de comunicación. El *dinero* y el *poder* operan como *sustitutos* altamente especializados del lenguaje ordinario. Debido a la estructura de preferencias diseñada en sus códigos, estos medios definen la coordinación de las acciones, se liberan de las constricciones culturales y *backgrounds* compartidos y de las vicisitudes de los procesos de formación de consenso arriesgado (N. LUHMANN, TS, 1973, 198 y sigs.). En las interacciones controladas de estos medios, los oponentes pueden condicionar mutuamente las reacciones de los otros, a través de sus ofertas, sin tener que apoyarse en un mundo de la vida común. Esto muestra un tipo de *interacción «sin-mundo»*, donde los sujetos (monádicos) estratégicamente ejercen una influencia externa entre sí (HABERMAS, TKH, 1981 c, 530 y sigs.). A través del dispositivo valor de cambio —dinero—, y del dispositivo de acción sobre las conductas de los otros —poder—, ambos totalmente deslingüísticos, y funcionando como *signos-valor de cambio*, el «sistema» interviene en el «mundo de la vida», y lo hace *monetizando-reificando* la conducta de las personas en la forma de «lógica mercantil», en el caso del dinero, convirtiendo el «intercambio simbólico» entre las personas en mero cambio, compra-venta; y también interviene el «sistema» en el «mundo de la vida» *burocratizando-normalizando* las conductas de los hombres, en la forma de «razón normalizadora», en el caso del poder, convirtiendo las acciones del hombre en objetivos de disciplina, control, vigilancia, aunque sea bajo la forma encubierta de la «sociedad espectáculo de masas». La «sociedad espectáculo» no es más que el prelude de la «sociedad de la vigilancia», es la máscara con la que ésta se presenta en las sociedades complejas, cuyo principio de integración fundamental es el «despliegue del orden del simulacro»: publicitario, político, administrativo, etc. A través de eso que se ha llamado «producción administrativa de sentido» y que no es más que la habilitación de programas, planes, proyectos que velan únicamente por el mero «*functional fit*» entre cultura y «sistema», se produce un efecto no pretendido cuál es la *colonización-desterritorialización* de un

mundo cultural compartido, de un kosmos koinos, de una «forma de vida», condenada ahora a ser un mero objeto de intervención funcional para reducir complejidad social.

A la luz de esta nueva estrategia conceptual entre «mundo de la vida» y «sistema», el origen de la crisis ya no radica en el «efecto desestructurador» del desencantamiento del mundo (WEBER) o del descentramiento de las cosmovisiones que anteriormente hemos descrito como una de las consecuencias del proceso de racionalización cultural occidental, ni tampoco y primariamente en el «efecto de alienación económica» por la equiparación de las relaciones sociales a relaciones cósicas («fetichismo de la mercancía», en Marx y Lukács), sino más bien, el origen de la crisis debe buscarse en la penetración de formas de racionalidad económica y administrativa en ámbitos del mundo de la vida, de la cultura (J. HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 469).

«Contra Weber y Horkheimer/Adorno, Habermas objeta que la paradoja de la racionalización *no* se expresa en una *lógica interna* (o dialéctica) de los procesos modernos de racionalización, sino que sería más adecuado hablar de un *proceso 'selectivo'* de racionalización, donde el carácter selectivo de este proceso puede ser *explicado* por las restricciones peculiares sobre la racionalización comunicativa, vehiculizada por las condiciones limitantes y la dinámica de un proceso capitalista de producción» (HABERMAS, TKH, vol. 2, 1981, 485). Dada la emergencia de una forma postradicional de racionalidad en la moderna historia europea, el *actual* curso que el proceso de racionalización ha tomado en el mundo moderno fue sólo *uno* entre un número de posibles cursos, correspondientes a diferentes constelaciones posibles en la articulación entre sistema y mundo de la vida (WELLMER, 1985 a, 56-57) (8).

2. EL MUNDO DE LA VIDA («LEBENSWELT»)

El «mundo de la vida», como es sugerido en la fenomenología, es el universo dado por supuesto de la actividad social diaria. Es la «conciencia colectiva», la «memoria colectiva» que proporciona los *esquemas de coexistencia de la vida social* al nivel de la *representación simbólica* y de las maneras de *hacer cosas*. El «mundo de la vida» es un grupo de formas de vida

(8) Véase también WEBER: *Ética protestante*, para la justificación del «específico modelo de racionalidad occidental», y C. CASTORIADIS: *La institución imaginaria de la sociedad*, para una explicación del fundamento que subyace a las «estructuras de significado» específicamente occidentales.

preinterpretadas, dentro de las cuales se conduce la conducta humana de la vida diaria, «almacena el trabajo interpretativo de las generaciones precedentes» (A. SCHÜTZ y TH. LUCKMANN, 1975, cap. III). En las reinterpretaciones hermenéuticas, el «mundo de la vida» es concebido como los *patterns* de significado-sentido culturalmente transmitidos y lingüísticamente organizados (H. G. GADAMER, 1977; P. RICŒUR, 1971). Lenguaje y cultura son vistos como constitutivos del mundo de la vida.

Gadamer afirma que «la comunidad de toda comprensión, que se basa en su carácter lingüístico, constituye un punto esencial de la experiencia hermenéutica» (GADAMER, 1981, 79). «La hermenéutica pone de manifiesto: 1) el reconocimiento de la comunicación como el medio universal de la comprensión y, por consiguiente, de la vida humana y social; 2) la conciencia del carácter situado, socio-histórico, lingüístico, cultural..., enraizado en el mundo de la vida, de la existencia humana; 3) el ideal de la solución de las cuestiones prácticas por medio del diálogo» (J. M.^a MARDONES, 1985, 90). Aceptando esta formulación (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 169 y sigs.). Habermas avisa contra el reduccionismo que se da en la *sinnverstehende Sociologie*, que tiende a considerar el «mundo de la vida» en términos culturalistas. Esto conduce a olvidar las propiedades *estructurales* del mundo de la vida que no se originan con la cultura, sino que definen el marco institucional dentro del cual la cultura es apropiada. El «reduccionismo culturalista» del mundo de la vida rechaza ambos: las condiciones estructurales de la formación de las identidades de grupo y el desarrollo de las *competencias individuales*. En la construcción de Habermas, el horizonte del mundo de la vida no consiste sólo en modelos de significado cultural, como ocurre en Gadamer y Winch (P. WINCH, 1972; «Understanding a Primitive Society», 1970), sino que agrupa normas y experiencias subjetivas, así como prácticas y destrezas individuales. «No sólo la *cultura*, sino también las *órdenes institucionales* y las estructuras de la *personalidad* son componentes básicos del mundo de la vida» (TH. MCCARTHY, 1984, xxiv). Sólo el marco de la teoría de la acción comunicativa puede hacer justicia a la tridimensionalidad del mundo de la vida. Habermas lo explica así: «Bajo el aspecto de *búsqueda de la comprensión*, la acción comunicativa sirve a la transmisión y renovación del conocimiento cultural; bajo el aspecto de *coordinación de la acción*, sirve a la integración social y al establecimiento de la solidaridad de grupo; bajo el aspecto de la *socialización*, sirve a la formación de las identidades personales. Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen ellas mismas por la continuación del conocimiento válido (plausible), por la estabilización de la solidaridad de grupo y por la formación de los actores sociales» (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 204). Esto significa en primer lugar que el «mundo

de la vida» es el dominio de la reproducción, integración social y socialización. Segundo, el mundo de la vida no debe ser visto como *trascendentalmente* constituido, sino como *reproducido* en una contextura temporal; por tanto, sometido a procesos de autoalteración (Castoriadis). Habermas insiste en que la «reproducción simbólica» se manifiesta a través de la *lógica interna* de las constelaciones de significado —valores, ideales, normas, etc.— y de la *estructuración-objetivación* institucional de tales significados, tanto al nivel de portadores institucionales como al nivel de las identidades individuantes. Tercero, la acción comunicativa lingüísticamente mediada realiza las tres funciones de reproducción simbólica. El concepto de «mundo de la vida» es complementario al de acción comunicativa (S. BENHABIB, CNU, 1986, 239). Vamos a resumir estas contribuciones a los procesos de reproducción para el mantenimiento de los componentes estructurales del mundo de la vida, que HABERMAS esquematiza en «A Reply to My Critics», 1982 c, 279, y TAC, vol. 2, 1987, 200 y sigs.).

FIGURA 1
COMPONENTES ESTRUCTURALES

PROCESOS DE REPRODUCCIÓN	CULTURA	SOCIEDAD	PERSONALIDAD
Reproducción cultural.	Esquemas interpretativos susceptibles de consenso «Conocimiento válido» (1).	Legitimaciones.	Pautas de comportamiento que influyen en la autoformación, objetivos educacionales.
Integración social	Obligaciones.	Relaciones interpersonales legítimamente ordenadas (2).	Reproducción de los modelos de pertenencia social.
Socialización.	Logros interpretativos.	Internalización de valores.	Capacidad para la interacción («identidad personal») (3).

La racionalización del mundo de la vida tiene lugar a través de tres procesos interrelacionados: 1) el descentramiento de las cosmovisiones y la emergencia de una *ontología dualista*, en la que se diferencia agudamente la naturaleza de la cultura, el mundo externo del mundo social, la trascendencia divina y un mundo desacralizado externo; 2) el descentramiento de las cosmovisiones es acompañado por una creciente *diferenciación de esferas de valor*

unificadas: ciencia, moralidad, derecho, estética, y por la institucionalización de discursos que despliegan las lógicas internas de cada esfera autonomizada; 3) finalmente, la racionalización del mundo de la vida supone una creciente *reflexividad*. Habermas se apropia críticamente el análisis de WEBER en *La psicología social de las religiones universalistas* en los dos primeros puntos; en el tercero vuelve al análisis de Durkheim sobre la transformación de «lo sagrado». La descentración de las cosmovisiones en la modernidad ocurre cuando, a través del surgimiento de la ciencia natural moderna, el universo es reducido a una secuencia mecánica espacio-temporal; cuando, a través de las teorías modernas del derecho natural, la base normativa del orden social es crecientemente disociada de la cosmovisión cosmológica, y cuando la cultura estética literariamente autónoma libera la subjetividad del individuo moderno de las constricciones sociales. Los desarrollos en las esferas moral y legal son fundamentales; Habermas, apoyándose en Parsons, enfatiza la idea de «*generalización de valores y motivos*»; la generalización de motivos implica el crecimiento de la capacidad de reflexión de los individuos para adaptarse a nuevos mundos circundantes a través de la autogeneración de razones para la *acción*; la generalización de valores significa un crecimiento reflexivo en las pautas de creación de *significado*. Estas devienen difusas —opuestas a específicas— y abstractas —como opuestas a concretas— y son crecientemente vinculadas a procedimientos argumentativos para su aceptación. «Un sistema legal general es un sistema integrado de normas universalistas, aplicable a la sociedad como un todo más que a unos pocos sectores funcionales; tales normas son altamente generalizadas en términos de *principios* y *standards*, y relativamente independientes de la religión» (T. PARSONS: «*Evolutionary Universals*», 1982, 316). Los nuevos «valores» adquieren una formulación abstracta y universalista: derechos humanos, bienestar social de los ciudadanos, justicia como criterio procedimental, etc. (J. RAWLS, 1982). Los procesos de racionalización cultural que inician transformaciones cognitivas, normativas y motivacionales tienen tres características: *a*) generan una cosmovisión descentrada; *b*) conducen a una creciente reflexividad y a una *c*) autonomización de esferas culturales de valor; ¿cómo contribuyen estas características de la modernidad cultural a la «racionalización del mundo de la vida»? Deteniéndose con la reconstrucción de Durkheim de la transición de la solidaridad mecánica a la orgánica, Habermas sugiere que los logros culturales de la modernidad que destruyen el poder legitimador de las cosmovisiones teológicas, metafísicas y religiosas también inician la «*lingüistificación de lo sagrado*» (*die Versprachlichung des Sakralen*) (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 111 y sigs.; E. CASSIRER, 1975). Ya en las sociedades segmentadas (no diferenciadas), en las que *el mito* presenta una primera

configuración de «lo real», se manifiesta cómo el hombre vive con las «cosas», en tanto que vive con las *formas simbólicas*, que le brindan significaciones sociales, conocimiento válido de «recetas», normas, definiciones, máximas, usos, etc. Estas significaciones sociales son producidas y transmitidas *lingüísticamente*; en el lenguaje como «forma de vida» aparece «escrita» una realidad vivida, un *Kosmos Koinos*, que proporciona el *referente simbólico e imaginario* al individuo —el *nombrar* a los dioses: «mana», «wakanda», «Yahvé», muestra este primer «filtro pragmático-lingüístico» de apropiación del mundo (E. CASSIRER, 1975, 94)—. En el movimiento de racionalización de las representaciones colectivas, que va del *mythos* al *logos* (científico-formal) se observa un movimiento de «de-sacralización» como creciente *auto-reflexividad inherente* a las nuevas formaciones discursivas «profanas», emergentes de un proceso de racionalización simbólico-cultural.

El proceso de desencantamiento significa una creciente sublimación del poder hechizante y aterrador de «lo sagrado» —a través de sus presentificaciones en objetivaciones hierofánicas, como las catástrofes naturales, la grandeza de la naturaleza, que operan como manifestaciones de un *mysterium tremendum fascinans* (Otto, Eliade, Cassirer)—, este poder en eclipse de «lo sagrado» en la conformación de la solidaridad social se transforma en «una fuerza racionalmente vinculante de pretensiones de validez criticables» (HABERMAS, TKH, vol. 2, 1981 c, 133). En virtud de esta '*licuefacción comunicativa*' del *consensus* normativo básico (de carácter religioso), las estructuras de acción orientadas a la comprensión devienen más y más efectivas en la reproducción cultural, en la integración social y en la formación de la personalidad... La autoridad de la tradición es crecientemente abierta a un cuestionamiento discursivo» (McCARTHY: «Introducción a Habermas», en TKH, vol. 2, 1981 c, xxii). Habermas añade que la lingüistificación de lo sagrado supone una racionalización del mundo de la vida. Los fundamentos meta-sociales —ontoteológicos— dejan paso a los «*umbrales de plausibilidad*» obtenibles «*desde abajo*», en la inmanencia de pretensiones de validez procedimental.

En el modelo de «reproducción simbólica» vía mundo de la vida, diseñado por Habermas, caben perturbaciones y crisis que son tematizadas como «*patologías del mundo de la vida*», que surgen —si visualizamos las casillas (1), (2) y (3), en la figura 1— como pérdida de significado, anomia y psicopatologías, poniendo en peligro los procesos de reproducción cultural, integración social y la socialización. Este nuevo enfoque de Habermas (9)

(9) Nuevo, puesto que reelabora el «ménage de à quatre» de las tendencias a la crisis de *los problemas de legitimación*, para proporcionar un mayor énfasis ahora sobre las crisis en el *topos* de la «reproducción simbólica»: el mundo de la vida.

sobre la diagnosis de las «patologías del mundo de la vida» proporciona una imagen de las crisis (después de la Segunda Guerra Mundial) que asume un carácter crecientemente *cultural* (10).

3. NUEVOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Paralelamente a este cambio de énfasis en el carácter de la crisis, se produce una redefinición en la temática de los nuevos movimientos sociales; éstos tienden a defender más y más la integridad del mundo de la vida como tal, contra la lógica de un proceso de racionalización sistémica que amenaza empujar a los individuos a los *márgenes* de sistemas completamente reificados (G. DELEUZE y F. GUATTARI, 1980, 434 y sigs.; HABERMAS, RMH, 1981 a, 105). Con la «pacificación de la lucha de clases», nuevos actores sociales: del movimiento ecológico al movimiento de los límites del crecimiento, del movimiento de la mujer al movimiento de liberación de los homosexuales, de los grupos de protección al consumidor a los comités de «ciudadanos» y al movimiento antinuclear y movimientos por la paz, todo esto configura un cambio en la *identidad social* de los actores en lucha, de los *temas* en torno a los cuales se moviliza y de los *modelos de lucha* que tienen lugar (S. BENHABIB, CNU, 1985, 250 y sigs.; CL. OFFE, NSMs, 1985). «En las sociedades industriales avanzadas, los conflictos que se han desarrollado en los últimos veinte años se desvían en varios aspectos del modelo institucionalizado de conflicto previsto por el Estado social de Derecho. Estos conflictos no se recrudecen en áreas de la reproducción material, no son canalizados a través de partidos y asociaciones y no son calmados por compensaciones que conforman al sistema. Estos nuevos conflictos, más bien, surgen en áreas de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización; ellos son abandonados a formas de protesta subinstitucionales, o al menos extraparlamentarias, y los problemas de los que ellos son portadores manifiestan una reificación de los dominios de la acción comunicativamente estructurados, que no pueden ser sistémicamente planificados a través de los medios: dinero y poder. No es primariamente una cuestión de compensaciones que el Estado social benefactor pueda proveer, sino de *proteger y restaurar modos de vida puestos en peligro*, o de establecer nuevos y reformados modos de vida. En síntesis, los nuevos conflictos no se recrudecen alrededor de problemas de distribución, sino alrededor de cuestiones relacionadas con la *gramática de las formas de vida*» (HABERMAS, TAC, vol. 2,

(10) MCCARTHY: CTH, 1984 a, pág. 358; H. MARCUSE, 1969, Prefacio.

1987, 555-556). Los nuevos movimientos sociales (NMSs) comparten con el proyecto neoconservador el que los conflictos y contradicciones de la sociedad industrial avanzada no pueden ser en lo sucesivo resueltos a través de significativos y prometedores modos de *étatisme*, regulación política, o incluyéndolos en la planificación administrativa-burocrática. Pero, en otros aspectos, las divergencias son manifiestas. Mientras el proyecto neoconservador busca *restaurar* los fundamentos no-políticos, no-contingentes e incontestables de la sociedad civil (tales como la propiedad, el mercado, la ética del trabajo, la familia y la verdad de la ciencia), para salvaguardar una más estricta —y, *por tanto*, más sólida— esfera de autoridad estatal y unas instituciones políticas ya no «sobrecargadas», la política de los NMSs busca repolitizar las instituciones de la sociedad civil de manera que no estén constreñidas por los canales de las instituciones políticas representativo-burocráticas, y, por tanto, *reconstituir* una sociedad civil que no es ya dependiente sobre más regulación, control e intervención (CL. OFFE, NSMS, 1985, 819-820).

El orden social, económico y político que fue adoptado al final de los cuarenta y comienzo de los cincuenta fue construido sobre un altamente abarcante «consenso» en torno al Estado liberal-democrático-bienestarista, que permaneció intocable ante los desafíos provenientes de la izquierda o de la derecha. Este «consenso» no sólo fue un acuerdo constitucional firmemente basado en un «*consensus* posttotalitario», sino que también fue reforzado y sancionado por la configuración internacional de fuerzas, emergente después de la Segunda Guerra Mundial. Existen tres elementos que caracterizan este «*orden de posguerra*»: 1) A pesar de algunos elementos marginales de consulta, de planificación indicativa, codeterminación y nacionalización, las decisiones de inversión fueron instituidas como el espacio de acción de propietarios y *managers*, actuando en mercados libres y de acuerdo a criterios de beneficio; esta libertad de propiedad e inversión ha sido aplastantemente propuesta y justificada no en términos de filosofía moral y derecho natural, sino en términos «*funcionales*» de crecimiento y eficacia; 2) El capitalismo, como máquina de crecimiento, fue complementado por el trabajo organizado como máquina de distribución y seguridad social. Es a través de un compromiso entre el *trabajo* organizado y los *inversores*, que deviene posible una *sociedad de «suma positiva»*, en la que predomina la premisa «*Take the role of the other*». La economía capitalista —y ésta es la lección aprendida del keynesianismo— es un juego de suma positiva, es decir, cada clase tiene que tomar los intereses de las otras clases en consideración. Los trabajadores deben reconocer la importancia del beneficio, porque sólo un nivel suficiente de inversión asegurará un futuro empleo y un incremento en los salarios, y los capitalistas deben aceptar la necesidad de salarios y gastos del Estado de

bienestar, porque éstos asegurarán la demanda efectiva y una clase obrera bien entrenada, con buena vivienda y feliz (CL. OFFE, CWS, 1984, 194); 3) El elemento más importante del diseño constitucional del período de pos-guerra fue una forma de democracia política que movilizó la participación política a través de la competición de partidos. Tal resolución tuvo aplicación para limitar la cantidad de conflictos que fueron transferidos de la esfera de la sociedad civil a la arena de la política pública, especialmente donde hubo una pretendida disyunción organizacional entre actores colectivos y portadores de intereses *sociales* (tales como los sindicatos, los empresarios, las iglesias, etc.) y los partidos *políticos*, concentrando sus objetivos en ganar votos y obtener posiciones en el Parlamento y el Gobierno, siguiendo el modelo del *catch-all-party* (O. Kirchheimer) o la «política de superoferta» (G. Sartori).

Este breve repaso sobre la configuración de los valores, actores, temas de discusión e instituciones de la «vieja política» puede suministraros una referencia contra la que puede ser comparado el «nuevo paradigma». Radschke habla de la emergencia de un nuevo paradigma, *Paradigma der Lebensweise* (paradigma del «modo de vida»). La ruptura y discontinuidad con el «viejo paradigma se subraya con términos como «nuevos movimientos de protesta», «nueva política», «nuevo populismo», «neorromanticismo», «antipolítica», «conducta política no ortodoxa», «política desordenada» (CL. OFFE, NSMS, 1985, 825).

¿Cuáles serían las características fundamentales diferenciadoras del «nuevo paradigma»? 1) Los *temas de discusión* dominantes de los NMSs consisten en la postulación de un territorio (físico), de un espacio de acción, o «mundo de la vida», tales como el cuerpo, la salud y la identidad sexual; la vecindad, la ciudad y el entorno físico; la identidad cultural, étnica, nacional y la herencia lingüística; las condiciones físicas de vida y la supervivencia de la humanidad en general. 2) Los *valores* de los NMSs son la autonomía e identidad (con sus correlatos organizacionales tales como la descentralización, el autogobierno y la autoayuda) y la oposición a la manipulación, el control, la dependencia, burocratización y regulación, etc. 3) En los *modos de acción* de los NMSs podemos distinguir dos aspectos: *a*) el «modo de acción interna», por el cual los individuos actúan juntos en orden a constituir una colectividad, y *b*) el «modo de acción externa», que refleja los métodos con los cuales ellos se confrontan al mundo externo y a sus oponentes políticos. En relación al primer aspecto, los NMSs, en contraste con las formas tradicionales de organización política —que se apoyan en el principio organizacional de la diferenciación, bien en horizontal (dentro/fuera de la organización) o vertical (líderes/miembros dentro de la jerarquía)—, se apoyan sobre la *des-diferenciación*, es decir, en la fusión de los roles privados y

públicos de las conductas expresivas e instrumentales. En relación al «modo de acción externo», las tácticas de protesta y sus demandas indican que el grupo de actores se concibe a sí mismo como una *alianza de veto para un tema puntual y «ad hoc»* (más que como un grupo integrado organizacional e ideológicamente); los NMSs son *incapaces* de negociar porque no tienen nada que ofrecer en contraprestación a las concesiones hechas a sus demandas; tampoco *desean* negociar, porque a menudo consideran que sus preocupaciones centrales tienen prioridad universal, siendo imposible su sacrificio significativo (por ejemplo, en temas relacionados con la «supervivencia-mundo» o con la «identidad») (11). 4) En relación a los *actores* de los NMSs, el aspecto más sobresaliente es que no apoyan su autoidentificación sobre los códigos políticos establecidos (derecha/izquierda, liberal/conservador) ni sobre los correspondientes códigos socioeconómicos (tales como clase trabajadora/clase media, riqueza/pobreza, población urbana/rural, etc.). Su universo del conflicto político es más bien codificado en categorías tomadas de los temas de dichos movimientos: *sexo, edad, localidad, raza, identidad*, etc. (CL. OFFE, NSMS, 1985, 829 y sigs.) (12).

(11) A diferencia de los NMSs, los partidos políticos por motivos de captación de grandes contingentes de votantes, «funcionalizan» su programa, desradicalizan la ideología fundacional, para llegar a una alternativa de «máximos y mínimos» coyunturales.

(12) Las principales características del *viejo* y el *nuevo* paradigma de la política (cfr. OFFE: NMSs, 1985, pág. 832).

	EL VIEJO PARADIGMA	EL NUEVO PARADIGMA
Actores.	Grupos socioeconómicos, actuando como grupos (en interés del grupo) y envueltos en el conflicto distributivo.	Grupos socioeconómicos actuando no como tales, sino en favor de colectividades adscritas.
Temáticas.	Crecimiento económico y distribución, seguridad militar y social; control social.	Preservación de la paz, del medio ambiente, los derechos humanos y las formas de trabajo no alienadas.
Valores.	Libertad y seguridad de consumo privado y progreso material.	Autonomía personal e identidad, como opuesta al control centralizado, etc.
Modos de acción.	<p>a) Interno: organización formal, asociaciones representativas de larga escala.</p> <p>b) Externa: interés de intermediación pluralista o corporativo; completación política de partidos, regla de la mayoría.</p>	<p>a) Interna: informalidad, espontaneidad, bajo grado de diferenciación horizontal y vertical.</p> <p>b) Externa: política de protesta basada sobre las demandas formuladas en los términos predominantemente negativos.</p>

Como hemos visto, la emergencia de estos NMSs en el tratamiento de Habermas sobre las crisis en las sociedades avanzadas se realiza en el escenario de las nuevas patologías que afectan al mundo de la vida, a la «reproducción simbólico-cultural»; existen varias dinámicas que explican el fenómeno:

a) En las sociedades occidentales europeas contemporáneas se produce el simultáneo *ensanchamiento, profundización y creciente irreversibilidad* de formas de dominación y de privación (J. HABERMAS, 1988, 111-135; CL. OFFE, 1983 a, 129-151). Como Habermas ha argumentado consistente y coherentemente, en las sociedades de capitalismo tardío el rol del trabajo ya no es el rol exclusivo ni el foco básico de la experiencia de privación, sino que comparte la estructura de cualificación de roles con los de ciudadano cliente de decisiones administrativas y consumidor (HABERMAS, TAC, vol. 2, 1987, 454). El poder se manifiesta *capilarmente, microfísicamente, polimórficamente*; no responde ya a un mecanismo causal central, como en el capitalismo liberal; su expresión moderna del «biopoder» constituye la expresión más acertada de la tecno-anatomía de dos mecanismos disciplinarios de ejercicio del «poder-conocimiento» (FOUCAULT, PK, 1980). Existe un fabuloso despliegue de posibilidades de canalización y desplazamiento de información: sucesos, estructuras, personas, colectivos, etc., con objeto de satisfacer necesidades de tipo funcional-sistémico, sin el proceso de su justificación normativo-moral; así se economiza en tiempo (reducción de costos) y se optimiza el funcionamiento, el *output* de determinados sistemas sociales.

b) Este aspecto de *profundización* de la privación que afecta a los niveles fundamentales de la existencia física, personal y social tiene su expresión metafórica en la «invasión» y «colonización del mundo de la vida»; es decir, la regulación política y económica no está ya más limitada a la manipulación de constricciones *externas* de la conducta individual, sino que interviene al servicio de *standards* tecnocráticos de racionalización y coordinación; interviene asimismo en la infraestructura simbólica de interacción social informal y en la «producción de significados» a través del uso de tecnologías legales, educacionales, médicas y psiquiátricas, etc.

Este nuevo y persuasivo tipo de control social es a menudo descrito como un requerimiento funcional de un nuevo estudio de producción: «Los mecanismos de acumulación no están en lo sucesivo mantenidos por la simple explotación de la fuerza de trabajo, sino más bien por la manipulación de complejos sistemas organizacionales, por el control sobre la información y sobre los procesos e instituciones de la formación simbólica y por la intervención en las relaciones interpersonales... la producción se está convirtiendo

en la producción de relaciones sociales y sistemas sociales... incluso se está convirtiendo en la producción de la identidad biológica e interpersonal... El control y la manipulación de los centros de dominación tecnocrática están penetrando crecientemente la vida diaria» (A. MELUCCI, 1980, 217-218).

4. LA IDENTIDAD COLECTIVA EN LAS SOCIEDADES MODERNAS

En este escenario históricamente construido, los problemas que afectan a la integración social y a la reproducción socio-cultural son el *núcleo* de la «crisis» de las sociedades occidentales.

N. Luhmann subraya que las sociedades complejas ya no se cohesionan ni integran a través de estructuras normativas, es decir, a través de una «conciencia colectiva» común, o de un «mundo de la vida» compartido; su unidad ya no se genera intersubjetivamente a través de una comunicación en la que participan los individuos socializados; más bien, la integración sistémica, considerada desde el punto de vista del autogobierno (*steering media*), se independiza de una integración social asequible al punto de vista del mundo de la vida. Para Luhmann, la reproducción de las sociedades muy complejas depende de un sistema de autogobierno diferenciado: *el sistema político-administrativo*. Mediante el aumento de su capacidad de elaborar información y su indiferencia frente a los otros subsistemas, el sistema político adquiere una autonomía privilegiada: «La política ya no puede dar por supuestas las bases —marco normativo— de su decisión (por sí misma). Debe operar su propia legitimación en una situación que se define como estructuralmente *indeterminada* y como *abierta* tanto de las posibilidades de consenso como respecto de los resultados estratégicos apetecidos» (N. LUHMANN: *Komplexität und Demokratie* [KD], 316, citado en J. HABERMAS, PL, 1975, 157). El hecho de que el sistema de legitimación se haya separado de la administración posibilita la autonomía del proceso de adopción de decisiones respecto del *input* en motivaciones, valores e intereses generalizados. En las sociedades posindustriales, la normatividad de las leyes es reemplazada por la *performatividad de los procedimientos* (N. LUHMANN, 1969). O para decirlo con Carl Schmitt, en una situación de emergencia-contingencia *el proceso de decisión* es liberado de las normas morales y deviene absoluto (C. SCHMITT, 1986). En el marco teórico en el que opera Luhmann —sitúa como el metaproblema gnoseoantropológico la «reducción de la complejidad del mundo»— se desplaza cualquier marco normativo en aras «de *procesos de aprendizaje superadores de contingencia*» que pretenden ofrecer «*outputs funcionales*» a desafíos de sobrecomplejidad social (disfuncionalidad, bloqueo

en el proceso de toma de decisiones, etc.) (HABERMAS, RMH, 1981 a, 105). «En tales condiciones, carece de sentido la pretensión de elevar la *reflexividad* de la administración, reacomplándola con la sociedad a través de la participación y la formación discursiva de la voluntad: *los procesos de decisión son procesos de exclusión de otras posibilidades...* Reclamar una participación intensa y comprometida de todos significaría elevar la frustración a la condición de principio: quien entienda de ese modo la democracia debe arribar, de hecho, a la conclusión de que es incompatible con la racionalidad» (LUHMANN, KD, 319; citado en HABERMAS, PL, 1975, 158).

Estoy de acuerdo con Luhmann en que en las sociedades modernas (complejas) se produce un crecimiento del proceso de *diferenciación funcional de esferas sociales* —tal como lo vio acertadamente DURKHEIM en la *División del trabajo social* (1893) y posteriormente lo confirmó PARSONS en *Apuntes para una teoría de la acción social* (1953)—; es decir, la racionalización de las cosmovisiones permitió un proceso de racionalización-diferenciación societal (Weber) y las estructuras cognitivo-normativas emergentes de un proceso de desencantamiento-descentramiento en la modernidad posibilitan la racionalización de sistemas sociales —véase, por ejemplo, el papel del conocimiento, técnicamente vehiculizado (MERTON, 1977, 303-371; D. BELL, 1976), y el papel del derecho positivo (WEBER, ES, 1978)—. Estoy de acuerdo con Luhmann en que, al tratar de buscar un sucedáneo para una doctrina religiosa que integre la conciencia normativa de toda una población, no podemos suponer que las sociedades modernas constituyen todavía su unidad en forma de imágenes del mundo, que *prescriben* materialmente una *identidad común* como una «conciencia colectiva» compartida; más bien, con la racionalización cultural de estructuras de conciencia se produce el advenimiento de una *cosmovisión descentrada*, con unas esferas de valor postradicionales, en la cual el centro simbólico estructurador tradicional —la religión— ha perdido el monopolio cosmovisional, privatizándose y especializando sus funciones (Luckmann y Schluchter). Ahora bien: en desacuerdo con Luhmann habría que decir que la «nueva estructura de reproducción simbólica postradicional» no es un «*dispositivo informativo-funcional*» superador de contingencia, es decir, encargado de reducir complejidad social intersistémica e intrasistémica a través de procesos de prestación selectiva de «ruido reciclado» (información), a la manera de la cibernética; el «mundo instituido de significado» de una sociedad muestra *constelaciones de significado* —interdicciones culturales como el *tabú* del incesto, cristalizaciones institucionales de aparatos normativos (la Constitución), fórmulas, axiomas, paradigmas, máximas morales, arquetipos culturales, etc.—, que conforman el acervo de conocimiento de una colectividad que se ha formado a *través de la praxis histórico-social de la*

institución sociedad; este «acervo cognoscitivo» de significaciones sociales está «encarnado», situado, por un proceso de luchas, discontinuidades, intereses y circunstancias socialmente (culturalmente) construidas; es decir, este conjunto de significaciones sociales es el producto de una «experiencia vivida», compartida, que ha sido posible por una *comprensión intersubjetiva* de tales producciones culturales. Otra cosa muy distinta es el despliegue instrumental-estratégico de este dispositivo simbólico para cubrir *funciones* de planificación, de decisión, etc., es decir, la superestructura simbólica de la sociedad no se reduce a su aspecto *funcional*: económico, administrativo, organizativo, disciplinario, etc. (C. CASTORIADIS, 1975, 160); tal «estructura simbólica» sirve más bien para la *comprensión cultural*, y se apoya en el hecho de que, en todas las sociedades humanas, el nacimiento, la muerte, la sexualidad, la tragedia, el amor, etc., *están ya comprendidos lingüísticamente* (K. O. APEL, TF, vol. 2, 1985, 243; HABERMAS y LUHMANN, TS, 1973, 101), y el «conjunto de respuestas» a tales cuestiones *está ya instituido e instituye* (C. CASTORIADIS, IIS, 1975, 493 y sigs.), es decir, tal «estructura simbólica» muestra un «mundo vivido», una «conciencia colectiva» compartida, una «simbología compartida» que coaliga a los individuos en un/os discurso/s que configuran un «espacio de experiencia» como presentificación del pasado y a través de la autoalteración histórico-social de «LO SIMBOLICO», «OTRO GENERALIZADO», permite proyectar un «horizonte de expectativas» a la manera del futuro *posible*, del futuro *que se hace* (no de cualquier teleología meta-social). He comenzado con Luhmann para, en desacuerdo con él, admitir la existencia de marcos normativos y tradiciones culturales compartidas aún en sociedades complejas con una cosmovisión des-centrada. Volviendo a Durkheim, veremos cómo el problema de la «reproducción simbólica» se concentra en la igualdad: «sociedad = moralidad = solidaridad»; en su extraordinario estudio sobre *El sistema totémico australiano* (13), en el capítulo dedicado a la «Génesis de la noción de principio o mana totémico» (cap. VII) de las Formas Elementales, Durkheim muestra que la «reunión colectivo-asamblearia» que sirve de base a la «práctica ritual» constituye el núcleo fundante de la producción de la identidad colectiva, en el que la sociedad se constituye, se instituye, se pinta a sí misma como *siendo algo significativo* (C. CASTORIADIS, 1982, 24), dotado de plausibilidad, normativi-

(13) En la obra de DURKHEIM no existen «rupturas temáticas», sino diferentes énfasis: si en la inicial DTS (1983), presenta un programa de fundamentación que proseguirá hasta 1912, en el que desde una perspectiva evolutiva se abordan los principios de integración social de las sociedades, en las FE (1912) se trata de explicar el *momento constitutivo* en la sociedad como «alteridad generalizada» que presenta una autoridad racional moral y es portadora de significaciones sociales fundantes.

dad, exterioridad e intersubjetividad; la institución sociedad muestra su «*autorrepresentación*», su «*autoconcepción*», su «*autodefinición*», en la que se inscribe una «*relación nosotros*» (C. CASTORIADIS, IIS, 1975, 207; A. PÉREZ-AGOTE, 1984 a, 4 y sigs.), anónima, intersubjetiva, resumen de la cooperación colectiva en una temporalidad socialmente construida; esta identidad social supone «la emergencia de una definición cultural institucionalizada de una *sociedad de referencia*; este referente es el 'nosotros'» (T. PARSONS, 1982, 306-307); así, por ejemplo, nosotros los arunta, nosotros los vascos, etc. La autorrepresentación de la sociedad proporciona un «*consensus*» *normativo básico* en torno a una serie de *significaciones sociales* que proporcionan una interpretación del mundo, *un sentido* (P. WINCH, 1970); por otra parte, ese «nosotros» se objetiva en enclaves simbólicos fácticamente visualizables como el *tótem* —emblema de identificación tribal— y el contenido de la representación totémica —animal o vegetal—. Este *tótem* funge como *el símbolo tribal* en torno al cual se identifican los miembros de una tribu. «Los individuos pertenecen a su sociedad *porque participan* en su estructura de significaciones sociales —en sus 'normas', 'valores', 'mitos', 'ideas', 'proyectos', 'tradiciones', etc.— y *porque* (sabiéndolo o no) ellos comparten la voluntad de pertenecer a su sociedad (y no a otra) y procuran preservar su existencia» (C. CASTORIADIS, 1981, 24). Siendo la religión la primera formación discursiva, el primer discurso de «lo social», Durkheim afirma que «la fuerza religiosa no es otra cosa que la *fuerza colectiva y anónima de clan*, y puesto que el espíritu es capaz de representarla sólo bajo la forma de *tótem*, el emblema totémico es como el cuerpo visible de Dios... *el emblema* constituye la fuente eminente de la vida religiosa; el hombre no participa en ella más que indirectamente, y tiene conciencia de ello; se da cuenta de que la fuerza que lo arrastra al círculo de las cosas sagradas no le es inherente, *sino que le viene de fuera*» (DURKHEIM, FE, 1983 d, 208). Durkheim ha mostrado que lo que él llamó emblematismo (*'emblématisme'*) es esencial para la autoconstitución de la sociedad (DURKHEIM, FE, 1982 d, 215-220). Para Durkheim, el factor constitutivo de producción de la sociedad es el *encuentro*, la *efervescencia colectiva*, la *acción colectiva*, en la que la vida colectiva alcanza un *cierto grado de intensidad*, la interacción social se transforma cualitativamente; en este «salto cualitativo», el hombre sobreañade al mundo real otro que no existe más que en su pensamiento («mundo ideal»). La formación de un ideal, *el ideal de sociedad* (autorrepresentación de la sociedad) precisa de una condición de posibilidad, que es una *red de significación simbólica* —que desde la autorrepresentación de la sociedad hasta la «escritura gráfica» de los emblemas configura el despliegue de «lo simbólico»—. «Lo social» crea «lo simbólico» —la religión como primer simbolismo— y

depende de éste para su reproducción (C. CASTORIADIS, IIS, 1975, 162; A. WELLMER: «The Symbolic Constitution of Social Reality», en *Rationality*, I, 1978; manuscrito).

Esta breve consideración sobre el «principio totémico o mana» nos ha servido para centrar el problema de la identidad social, y hemos visto cómo la sociedad se *autorrepresenta* en torno a un «nosotros» como «alteridad generalizada»; no obstante, hay que constatar que:

1) Ese «nosotros reconocido intersubjetivamente» se institucionaliza, se objetiva en un «mundo circundante» de «*otros nosotros*» —somos griegos porque tenemos unas señas de *identidad*, configuradas socio-históricamente, que nos diferencian de los turcos, los chipriotas o los judíos—; este proceso de *identificación-diferenciación* origina situaciones de *coexistencia* o de *conflicto* por la competencia entre diversas «autorrepresentaciones-nosotros» que se manifiesta en la relación entre diferentes niveles de legitimación y dominación. Esto lo podemos ejemplificar en las relaciones interestatales, en las que compiten diferentes «relaciones-Nosotros»: nosotros somos americanos, nosotros somos alemanes, nosotros somos chinos, etc., que encuentran su «mundo circundante» en el resto de formaciones estado-nacionales, en una especie de relaciones internacionales que, con Hobbes podíamos llamar como «reguladas por la ley de la naturaleza»; también en las relaciones intraestatales, o estrictamente nacionales observamos una dialéctica de diferenciación-identificación entre los diferentes niveles de objetivación de la «relación-Nosotros», así en muchos casos, la definición político-estatal de la «relación-Nosotros» entra en conflicto con otras «relaciones-Nosotros» de tipo nacionalitario —véase el caso de vascos, bretones, irlandeses, lituanos, azeríes, kurdos, etc.—, que pugnan por establecer una «territorialidad social» reconocida, o un «espacio social» propio que puede estar articulado en torno a cuestiones étnicas, económicas, idiomáticas, religiosas, administrativas, etc...

2) La identidad social («nosotros colectivo») se objetiva en enclaves concretos y define «territorialidades sociales» —la tribu, la nación, el partido, etc.—; estas «territorialidades sociales» —los tikopia, el pueblo palestino, la Confederación General del Trabajo— corresponden a objetivaciones históricas; así, la tribu corresponde a las sociedades segmentadas, con un principio de organización social fundado en la *conscience collective* —con una estructura de conciencia social homogénea y centrada alrededor de la cosmovisión mítico-religiosa—, con una superestructura simbólica de tipo mítico; la nación, como articulación del «nosotros» en la modernidad, tiene su «mundo circundante» en el Estado (14) (poder) como institución racional

(14) El Estado constitucional soberano, que manifiesta la identidad nacional obje-

pública del sistema político, en el mercado como esfera pública del intercambio económico (sistema económico), en las minorías étnicas o en las diferencias interraciales, en las variedades idiomáticas, etc.; en este sentido, podemos decir que el proceso de formación de la identidad social se articula en torno a la *autoconcepción* de la sociedad, del «nosotros», y en torno a sus *condiciones-límites-«bordes»* (organizativas, étnicas, idiomáticas, disciplinarias, territoriales, etc.), que varían en el proceso de estructuración de la sociedad (A. MELUCCI, 1985, 792 y sigs.).

3) En la modernidad, la identidad colectiva no se articula según una cosmovisión religioso-metafísica, pero tampoco ha desaparecido (contra Luhmann); más bien *está anclada en el mundo de la vida* —como el umbral de reproducción simbólica—, y su «mundo circundante» está definido por los procesos de racionalización-diferenciación sistémica —economía, administración, política, etc.—. Esta «lógica sistémica» *invade, coloniza* (15), *desterritorializa* esferas del «mundo de la vida» a través de medios generalizados de intercambio: dinero y poder (Parsons y Habermas) (16). El proceso de formación de la identidad social se ve amenazado en la medida en que las tradiciones culturales son desterritorializadas en la forma de pretendida «producción administrativa de significado» a través de la burocratización y monetarización de órdenes de vida que están vinculados al mundo de la vida —por ejemplo, los efectos de una planificación tecnocrática-descentralizada (EE. UU.) sobre la industria cultural como decepción y anti-ilustración de masas o la regresión de una planificación centralizada (URSS) y sus efectos sobre las formas de vida (ahí está la memoria de Chernobyl).

4) N. Luhmann, llevando este presupuesto hasta sus últimas consecuencias, habla de «una identidad de la sociedad mundial, ya sólo pensable desde la *integración sistémica*... esta realidad sistémica de la sociedad se desplaza automáticamente fuera de la intersubjetividad de un mundo de la vida habitado y compartido por individuos socializados. *Los individuos ya sólo pertenecen al ambiente de sus sistemas sociales*. La evolución social ha llevado

tiva del espíritu de un pueblo (Hegel), o que reclama el monopolio del uso legítimo de la fuerza dentro de un territorio dado (Weber), representa a un entorno del proceso de formación de la identidad; no es el proceso de objetivación, *par excellence*.

(15) Dos extraordinarios ejemplos de este fenómeno de «colonización de umbrales culturales» se pueden concentrar en «La industria cultural» (*Dialéctica del iluminismo*), de ADORNO y HORKHEIMER, y en «Relaciones entre sistema/mundo de la vida», ejemplificadas a través de la «desregulación-formalización» (TCA, vol. 2), de HABERMAS.

(16) En concreto, el poder, como ha puesto de manifiesto Foucault, se despliega en la forma de *soberanía-letigimidad (raison d'Etat)*, pero también en la forma de *mecanismos polimorfos disciplinarios* (microfísica del poder).

a un extremo en el que no tiene sentido referir las relaciones sociales a las personas» (HABERMAS, RMH, 1981 a, 105). En oposición a Luhmann tenemos que decir que el des-centramiento de las cosmovisiones (racionalización cultural) afecta a la formación de la identidad sociocultural, por cuanto permite la emergencia de nuevas esferas culturales de valor autonomizadas, en las que se puede tematizar *argumentativamente* —quien argumenta reconoce (implícitamente) todas las posibles *exigencias* provenientes de todos los miembros de la comunidad, justificables mediante argumentos racionales y, a la vez, se compromete a justificar argumentativamente las exigencias que él mismo presenta a otros— pretensiones de plausibilidad. Con Wittgenstein podemos decir que, con el aprendizaje de *un* lenguaje —con la efectiva socialización en una forma de vida entrelazada con el uso del lenguaje— se adquiere básicamente la *competencia* para reflexionar sobre el propio *lenguaje* o *forma de vida* o *tradición cultural*. Pretender desvincular la formación de la identidad social del discurso, o de cualquier estructura normativa, supone hacer *tabula rasa* de todo anclaje de la vida social en una estructura de tipificaciones simbólico-culturales, con sus pautas, *standards* y definiciones (*comprensión*) de la realidad. En este sentido, «la nueva identidad de una sociedad que rebasa las fronteras de los Estados no puede estar referida a un territorio determinado ni a una concreta organización (17). La nueva identidad ya no puede estar determinada por filiaciones o *status* de miembro (por ejemplo, el *status* de nacional, el del miembro de un partido, etc.). La identidad colectiva sólo es hoy pensable en su forma reflexiva concretamente, de manera tal que esté fundamentada en la conciencia de *oportunidades generales e iguales de participación* en aquellos *procesos de comunicación* en los que tiene lugar la formación de identidad en cuanto proceso continuado de aprendizaje» (HABERMAS, RMH, 1981, 109). Volviendo a WITTGENSTEIN, en su *Philosophical Investigations* (1953) podemos ver cómo el *criterio pragmático lingüístico* (discursivo), de coordinación de las orientaciones de la acción, proporciona el más fructífero enfoque por cuanto en un «juego lingüístico» se tematizan un *uso* del lenguaje, una *praxis* comportamental y una *apertura-comprensión* del mundo. Toda comprensión humana del sentido pertenece, según Wittgenstein, al contexto de un juego lingüístico. El hombre, en tanto que distinto del animal, vive en la medida en que participa en juegos lingüísticos, es decir, en la medida en que *dentro del proceso de socialización* ha puesto ya en práctica determinadas maneras del uso lingüístico junto con

(17) Durkheim ya vio esta tendencia evolutiva hacia la nacionalización y universalización de las representaciones colectivas que conforman la «estructura de conciencia» de las sociedades complejas (DURKHEIM, FE, 1982 d, 412).

modos prácticos de comportamiento y modos de comprender el mundo... Para Wittgenstein, entender un lenguaje significa dominar una técnica, seguir una regla, hacer una comunicación, dar una orden, jugar una partida de ajedrez, que son *costumbres (usos, instituciones)* (K. O. APEL, vol. 1, 1985, 307).

5) La *identidad colectiva* (Durkheim) y la *identidad del yo* (Köhlberg) ponen de manifiesto dos lógicas evolutivas complementarias; es decir, la reproducción de una sociedad está basada sobre la reproducción de sujetos de habla autónomos, y las formas de identidad individual están íntimamente conectadas con las formas de integración social; a un proceso de anomia en el sistema de integración normativa corresponden psicopatologías en el sistema de la personalidad (que ya tematizó con gran acierto DURKHEIM en *El suicidio*). Los procesos de *socialización* y los de *individuación* están simultaneados, ya que las motivaciones y repertorios de conducta son simbólicamente reestructurados en el curso de la formación de la identidad; las intenciones e intereses individuales, los deseos y los sentimientos no son esencialmente privados, sino que están vinculados al lenguaje y a la cultura, y así son susceptibles de interpretación, discusión y cambio. Este *double bind* podemos entenderlo recurriendo a las lógicas evolutivas —social e individual—: a) como racionalización/universalización de las representaciones colectivas o formaciones discursivas de la sociedad que configuran «el acervo de conocimiento simbólicamente estructurado» en la forma de una *cosmovisión des-centrada*, en la que coexisten de forma autonomizada esferas de saber, la modernidad *pluraliza* ámbitos de saber y también estructuras de plausibilidad, que proporcionan validez al *nuevo concepto tridimensional de mundo* (18): externo-objetivo, social-intersubjetivo e interno-subjetivo, y por otra parte, b) como la creciente *reflexividad y autonomía*, es decir, como la independencia que el yo, a base de resolver problemas y dar fe de una capacidad de resolución cada vez mayor, adquiere en su contacto con la realidad de la naturaleza exterior (la verdad de las proposiciones de la ciencia) la estructura simbólica de una cultura (plausibilidad y rectitud de las normas) y la naturaleza interior (sinceridad y autenticidad de las propias expresiones).

Por supuesto, este proceso de formación muestra *perturbaciones, crisis, conflictos y discontinuidades*. Los individuos no se socializan a la manera de

(18) Ambas lógicas de desarrollo, la de la identidad colectiva y la de la identidad del yo, son favorecidas por un des-centramiento: la primera, en relación a las cosmovisiones religioso-metafísicas y a sus fundamentos (Weber y Habermas); la segunda, en relación a una comprensión egocéntrica del mundo (Piaget). Ambas pasan irreversiblemente por estadios de aprendizaje para alcanzar una *conciencia moral* basada en principios universales (Köhlberg).

«yos espejo», en el sentido en que reproducen cuasi maquinísticamente su sociedad (teoría convencional de los roles de Parsons), sino que caben regresiones en ambos lados: del de la identidad social recordemos los fascismos como refuncionalización político-administrativa en forma de «capitalismos de excepción»; del de la identidad del yo, por problemas de reestructuración simbólica en las biografías personales con causas polimorfas.

CONCLUSION

Con la rejilla analítica de Habermas podemos *reconstruir* la lógica evolutiva de las cosmovisiones, asumiendo la «adecuación metodológica en el momento reconstructivo» de dos momentos anteriores: arqueológico (en Durkheim y Weber) y genealógico (en Adorno/Horkheimer y Foucault). Habermas, con la estrategia conceptual (reconstructiva) de «mundo de la vida»/«sistema», pretende dar una explicación de las patologías de la modernidad tardía, manteniendo que:

a) La racionalización cultural occidental, que se manifiesta como desacralización, conforma un «mundo instituido-instituyente de significado» o una «estructura de significaciones sociales», que tiene una *plausibilidad constitutiva* para la reproducción sociocultural. La racionalización de las rr. cc., que suministra «paradigmas» en la ciencia; una nueva forma de producción-recepción de la obra de arte, y unas máximas morales abstractas bajo criterios de justicia universalista son un *logro irrenunciable* de la modernidad (momento arqueológico: Weber, Durkheim); es decir, la *cosmovisión descentrada* moderna es portadora de formaciones discursivas en las cuales es posible tematizar pretensiones de validez procedimental que sólo emergen de la esfera de la comunicación, porque sólo son redimidas en la esfera del discurso humano; *no existen fuentes externas de validez metasocial* desde que la esfera de *validez* es idéntica con la esfera del *discurso* humano.

b) Esta racionalización del mundo de la cultura hace posible, al desplegar una «estructura de representaciones simbólicas más compleja», una *diferenciación* sistémica-económica, administrativa, política, organizacional, etcétera, pero esta diferenciación sistémica —cuyo objetivo es coordinar, planificar, programar las diferentes *funciones* sociales— crea sus propios medios de comunicación: *dinero y poder* (de-lingüistificados), que *desterritorializan* y *colonizan* las significaciones sociales: los valores, las tradiciones, los mitos, los ideales, las creencias, los proyectos colectivos autoorganizados. La validez del momento genealógico-deconstructivo (Marx, Adorno/Horkheimer, Foucault) es recuperada ahora como *desenmascaramiento* de un proceso de ra-

cionalización *selectivo*, por cuanto existe una *colonización del «mundo instituido de significado» por los sistemas sociales de planificación funcional*.

c) La adecuación del «momento reestructurativo» radica en que mantiene la necesidad de un umbral, de un *topos*, de un espacio social de reproducción cultural en torno al «mundo de la vida» que recoge la «memoria colectiva», «la experiencia cultural compartida», que sedimenta un *saber* colectivo: definiciones, máximas, mitos, valores, etc., pero al mismo tiempo reconoce cómo en la modernidad tardía hay que *desocultar* los fenómenos de destrucción de las «gramáticas», que conforman formas de vida, identidades étnicas, religiosas, sexuales, mitologías populares, territorialidades de barrio, etcétera, puestas en peligro por *viejos* dispositivos de dominación-subordinación (dinero y poder) y por *nuevos* dispositivos de normalización disciplinaria («el biopoder»).

REFERENCIAS BIBLIOGRAFICAS

- ADORNO, Th., y HORKHEIMER, M.: *Dialéctica del iluminismo* (DI), Buenos Aires, 1970.
- APEL, K. O.: *La transformación de la Filosofía*, 2 vols., Madrid, 1985.
- BELL, D.: *El advenimiento de la sociedad posindustrial*, Madrid, 1976.
- BENHABIB, S.: «Epistemologies of postmodernism» (EP), en *New German Critique*, número 33, 1985.
- *Critique, Norm and Utopia* (CNU), Nueva York, 1986.
- CASSIRER, E.: «Mito y lenguaje», en *Esencia y efecto del concepto de símbolo*, México, 1975.
- CASTORIADIS, C.: *L'institution imaginaire de la société* (IIS), París, 1975.
- «The Crisis of Western Societies», en *Telos*, vol. 3, 1981.
- *Crossroads in the Labyrinth*, vol. 1, Boston, 1984.
- *Domaines de l'homme. Crossroads in the Labyrinth*, vol. 2, París, 1986.
- DELEUZE y GUATTARI: *Mille plateaux*, París, 1980.
- DURKHEIM, E.: *Las formas elementales de la vida religiosa* (FE), Madrid, 1982.
- FOUCAULT, M.: *Power-Knowledge*, Nueva York, 1980.
- GADAMER, H. G.: «Hermeneutics and Social Science», en *Cultural Hermeneutics*, volumen II, núm. 4, 1977.
- *La razón en la época de la ciencia*, Barcelona, 1981.
- GORZ, A.: *Metamorphoses du Travail*, París, 1988.
- HABERMAS, J.: *Los problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Buenos Aires, 1975.
- *La reconstrucción del materialismo histórico*, Madrid, 1981 a.
- «Talcott Parsons: Problems of Theory Construction», en *Sociological Inquiry*, 3/4, 1981 b.
- *Theorie des Kommunikativen Handelns* (TKH), Band 2, Francfort, 1981 c.
- *Conocimiento e interés*, Madrid, 1982 a.
- «The Entwinement of Myth and Enlightenment», en *New German Critique*, núm. 26, 1982 b.

- «A Reply to my Critics», en THOMPSON y HELD (eds.): *Habermas. Critical Debates*, Boston, 1982 c.
- *The Theory of Communicative Action* (TCA), vol. 1, Boston, 1984.
- *Conciencia moral y acción comunicativa* (CM), Madrid, 1985 a.
- «Neoconservative Culture Criticism in the U.S. and West Germany», en BERNSTEIN, R. J.: *Habermas and Modernity*, Boston, 1985 b.
- *Teoría de la Acción Comunicativa*, TAC (vol. 1), TAC (vol. 2), Madrid, 1987.
- *Escritos políticos*, Barcelona, 1988.
- *Identidades nacionales y postnacionales*, Madrid, 1989.
- HABERMAS y LUHMANN: *Teoria della società o tecnologia sociale*, Milán, 1973.
- KÖHLBERG, L.: *The Philosophy of Moral Development*, Nueva York, 1981.
- *The Psychology of Moral Development*, Nueva York, 1984.
- LUHMANN, N.: *Legitimation Durch Verfahren*, Neuvied, 1969.
- «Generalized Media and the Problem of Contingency», en LOUBSER, J. J.: *Explorations in General Theory in Social Sciences*, vol. 2, Nueva York, 1976.
- *The Differentiation of Society*, Nueva York, 1982.
- *Fin y racionalidad en los sistemas*, Madrid, 1983.
- *Soziale Systeme*, Francfort, 1984.
- *El amor como pasión*, Barcelona, 1985.
- *Soziologische Aufklärung*, Band 4, Opladen, 1988.
- LUHMANN, N., con Habermas, 1973.
- MCCARTHY, Th.: *The Critical Theory of Jürgen Habermas* (CTH), Boston, 1984 a.
- *Introduction to J. Habermas* (TCA), vol. 1, Boston, 1984 b.
- «Complexity and Democracy: The Seductions of Systems Theory», en *New German Critique*, núm. 35, 1985 a.
- «Reflections on the Rationalization in the Theory of Communicative Action», en *Bernstein*, 1985 b.
- MARCUSE, H.: *El hombre unidimensional*, Barcelona, 1969.
- MARDONES, J. M.: *Dialéctica y sociedad irracional*, Bilbao, 1979.
- *Razón comunicativa y teoría crítica*, Bilbao, 1985.
- MARX, K.: *El Capital*, vol. 1, Nueva York, 1967.
- MEAD, G. H.: *On Social Psychology*, A. Strauss (ed.), Chicago, 1977.
- *Espiritu, persona y sociedad*, Barcelona, 1982.
- MELUCCI, A.: «New Social Movements», en *Social Science Information*, 1980.
- «The Symbolic Challenge of Contemporary Movements», en *Social Research*, vol. 52, 1985.
- MERTON, R. K.: *Sociología de la ciencia*, 2 vols., Madrid, 1977.
- OFFE, Cl.: *Contradictions of the Welfare State*, Boston, 1984.
- «The New Social Movements» (NSMs), en *Social Research*, vol. 52, 1985.
- PARSONS, T.: *On Institutions and Social Evolution*, L. Mayhew (ed.), Chicago, 1982.
- PÉREZ AGOTE, A.: *La reproducción del nacionalismo*, Madrid, 1984 a.
- «La religión en Durkheim y el problema del centro simbólico de la sociedad», en *Sociología Contemporánea*, Madrid, 1984 b.
- RAWLS, J.: *The Theory of Justice*, México, 1982.
- RICŒUR, P.: «The Model Text: The Meaningful Action Considered as Text», en *Social Research*, vol. 38, núm. 3, 1971.
- SCHMITT, C.: *Political Theology*, Boston, 1986.
- SCHÜTZ y LUCKMANN: *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires, 1975.

- WELLMER, A.: *Teoría crítica de la sociedad y positivismo*, Barcelona, 1979.
- «Reason, Utopia and the Dialectic of Enlightenment», en *Bernstein* (1982), Boston, 1985 a.
- «On Dialectic of Modernism and Postmodernism» (DMP), en *Praxis Internacional*, vol. 4, 1985 b.
- WINCH, P.: «Understanding a Primitive Society», en B. Wilson (ed.): *Rationality*, Londres, 1970.
- *Ciencia social y filosofía*, Buenos Aires, 1972.
- WITTGENSTEIN, L.: *Philosophical Investigations*, Londres, 1968.
- «Remarks on Frazer's Golden Bough», en LUCKHARDT, C. G.: *Wittgenstein: Sources and Perspectives*, Ithaca.