

Acción comunicativa. Notas sobre la identidad/alteridad social

Rossana Reguillo

Instituto Tecnológico y de
Estudios Superiores de Occidente (ITESO)

Quizá como nunca antes los hombres y mujeres contemporáneos viven —en proporciones crecientes y de maneras cada vez más intensas— en un constante proceso de ampliación de sus expectativas personales y sus capacidades de imaginar sociedades distintas (...) Ese mundo de posibilidades imaginadas socialmente y deseadas en lo individual no se corresponde, sin embargo, con la estructuración de las sociedades (...) Por eso la misma conciencia se rebela frente a los múltiples signos de deshumanidad, exclusión, pobreza, enfermedad y violencia que representan el balance más negativo del siglo que ha impulsado la irresistible expansión de la modernidad.

JOSÉ JOAQUÍN BRUNNER

UNA DE las características de la vida contemporánea es la profusión de lo que podíamos denominar ofertas de identidad: imágenes seductoras, discursos plenos de juegos y de formas, propuestas de vida alrededor del consumo, mini-utopías desechables. Identidades que emergen y se desarrollan en contacto y choque con otras identidades, volátiles y flexibles. Mientras que la realidad no parece haberse modificado: nacionalismos que persiguen comunidades enteras, hambre y marginalidad, Estados autoritarios disfrazados bajo la piel de la democracia, violaciones sistemáticas a lo largo y ancho del mundo de los más elementales derechos humanos.

La realidad no ha cambiado, lo que ha cambiado es el discurso sobre la realidad, las representaciones que orientan, nombran y definen la vida. Pero sabemos que

no existe algo así como una *realidad real*, que corre ajena o paralela a las categorías y conceptos con que las pensamos y nombramos. La realidad es lo que percibimos como tal a través de los filtros de clase, de género, de edad. Una realidad que «el hombre experimenta como algo ajeno y exterior, sin reconocerse productor, el hombre es capaz de olvidar que él mismo ha creado el mundo humano y, además, que la dialéctica entre el hombre, productor y sus productos pasa inadvertida para la conciencia» (Berger y Luckmann, 1991: 116). De ahí que como señala Habermas, el mundo de la vida descansa sobre una masa de pretensiones de validez puramente fácticas (Habermas, 1989: 50).

Partiendo de lo anterior, es decir, de un lado la producción de discursos que alientan el consumo acrítico y festivo de identidades y por su parte los discursos apocalípticos que se niegan al contacto exterior, y de otro lado, la dificultad o ausencia de problematización sobre la legitimidad de esos discursos en la vida cotidiana, nos planteamos qué sentido tiene hoy día de la reflexión sobre la identidad, a través de qué supuestos y cómo ubicar un debate que se asienta en terrenos tan movedizos.

Pensamos que un primer elemento es el reconocimiento de la importancia estratégica que para los diversos grupos sociales tiene la identidad en tanto elemento co-constitutivo de un proyecto político. Como lo han planteado los teóricos de los movimientos sociales (Touraine, 1986; Melucci, 1989; Pizzorno, 1983), la identidad en tanto que se inscribe en el registro de las representaciones, es capaz de orientar y guiar las acciones del grupo portador. Ello no significa sin embargo, que la acción sea un reflejo de la identidad, sino que la identidad es una mediación de la acción.

La eficacia de la identidad en términos políticos ha sido ampliamente demostrada por los Estados nacionales, en sus estrategias de compactación y unificación, en la producción de mitos nacionales, definición de caracteres, creación del enemigo-oponente, símbolos trascendentes, etc. Y así como en el Estado-Nación sólo hay lugar para los "iguales", en la lógica del mercado sólo hay lugar para los consumidores, la estrategia de construcción de estas identidades reposa básicamente sobre los mismos principios y aunque el tono pueda ser más suave, los símbolos menos duros, los límites bastantes elásticos, no por eso menos eficaz.

Sin embargo queremos aquí hacer énfasis en las identidades colectivas que si bien emergen en este contexto, pueden ser pensadas como alternativas en tanto su elaboración supone un proyecto político distinto, que siguiendo la terminología de

Melucci (s. f.) pueden ser llamadas “áreas de movimiento”¹: jóvenes, mujeres, ecologistas, conciencia ciudadana, etcétera.

Esto nos lleva a plantear un segundo elemento, los límites de la identidad. Puede decirse que el discurso social dominante reposa sobre zonas duras y zonas periféricas. Zonas duras serán aquellos núcleos de ideología no negociables, donde los instrumentos de control y vigilancia son mayores y cambian según el tipo de sociedad. Zonas periféricas, son aquellos núcleos que sin ser despreciados por la ideología dominante, no se consideran vitales y las formas de control son más relajadas e incluso pueden ser objeto de negociaciones.

Touraine ha afirmado, por ejemplo, que los movimientos sociales emergen por un conflicto en lo que hemos denominado zonas duras. Sin embargo la literatura reciente sobre estos aspectos indica que los nuevos movimientos sociales emergen más bien en las zonas periféricas (Melucci, 1990; Mafesolli, 1990; Offe, 1990). A propósito de los planteamientos de Melucci, Alonso señala que estos nuevos movimientos tienen un sentido antipolítico; no tienden a hacerse partidos, ni a transformar el poder de Estado, y se centran en campos menos visibles del micro-poder (Alonso, 1992: 29).

Planteamos como una hipótesis que si bien estas identidades alternas emergen y se desarrollan en las zonas periféricas, son una forma de respuesta a las crisis de las zonas duras y que el hecho de que no se acerquen a estas zonas y mantengan su actividad —no necesariamente su discurso— en los límites de la periferia, indicaría más que un sentido antipolítico, una concepción distinta de lo político: tal es el caso de la búsqueda de nuevos modos de participación ciudadana, ya no a través de partidos políticos sino de grupos que, enfrentando problemáticas comunes, se unen para autogestionar sus propias soluciones; también pueden verse estas *nuevas* dimensiones de lo político en las culturas juveniles, que orientadas más por un sentido de la estética que de la ética, han encontrado las formas de expresar y protestar —a su manera— contra los problemas de las zonas duras, desde la periferia del rock.

NOTAS

1. Por área de movimiento, Melucci entiende en términos empíricos: la presencia de una pequeña red de agregaciones que comparten la cultura de un movimiento. Melucci advierte que no se trata de un concepto meramente descriptivo, sino que en su delimitación operacional en una primera fase (hipótesis empírica), hace posible en una fase sucesiva una definición analítica del área misma (identidad colectiva). Ver Melucci (s. f.) “En busca de la acción”. Mimeo. Traducción de Juan Manuel Ramírez Saíz. (s. d.).

Qué tipo de identidades está produciendo el fin del milenio, dónde se ubican, cuáles son los límites simbólicos que estas identidades se autoimponen o se les imponen como fronteras a su acción política, qué tipo de objetos las aglutinan, cuál es su proyecto y qué tiene que ver todo esto con la dramatización de la identidad, es decir, con la puesta en escena del conjunto de elementos que sostienen una identidad colectiva en el espacio de lo público.

La dramatización de la identidad

La identidad no es una esencia, no es una cosa que se posee o que se adquiere de una vez y para siempre. Es una relación que se establece entre su portador y el medio social en que se desenvuelve (Reguillo, 1991) y como relación, puede decirse que si no hay comunicación simbólica y lingüísticamente medida no hay identidad (Giménez, 1993).

Con base en el planteamiento anterior es que podemos introducir y problematizar en esta discusión algunas de las ideas centrales del pensamiento de Habermas cuyo trabajo gira alrededor del concepto de acción comunicativa al que define como una relación intersubjetiva que entablan los sujetos capaces de lenguaje y acción cuando se entienden sobre algo apoyados en la racionalidad y el consenso sin ninguna forma de control (Habermas, 1989).

Es importante enfatizar aquí que en ningún momento se trata de hacer una *apología* del pensamiento habermasiano, sino de retomar, problematizándolos, algunos de los conceptos y desarrollos propuestos por el autor, en la medida en que se considera, que son útiles y pertinentes para una discusión sobre la problemática de la identidad/alteridad y su vinculación con la comunicación.

En tal sentido, las páginas siguientes no son un análisis exhaustivo de la teoría de Habermas, sino la búsqueda de un diálogo fructífero y crítico con algunas de las ideas del autor y la confrontación con otras propuestas teóricas.

Antes de enfrascarnos en esta discusión, es importante ubicar a Habermas en el contexto reciente de la producción intelectual filosófica y social. Como se sabe, Habermas es considerado miembro de la *segunda generación* de la Escuela de Frankfurt; de 1956 a 1959 fue colaborador estrecho de T. Adorno. Sin embargo, sus propias perspectivas y enfoques, que él mismo ha denominado *científico-analíticos*, especialmente su tendencia hermenéutica, lo fueron alejando de los autores frankfurtianos, en la medida en que su crítica no sólo se centraba en la *práctica* de

la investigación y producción de conocimientos en las ciencias sociales, sino además en la *conciencia* misma de las ciencias sociales.²

Para los efectos de este ensayo, más que la clasificación de Habermas como adscrito o no a determinada escuela de pensamiento, interesa en todo caso, enfatizar que los orígenes de Habermas, tienen su raíz en la tradición de la teoría crítica y fundamentalmente, explicitar que lo complejo y abarcativo de su pensamiento, tiene como motor una crítica social fundamentada en una teoría social en cuyo centro estaría la *autorreflexibilidad* de los actores sociales, a partir de la cual se podría establecer una comunicación entre los actores encaminada al entendimiento y con miras a la emancipación.

Lo anterior supone para Habermas la necesidad de partir del análisis de la intersubjetividad de los actores participantes en esa comunicación y propone: “analizando los problemas con que chocan las tentativas fenomenológicas de análisis de la intersubjetividad resultará que no tenemos más remedio que sustituir el primado de la intencionalidad por el primado del entendimiento lingüístico” (1989: 51).³

Contra las posibles críticas que este planteamiento pudiera suscitar en el sentido de una reducción de la acción social a un problema de lenguaje, el mismo Habermas ha planteado que la hermenéutica considera la lengua, por así decirlos, en funcionamiento, esto es, en la forma en que es empleada por los participantes con el objetivo de llegar a la comprensión conjunta de una cosa o una opinión común. El mismo Habermas plantea que:

La metáfora visual del observador que «ve» algo, no ha de oscurecernos el hecho, sin embargo, de que la lengua en su realización está inserta en relaciones que son más complicadas que la simple relación de hablar «sobre» (y de los tipos de intenciones que le están subordinadas). Cuando el hablante dice algo dentro de un contexto cotidiano no solamente se refiere a algo en el mundo objetivo (como algo que es o podría ser), sino también algo en el mundo social (como el conjunto de relaciones interpersonales legítimamente reguladas) y algo en el mundo propio y subjetivo del mismo hablante (como el conjunto de vivencias manifestables a las cuales tiene acceso un privilegiado) (Habermas, 1985: 37).

2 Véase Ferrater Mora (1979). Para una ubicación más completa de Habermas, véase Carvalho Aragao (1992).

3 Habermas considera que un cambio del paradigma de la razón instrumental por la razón comunicativa, hace posible retomar los caminos perdidos en la rehabilitación de la esfera pública. El diálogo y el consenso están inscritos en el lenguaje (Carvalho Aragao, 1992).

Dicho en otras palabras, lo que esto significa es que en cada situación de interacción, los actores ponen en juego simultáneamente un mundo objetivo, un mundo social y un mundo subjetivo. Cultura, sociedad y subjetividad, tres ámbitos en los que se inscribe la identidad: Como la encarnación de un matiz cultural, como pautas y modelos que la conforman y la definen y como la actualización individual de la identidad del grupo.

Hemos afirmado en otros trabajos (Reguillo, 1992; 1993) que la identidad se comunica y al comunicarse se vuelve real. Es esta dimensión comunicativa de la identidad en la que nos interesa detenernos ya que pensamos que ese niveles donde resulta útil una discusión con los planteamientos habermasianos en relación a la acción política.

La generación y desarrollo de una identidad colectiva pasa, según Habermas, por interacciones comunicativas mediadas por el lenguaje. Pensamos que la percepción por *los otros* de una identidad pasa a su vez por un proceso de deconstrucción simbólicamente mediado. Ante el hacerse presente de una identidad con ciertos recursos y estrategias, *el otro* se enfrenta a una dramatización que pone a prueba su capacidad de lectura de ciertos códigos, siempre en función de los tres mundos a los que hemos hecho alusión más arriba. La puesta en escena de una identidad requiere pues de un cómplice, sea ayudante u oponente, que la descifre.

Una vez ahí, el dilema consiste en la posibilidad-imposibilidad de trascender las formas de autopresentación y heteropercepción. Es decir, para los portadores de la identidad el peligro estriba en agotarla en los recursos dramáticos de puesta en escena, necesarios para producir un efecto verisimilitud (para ser narco hay que parecer narco. Vestir, gesticular y actuar en consecuencia ¿para quién?). De otro, el cómplice-testigo pone a funcionar un saber de fondo culturalmente adquirido,⁴ que puede también agotar la percepción de la identidad en el juego de formas con el que ha sido presentada.

La *forma* tiene pues un enorme peso en la comunicabilidad de la identidad, pero no la agota. Sin embargo su enorme plasticidad puede eclipsar los contenidos (el proyecto) o su gran elasticidad puede hacer aparecer como contradictorios los

4 Habermas reelabora el concepto de "mundo de vida" de Husserl y lo define como un saber de fondo o depósito compartido de autoevidencias y presuposiciones desde los cuales y a partir de los cuales los sujetos se entienden entre sí (1989).

elementos que coexisten en una identidad. Pero puede suceder también que la misma forma se convierta por sí misma en un fondo o en un contenido, como suele suceder en algunas formas de culturas juveniles, donde la dramatización de la identidad es el proyecto mismo.

Como el mismo Habermas señala “los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a problemas de distribución, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de vida*” (Habermas, 1990: 556). Esto significa que la problemática del consenso se ubica, según el autor, más que en los *contenidos* que enfrentan a los actores sociales, en los *sistemas culturales* que organizan las representaciones sobre la realidad. Puede decirse que un enfoque de esta naturaleza busca trascender la incomunicabilidad de la experiencia subjetiva que enfrenta serias dificultades en la traducción a otros sistemas culturales. Paradójicamente es el reconocimiento del relativismo cultural, lo que podría generar un código universal orientado al entendimiento, un metalenguaje capaz de traducir las diferencias.

En su dimensión empírica estas premisas pueden ser observadas en las identidades que organizan su discurso (en sentido amplio) en torno a un conjunto de reglas, códigos, emblemas y la amplia combinatoria que estos elementos permiten. Haciendo aparecer las contradicciones y conflictos al interior de las identidades, como el proceso mismo de su constitución, rompiendo con las concepciones monolíticas y unívocas de las identidades sociales.

Lo que Habermas denomina *nuevos conflictos* y que en los teóricos de los movimientos sociales encuentra conceptualizaciones afines, puede ser pensado como conflictos transclasistas (con matices y diferenciaciones) que aglutinan a una sociedad civil cada vez más internacionalizada (Ortiz, 1992), que por su especificidad requieren del desarrollo de códigos alternativos a los que expresaban los *viejos conflictos*, continúa Habermas:

Las investigaciones (...) confirman un cambio de temas que evidencia un tránsito desde la «vieja política», centrada en torno a cuestiones de seguridad económica y social, de seguridad interna y de seguridad militar, a una «nueva política»; nuevos son los problemas de la calidad de vida, de la igualdad de derechos, de la autorrealización individual, de la participación y de los derechos humanos. Si utilizamos indicadores estadísticos, la <vieja política> es defendida más bien por empresarios, trabajadores, clase media dedicada a la industria y al comercio, mientras que la nueva política encuentra más partidarios en la nueva clase media, la generación joven y en los grupos de formación escolar cualificada (1990:556).

Hay que decir que tanto las investigaciones a las que el autor se refiere, como su propio pensamiento, se dan en el contexto europeo. Sin embargo si atendemos a lo que se vive en nuestras realidades, es posible validar estos planteamientos para los denominados nuevos movimientos sociales: minorías, iniciativas ciudadanas, juveniles, religiosas, de padres de familia, receptores de medios, feministas, etc.

La velocidad con que cambia el escenario en el que aparecen y desaparecen estos *movimientos* provoca una situación de precariedad en la identidad, en la que la fuerza de lo simbólico tiene, entre varias de sus funciones, la de servir como soporte en el espacio y el tiempo, al sentido de la identidad en cuestión.

Lo primero que se percibe de una identidad es el conjunto de rasgos externos que la distinguen de otras. Así tanto los *aspirantes* a una identidad que se apropiarán en primer término de *la estética de la identidad*, como los testigos — simpatizantes u oponentes — que no tienen acceso a la subjetividad de los portadores, reaccionan a la fuerza dramática con la que los portadores se desenvuelven sobre el escenario, a su capacidad o incapacidad de realización. La dimensión expresiva de la acción comunicativa, se vuelve aquí un elemento vital para la intersubjetividad.

Para la elaboración de su teoría Habermas distingue cuatro tipos de acción a saber: la estratégica, la regulada por normas, la dramática y la comunicativa.

Atendiendo al tema que nos ocupa, el de la presentación y percepción de la identidad, podremos encontrar, siguiendo a Habermas, diferencias en el nivel de la expresividad. Mientras que la acción estratégica tiende al uso de códigos convencionales y controlables, en la medida en que lo que está en juego es el éxito de la acción, en la acción dramática lo que mueve a la selección de ciertos códigos es la necesidad de la representación expresiva de la subjetividad. En la acción regulada por normas la selección y estructuración de los códigos se da con base en los ámbitos de validez de la norma, nos ocuparemos de la acción comunicativa más adelante.

Lo anterior significa que en la acción estratégica, el éxito de la acción se convierte en el referente de la misma, por lo tanto todos los recursos expresivos se organizan en función de su utilidad o inutilidad para conseguir ciertos resultados. Para los portadores de una identidad que reivindica ciertos fines y que podemos denominar, provisoriamente, siguiendo la terminología de Habermas “identidades estratégicas”, los elementos simbólicos (aunque jueguen un papel importante) se subordinan al proyecto y adquieren relevancia en la medida en que son útiles para la consecución de ciertos objetivos; así no importará camuflajear la identidad o *sacrificar* ciertos

objetos emblemáticos, adecuar los tonos y los estilos discursivos, en aras de los resultados. Por ejemplo para un grupo de colonos en lucha por servicios municipales, es más importante obtener el agua que parecer miembros del movimiento urbano popular, aunque éste sea un elemento que no debemos desdeñar.

Sin embargo en la acción dramática, los elementos simbólicos ocupan el primer plano, los portadores de estas “identidades dramáticas” se organizan en torno a decisiones expresivas que se convierten en referencia de la acción y se trata de hacer aparecer la identidad con toda fuerza y visibilidad, no hay rasgos sacrificables ni negociación posible, ya que estos elementos simbólicos constituyen el sentido mismo de la identidad. Un ejemplo de este tipo de identidades pueden ser los movimientos homosexuales, en los que el *alarde* de ciertas marcas y rasgos, se constituye en el sentido de su identidad. Paradójicamente para estos grupos, la aceptación y reconocimiento de la diferencia pasa por los contundentes territorios de la acción regulada por normas y por los complicados laberintos de la acción estratégica.

Lo anterior no significa que pensemos que se dan *tipos* puros en una u otra esfera, pero la argumentación exige que utilicemos esta especie de *tipos ideales* para precisamente afirmar que no es posible pensar en *estrategia sin acción dramática*, ni la dramatización puede sustraerse a los fines, cualesquiera que estos sean.

Quizá uno de los principales problemas que hoy enfrentan los partidos políticos y asociaciones, sea precisamente el haber subordinado durante años a discursos planos, sin matices, carentes de imaginación, la enorme fuerza de lo simbólico y la posibilidad que esto representa para la construcción de la intersubjetividad, olvidando como dice Habermas que “la forma de vida en que los individuos conducen su vida está entrelazada con la forma de vida de los colectivos a que pertenecen” (1990: 158).

En ese mismo sentido, y a riesgo de ser redundante es necesario enfatizar que las identidades emergentes ubicadas por exclusión o autoexclusión en las zonas periféricas del discurso social, no pueden dejar de incluir en su accionar dramático, elementos estratégicos, toda vez que como hemos mencionado, lo que se juega en el nivel de la expresividad es la aceptación y reconocimiento de la identidad.

Identidades e interacción

Las identidades no emergen en el vacío, ni se desarrollan al margen de los procesos sociales, de ahí que la *situación* en la que opera la identidad sea un elemento fundamental para entender la vinculación entre ésta y la acción.

Entramos aquí en el terreno de lo que Habermas denomina *acción comunicativa*, donde lo que nos interesa resaltar es la suposición de una adecuación recíproca de los participantes en la selección de códigos que tienen como base la definición en común de la situación (Habermas, 1989).

Planteado en otros términos el presupuesto del que parte el autor es la búsqueda del entendimiento de los actores, donde la interacción supone entonces la adopción de mapas afines referidos más que a los contenidos — que habrán de constituirse intersubjetivamente — a los códigos comunicativos necesarios para la definición común. Acepta Habermas que este planteamiento entraña una *comunidad ideal de comunicación* orientada hacia el entendimiento de los sujetos. En su “Excurso sobre identidad e individuación” (1990: 130-160)⁵ con base en el trabajo pionero en torno a la identidad de Mead y Durkheim a propósito de lo sacro, Habermas advierte que:

La proyección utópica de una comunidad ideal de comunicación puede conducir a error si se la malinterpreta como iniciación a una filosofía de la historia o si se malentiende el limitado papel metodológico que con sentido puede incumbirle. La construcción de un discurso sin restricciones ni distorsiones puede servirnos a lo sumo como un transfondo sobre el que situar a las sociedades modernas que conocemos, a fin de destacar con mayor viveza los difusos contornos de algunas de sus tendencias evolutivas. (1990: 154)

En esta proyección utópica, lo que interesa a Habermas en referencia a la acción orientada al entendimiento, es la tesis de que la comunicación lingüística y la acción orientada al entendimiento no solamente sirve a la transmisión y actualización de un consenso, sino también a la producción de un acuerdo racionalmente motivado.

5 Habermas se apoya en el trabajo de George Mead, *Mind, Self and Society* (s. f.). Tuvimos la oportunidad de discutir este trabajo y sus implicaciones para el estudio de la identidad en el seminario que, sobre teorías de la identidad, coordinó el doctor Gilberto Giménez en la Universidad de Guadalajara, en enero de 1993. De Durkheim, Habermas retoma la obra en su conjunto, haciendo especial énfasis en *The Elementary Forms of Religious Life*.

Una racionalidad que abarcaría las manifestaciones del sujeto, sean acciones directas sobre el mundo, tanto como expresiones simbólicas que median sus relaciones con ese mundo, racionalidad que por tanto, no sólo se restringe a la dimensión cognitiva-instrumental, sino se extiende a otras formas que no están orientadas solamente por los fines y por la eficacia, por ejemplo el ámbito afectivo y valoral.

Luego entonces el consenso se produce intersubjetivamente en la situación de interacción y se supera así la *apelación* a órdenes superiores (morales y políticos) de donde los sujetos extraen *pretensiones de validez* para legitimar la propia acción. La acción regulada por normas queda superada en la comunidad ideal ya que los valores son resultado de un proceso de entendimiento que los despoja de todo prejuicio (1990: 156).

Las condiciones en las que se desarrollan y operan las identidades, están muy lejos de alcanzar la idealidad de lo que supone la comunidad de comunicación, pero aceptando estas tesis en su sentido heurístico, surgen varios cuestionamientos interesantes.

En primer término y en referencia siempre a la identidad, podemos plantear que existen dos niveles: uno, al interior de la comunidad y otro, al exterior, es decir, toda identidad supone un proceso de identificación y un proceso de diferenciación.

Esto mismo pudiera ser dicho, según lo ha planteado Mclucci (1982), como dos planos de la identidad:

- a) La capacidad de un actor de reconocerse por lo que es, afirmar su continuidad y permanencia y que esto le sea reconocido por los otros (identificación).
- b) La capacidad de distinguirse de otros y de hacer reconocer esta diversidad (afirmación de la diferencia).

Ambos planos implican que además del reconocimiento interior, este sea aceptado necesariamente por los otros, lo que supone la existencia de límites y fronteras para la identidad.

Hacia lo interno de los grupos, la acción orientada al entendimiento, ese discurso sin restricciones del que habla Habermas, puede operar sin mayores dificultades partiendo del supuesto de que la identidad en cuestión sea el resultado de "una elaboración reflexiva en común en el proceso intersubjetivo" (Habermas, 1981).

Sin embargo, aquí cabrían ciertos cuestionamientos a una *sospechosa* transparencia en la relación entre interacción y realidad. Ya que la consistencia y perdurabilidad de una identidad colectiva descansa, entre otras cosas, en lo que González (1991), ha denominado “la ilusión de la grupalidad”, ese efecto ilusorio de un nosotros al que los individuos se adscriben y subordinan, que no puede ser pensado al margen de los mecanismos de poder por más que éste funcione de manera oculta o velada. Lo que tenemos entonces es que hacia el interior del grupo, la definición en común de la situación puede confundirse con el *simulacro* de una definición común. Ahí donde Habermas quiere ver consenso, producto de la elaboración reflexiva, pueden ocultarse sutiles y sofisticados mecanismos de dominación y la lucha interna por la definición.

Lo que aquí interesa es señalar que para el sujeto el sentimiento de pertenencia y de capacidad de intervención en la definición, puede eclipsar el hecho de que se trate de un simulacro, del cual, aún descubriéndolo, se hará cómplice gustoso, si con ello puede perpetuar la ilusión de ese nosotros ideal.

Estamos pues en el punto inicial, suponer incluso como transfondo el discurso sin restricciones, es decir partir de un enfoque de consenso para llegar al consenso, como quiere Habermas, puede ocultar al análisis el poder entretelado en las relaciones sociales, aunque como el mismo autor ha señalado y hay que enfatizarlo en justicia, sus proyecciones no están hechas para una aplicación empírica.

De otro lado, el problema se vuelve aún más complejo cuando la comunidad sujeta a un marco espacial-temporal, interactúa con otras comunidades; ello implica, aunque no necesariamente, interpelaciones contradictorias que pueden poner a prueba la identidad, especialmente en la sociedad moderna donde los referentes de los que se nutre esa identidad tienen como fuente la propia acción humana y no se remite como en las sociedades tradicionales a una fuente supraterrrenal. El mismo Habermas, en tanto crítico de la modernidad, ha señalado la separación de las esferas de la cultura y la sociedad y plantea que se ha producido:

Un desplazamiento del saber sacro por un saber basado en razones y especializado según las distintas pretensiones de validez; separación de legalidad y moralidad y una simultánea universalización del derecho y la moral, y finalmente, difusión del individualismo, difusión que implica crecientes pretensiones de autonomía y autorrealización (1990: 155).

Esas pretensiones de autonomía y autorrealización, tan importantes para las identidades emergentes, se convierten en zonas de fricción entre diferentes comunidades ya que a pesar de que existen problemas cuya discusión y reconocimiento adquieren un carácter planetario: contaminación, paz, relaciones Estado-sociedad, etc., coexisten problemas que también a escala planetaria obligan a los sujetos en función de las normas vigentes en una sociedad, a tomar posiciones en un movimiento defensa-ataque: homosexualidad, problemas raciales y étnicos, iniciativas ciudadanas, etc.

La evidencia empírica tendría que llevarnos a reconocer que el discurso sobre el consenso es más popular que el consenso mismo. En ese sentido, los contenidos (o proyecto) de una identidad siguen siendo motivo obligado de análisis y reflexión, incluso por encima de las condiciones formales de realización de una identidad flexible “en la que todos los miembros de la sociedad pueden reconocerse y respetarse recíprocamente” (Habermas, 1981).

Ya que precisamente lo que se juega de fondo es la posibilidad del reconocimiento y el de ser reconocidos por otros, la afirmación de las identidades empíricas conlleva la tensión entre la autoidentificación y la identificación que llega del exterior, tensión que puede mantenerse dentro de ciertos límites controlables. Sin embargo la extrema diferenciación en las sociedades urbanas, la velocidad de los cambios, dificultan este control (de interacción entre identidades diferenciadas) con lo que puede pasarse de una situación de intercambio a una situación de conflicto (Melucci, 1989).

Para Melucci, el conflicto rompe la reciprocidad de la interacción en un choque por algo que es común a los actores. Habermas, moviéndose en un plano completamente diferente al de Melucci — teórico y estudioso de los movimientos sociales — ubica los signos de la nueva identidad mundial en la vigencia efectiva y general de oportunidades iguales de participación en los procesos de aprendizajes generadores de valores y normas (Habermas, 1981).

De acuerdo con estos planteamientos podemos aventurar que la reflexión sobre las identidades tiene hoy día por los menos dos grandes tendencias: de un lado, la perspectiva del consenso, representada por el pensamiento habermasiano; de otro lado, la perspectiva del conflicto, representada por los teóricos de los movimientos sociales y las teorías del poder.

De igual manera, en su dimensión empírica, es posible encontrar que el escenario en el que se desarrollan las identidades se abre también en dos planos: el de una

sociedad civil emergente e internacionalizada, que desborda los límites espaciales, ayudada por la tecnología comunicativa (medios de comunicación e industrias culturales) y que efectivamente como señala Habermas “percibe los problemas con una gran sensibilidad” (1990: 559); y el de la proliferación de comunidades altamente delimitadas, de autoprotección que revaloran el papel de *la tradición*, de *lo viejo*, de *lo provinciano*, en una negación de lo exterior, como *lo otro* amenazante.

Globalización y fragmentación, dos planos de un mismo escenario que, cualquiera que sea la perspectiva que se utilice — consenso o conflicto —, es indudable que, como lo señala el propio Habermas, se caracteriza por:

El miedo a los potenciales de destrucción militar, a las centrales nucleares, a los residuos atómicos, a la manipulación genética, al almacenamiento y utilización central de datos relativos a las personas (...) pero estos nuevos temores reales se unen con el espanto que produce una nueva categoría de riesgos invisibles y sólo aprehensibles desde la perspectiva sistémica, que irrumpen en el mundo de la vida pero que simultáneamente desbordan las dimensiones del mundo de la vida. Estos miedos actúan como catalizadores de un sentimiento de desbordamiento en vista de las posibles consecuencias de procesos que, dado que técnica y políticamente son puestos en marcha por nosotros, habrían de ser moralmente imputables pero que, a causa del carácter incontrolable que adquieren por su magnitud, ya no pueden ser atribuidos moralmente a la responsabilidad de nadie. (1990: 560)

Importa destacar aquí que esta situación es interpretada por los grupos de diferente manera y que las figuras que estos miedos toman varían de acuerdo con el grupo social, generando distintos tipos de acción.

El espectro de identidades que surgen en este contexto es tan amplio — aunque puedan encontrarse constantes — que demandan urgentemente análisis empíricos, potenciando esa doble hermenéutica en la que Giddens está empeñado: la interpretación de las interpretaciones producidas por los agentes que reingresan al universo cotidiano contribuyendo a configurarlos. Es tarea de las ciencias sociales tematizar el mundo en esos términos. (Giddens, 1986).

De la identidad a la comunidad de argumentación

De los planteamientos de Habermas hemos señalado aquellos que se consideran pertinentes para el estudio y análisis de la identidad, desde nuestra propia pers-

pectiva. A pesar de los cuestionamientos y distancias que puedan tomarse con respecto a sus posiciones, lo más interesante es que el énfasis puesto por él en la razón comunicativa, ayuda a un re-pensar la constitución del mundo social como un proceso ineludiblemente unido a la interpretación y comunicación que los actores hacen de su experiencia vivida.

Si la acción comunicativa se basa en una relación del tipo hermenéutico tanto entre los participantes, como entre los sujetos y la estructura, no es desconociendo la dimensión simbólico-expresiva como podremos aprehender el complejo mundo de la intersubjetividad, condición necesaria para la “definición en común de la situación”.

En un mundo en el que el concepto del *otro* distinto se hace cada vez más confuso, en la medida en que la internacionalización nos lleva a pensar “el mundo como nuestra casa y a nuestra casa como el mundo” (Guillame, 1993), las fronteras entre lo propio y lo extraño se interpenetran, son sólo en lo económico.

Lo *otro* extranjero ha perdido sus contornos y en las sociedades de hoy, reclamando su derecho a existir aparece el *otro interior*, revelando otra cara de la modernidad y del progreso. La necesidad de comprender las diferencias y las similitudes que enfrentan o agrupan a los actores sociales, es una tarea que demanda explotar tanto las dimensiones objetivas como las dimensiones subjetivas de la interacción comunicativa. La creciente diversidad y lo que llamamos al inicio de este ensayo la fragmentación de *ofertas de identidad*, aunado al endurecimiento del discurso excluyente que acompaña al liberalismo, indican que la batalla que deberán librar los diferentes grupos sociales en búsqueda de reconocimiento y de capacidad de intervención en la configuración de proyectos sociales tanto en el nivel horizontal, como en su toma de posición con respecto al Estado, será decisiva en los próximos años.

En el contexto comunicativo el reto estriba en estimular la igualdad de oportunidades para los actores sociales, de ahí que la teoría de la acción comunicativa en la que Habermas ve un instrumento de eliminación de la dominación, demande desde el campo de la comunicación más de una reflexión, en tanto que la práctica argumentativa puede concebirse como un modelo para la acción social.

Sin embargo, no puede pasarse por alto que el lenguaje no sólo moviliza formas lingüísticas, sino que en tanto sistema cultural, moviliza imágenes, emociones y pasiones. En tal sentido la presentación y defensa de una visión del mundo están entrelazadas en relaciones de poder desniveladas y tienen como telón de fondo todo

ese “mundo de la vida” que enfrenta a los actores en la esfera pública, con resultados desiguales.

Un optimismo moderado indicaría que el establecimiento de comunidades de argumentación se enfrenta al desafío de generar matrices discursivas capaces de reordenar los enunciados... logrando que los individuos se reconozcan en esos nuevos significados (Sader, s/d).

Hay un horizonte de comunicación posible, las hijas e hijos del fin del milenio forman parte de una red virtual de comunicación que se activa en momentos de crisis. Provocadora amenaza para los poderes, provocadora invitación para no abandonar la esperanza. ¿Es posible la sociedad de la comunicación?.

Referencias bibliográficas

ALONSO Jorge (1992): “La convergencia, constitutivo del movimiento popular”. *Sociedad y Estado* Núm. 4-5 (septiembre-diciembre y enero-abril). Guadalajara: CISMOS/U de G.

BERGER Peter y Thomas LUCKMANN (1991): *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu editores.

BRUNNER José Joaquín (1992): “América Latina en la encrucijada de la modernidad”. En Jesús Martín Barbero (Coord.) *En Tomo a la identidad Latinoamericana*. VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social: Comunicación, identidad e integración Latinoamericana. México: Opción.

CARVALHO ARAGAO L. Maria (1992): *Razao comunicativa e teoria social critica em Jürgen Habermas*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro.

GIDDENS Anthony (1986): *The constitution of society*. Berkeley and Los Angeles: University of California Press, paperback edition.

GIMÉNEZ Gilberto (1993): “La identidad social o el retorno del sujeto en sociología”. *Versión. Estudios de comunicación política* Núm. 2 (abril). México: UAM-X.

GUILLAUME Marc (1993): "El otro y el extraño". *Revista de Occidente* Núm. 140 (enero). Madrid.

GONZÁLEZ Fernando M. (1991): *Ilusión y grupalidad. Acerca del claro oscuro objeto de los grupos*. México: Siglo XXI.

HABERMAS Jürgen (1981): *La reconstrucción del materialismo histórico*. Madrid: Taurus.

——— (1985): *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Ediciones Península, Homo sociologicus.

——— (1989): *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*. Madrid: Cátedra.

——— (1990): *Teoría de la acción comunicativa. II. Crítica a la razón funcionalista*. Madrid: Taurus.

HERRERA María (coord.) (1993): *Jürgen Habermas: moralidad, ética y política. Propuestas críticas*. México: Alianza editorial.

MAFFESOLI Michel (1990): *El tiempo de las tribus*. Barcelona: Icaria editorial.

——— (1989): *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.

——— (s.f.): "En busca de la acción". Trad. de Juan Manuel Ramírez Saíz. Mimeo.

MELUCCI Alberto (1982): "Sobre la identidad". En *L'invenzione del presente. Movimenti, identità, bisogni individuali*. Bologna: Società Editrice il Mulino. Trad. de Gilberto Giménez.

——— (1989): *Nomads of the present. Social movements and individual needs in contemporary society*. Philadelphia: Temple University Press.

——— (s. f.): “En busca de la acción”. Mimeo. Traducción de Juan Manuel Ramírez Saíz.

OFFE Claus (1990): *Contradicciones del Estado de bienestar*. México: CONACULTA/Alianza editorial, Col. Los noventa.

ORTIZ Renato (1992): “Cultura, espacio nacional e identidades”. Ponencia presentada en el VII Encuentro Latinoamericano de Facultades de Comunicación Social, Acapulco.

PIZZORNO Alessandro (1983): “Identità e interesse”. En Loesana Sciolla (ed). *Identità*. Turín: Rosenberg & Sellier. Compilado por Gilberto GIMÉNEZ (coord.) (1992): *Reseñas bibliográficas II. Teorías y análisis de la identidad social*. México: Cuadernos INI/UNAM.

REGUILLO Rossana (1993): “Las tribus juveniles en tiempos de la modernidad”. *Estudios sobre las culturas contemporáneas* Núm. 15. Colima: Universidad de Colima, Programa Cultura.

——— (1991): *En la calle otra vez. Las bandas: Identidad urbana y usos de la comunicación*. Guadalajara : ITESO.

——— (1992): “Los movimientos sociales. Notas para una discusión”. *Reglones* Núm. 24. Guadalajara: ITESO.

SADER Eder (s. d.): “La emergencia de nuevos sujetos sociales”. Cap. I. En *Quando novos personages entram em cena*. (s.d.). Traducción de Rosa Elba ARROYO y Leonardo DÍAZ.

TOURAINE Alain (1986): “Los movimientos sociales”, en Galván Díaz (comp.): *Touraine y Habermas. Ensayos de teoría social*. México: UAP-AUM/A.