


El nudo discursivo de la sociología

for metadata, citation and similar papers at core.ac.uk

brought to you by  Crossref

provided by Diposit Digital de Documents de la UB

José Diego Santos Vega

Universidad Complutense de Madrid.
Departamento de Sociología V (Teoría Sociológica)
diegosantosvega@yahoo.es

Recibido: 12-06-2007

Aceptado: 11-06-2008

Resumen

El propósito de este artículo es reflexionar sobre la noción de *nudo discursivo*: período de tiempo de gran agitación social que da lugar a una lucha entre diversos discursos con la finalidad de suministrar y fijar un significado a lo sucedido en ese tiempo. El interés de esta noción de *nudo discursivo* radica en que puede proporcionarnos algunas claves para entender mejor los procesos por los que un discurso acaba arrogándose en exclusiva la capacidad de explicar el conjunto de la realidad, afectándola irremediabilmente, ciñéndola y reduciéndola. Para este cometido, hemos intentado poner en juego los diferentes discursos que pugnan actualmente por imponer su propia interpretación sobre aquellos años de inflexión que son las décadas de los setenta y los ochenta. Podemos identificar cuatro discursos bien diferenciados que definen los años setenta y ochenta: 1) como una traición al legado de la sociología; 2) como un retroceso anticientífico; 3) como una renovación, y 4) como el nacimiento de una nueva época.

Palabras clave: discurso, teoría sociológica, historia de las ideas.

Abstract. *The discourse knot of the sociology in seventies*

This article explores the concept of *discourse knot*, a time span of intense social agitation where diverse forms of discourse collide to interpret and label the events and happenings of such period. *Discourse knot* is also a key concept to understand better the processes whereby a social period or reality is explained and, at the same time, reduced, limited and constricted by the concept itself. In this paper, we present the current forms of discourse that aim to give their own interpretation and labelling of the decades of the seventies and eighties as two decades of: *a*) treachery to sociological legacy; *b*) antiscientific backlash; *c*) renewal, and *d*) the beginning of a new epoch.

Key words: discourse, sociological theory, history of ideas.

Sumario

Urdiendo un nudo discursivo Bibliografía
A modo de conclusión

VLADIMIR: ¿Qué? ¿Nos vamos?

ESTRAGON: Vamos.

(*No se mueven.*)

Telón.

(BECKETT, Samuel: *Esperando a Godot*)

Urdiendo un nudo discursivo

Resulta de gran interés volver a explorar, con una mirada actual, el quehacer de la sociología a lo largo de las últimas décadas, principalmente después de los desplazamientos producidos a partir de la década de 1970. Nuestro objetivo no será resaltar la importancia histórica que revisten aquellos años, sobre todo porque excede con mucho nuestras capacidades y nuestros conocimientos, sino indagar de una manera particular en las distintas visiones sobre lo que sucedió en esos años.

Unos miran a ese pasado de revueltas estudiantiles, reivindicaciones políticas, flores, música, drogas y transformaciones sociales con nostalgia, otros creen que los frutos allí obtenidos aún conservan su valor y que, en la actualidad, aquel proyecto resiste los embates del tiempo, incluso algunos piensan que, finalmente, aquellos años constituyeron un absoluto y decepcionante fracaso. Pero todas las visiones comparten dos cosas: *a*) que están de acuerdo en que, para bien o para mal, es una época de ruptura, y *b*) que la época se ha convertido en una cita ineludible en el nuevo utillaje teórico de las ciencias sociales.

El encanto especial que atesora esa década de los setenta se debe a lo difícil que resulta desprenderse de su carga, puesto que se incorpora rápidamente al imaginario social en forma de ruptura. Es una época de desgarró, dilatación, dispersión. Es un momento histórico donde finalizan, supuestamente, grandes procesos sociales y dan comienzo otros tantos. Es un momento de crisis, no en vano entra seriamente en entredicho la epistemología clásica que hasta entonces daba sustento sin estorbos a la ciencia. Llama la atención que, justamente en esos años, las ciencias sociales abandonaran lo que se ha venido denominando el «consenso escindido» por un «diseño multiforme y plural» (Giddens, 2000: 19-34; Lamo de Espinosa, 2001).

Todo esto hace que los años setenta hayan pasado a ser irremediamente un punto de referencia para todos aquellos discursos que deseen ser respetados en las ciencias sociales, puesto que esa década se convirtió en una época crucial en la que se decidió el futuro de la sociología. Y, a medida que avanza el tiempo, va brotando una mayor concentración de discursos que tienen

como referencia temporal precisamente a esta etapa del siglo XX, fundamentalmente porque ofrece un marco para situar y localizar cualquier fenómeno social y es capaz de suministrar grandes cuotas de legitimidad a prácticamente todos los discursos sin necesidad de llevar a cabo un gran esfuerzo argumentativo.

Hasta hace bien poco, había en las ciencias sociales una creciente y arrolladora acumulación de discursos, prácticamente todos, que utilizaban la década de los setenta como plataforma de tendencias sociales emergentes. La enorme proliferación de nuevos discursos —opuestos entre sí— da cuenta del carácter ambiguo y ambivalente de esos años, propio de todo período caracterizado por la ruptura y la dispersión.

Los investigadores tratan de justificar sus teorías, hipótesis y pronósticos sobre el futuro rumbo que tomará la vida social seleccionando algunos de los cambios acaecidos en esos años y confiando en que hagan fortuna, mientras relegan a un segundo plano muchos otros. Esto significa que el ser un período muy agitado favorece su utilización para la elaboración teórica, porque permite sostener explicaciones e interpretaciones diferentes e incluso opuestas en función de qué rasgos han sido enfatizados y cuáles silenciados.

A partir de ahora, cuando nosotros queramos aludir a uno de estos períodos, lo haremos con el nombre de *nudo discursivo*, entendiendo por tal un lapso de tiempo (o un espacio) que, por marcar una fuerte ruptura, reúne y convoca a un número importante de discursos distintos y enfrentados, porque otorga legitimidad a cada uno de ellos.

El interés principal de la idea de *nudo discursivo* descansa en poder analizar con profundidad los discursos que lo atraviesan, pues, pese al empleo del mismo encuadre temporal, de los mismos fenómenos e incluso de los mismos autores en muchas ocasiones, esconden tras de sí diferentes teorías de la sociedad. Los discursos que se arrojan para sí un nudo discursivo tratan de adueñarse de él, de imponer sus teorías implícitas sobre el funcionamiento de la vida social, haciendo coincidir el discurso y los fenómenos sociales ocurridos en esa época o lugar, con lo cual se convierten en uña y carne.

Una vez constituido un nudo discursivo, cada discurso tiene como fin apropiárselo, para que, finalmente, la mención a ese período de tiempo únicamente desencadene su propia interpretación, acorde a la teoría social que ampara, y haga desaparecer al resto como falsos y erróneos. Esta lucha por desenrollar el nudo y quedarse con el hilo de la historia no sólo tiene lugar naturalmente por los caminos de la argumentación y de la verificación empírica, sino que también entra en juego la persuasión, la propaganda, el insulto o la censura. Aquellos discursos que finalmente consigan hacerse dueños de la interpretación más legítima tratarán paulatinamente de tejer ese nudo a su medida hasta que nudo y discurso coincidan plenamente, mientras que el resto de discursos intentará anudar (*re-anudar*) otro tiempo o lugar recopilando informaciones e hipótesis que habían pasado desapercibidas y presentándolas como indispensables a la hora de comprender la vida social actual y futura, como nudo discursivo

en definitiva, con mayor o menor fortuna¹. De modo que los discursos sociológicos, a la vez que explican las causas del cambio y orientan el futuro de la vida social hacia una u otra dirección, colaboran, performativamente, en su realización efectiva.

Así pues, la importancia de un nudo discursivo es que se vuelve roca, *inevitable*: cualquier discurso sociológico que quiera explicar el mundo social deberá explicar y comprender qué ocurrió en esos años (y/o en esos lugares). Un nudo discursivo es, por tanto, un campo de batalla que convoca y enfrenta a la totalidad de los discursos que sostienen visiones diferentes y opuestas sobre la sociedad, con lo que se convierte para todos ellos en un lugar de tránsito obligatorio, en lo que podríamos denominar una *aduanas discursiva*.

Con la noción de nudo discursivo, intentamos explicitar, entonces, las encarnizadas luchas que suceden en torno a un período histórico concreto, con la finalidad de apropiárselo en pro de dar legitimidad a una teoría social, a una visión sobre el funcionamiento de la sociedad que luego ofrece fuerza y eficacia políticas en variadas prácticas e intervenciones en materia educativa, médica, psicológica, etc. Creemos que es de gran utilidad, porque, cuando una época es muy reñida, habitualmente suele desaparecer con el tiempo cualquier huella que no avale a la teoría social que al final sale victoriosa; se elimina cualquier rastro de heterogeneidad, haciendo prevalecer la unidad. El concepto de nudo discursivo podría ayudar a abrir las vías para escrutar y desvelar el proceso por el cual se silencian unos discursos y otros salen vencedores.

La búsqueda de la procedencia no funda, al contrario: remueve aquello que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo (Foucault, 1971: 13).

La identificación de los discursos incluidos en cualquiera de los nudos discursivos no siempre es fácil, pues con frecuencia se presentan entrelazados y se utiliza un mismo conjunto de autores o libros para hacer valer posicionamientos teóricos muy dispares. Pero creemos que, en el nudo discursivo nacido en los años setenta, pueden reconocerse con suficiente nitidez cuatro discursos que portan versiones distintas sobre lo acaecido desde los años setenta y, a su

1. Parece que el 11-S ha logrado instituirse como un consistente nudo discursivo, quizás el más relevante en la actualidad. En ese sentido, son muchas las voces afanadas en demostrar que ese día el mundo sufrió un cambio profundo e irreversible, aunque también hay quien discrepa de esta idea, como Loïc Wacquant (2005), que asegura que es un error hablar del 11 de septiembre en clave de ruptura del orden mundial y entiende que es más adecuado tratarlo como un *acontecimiento catalizador* que ha favorecido la emergencia de estructuras aletargadas que antes sólo podían intuirse, que vienen a afianzar el poder del capital con la inestimable complicidad del poderío militar. También podría pensarse que el 11-S se supedita al nudo discursivo de los años setenta y ochenta, pues es entonces cuando se inaugura el mito de la inevitabilidad del neoliberalismo que merma las conquistas sociales solidificadas en el estado de bienestar (Bourdieu, 1999b). Como vemos, todavía está en discusión qué papel juega el 11 de septiembre de 2001 en el imaginario social occidental.

misma vez, argumentan a favor de una teoría social con hondas implicaciones para el desarrollo de la vida social. Creo que esos cuatro discursos pueden recibir estas denominaciones: discurso *continuista*, *positivista*, *culturalista* y *opositor*.

Discurso continuista

El discurso sociológico continuista, como su nombre bien nos indica, minusvalora las elaboraciones teóricas desplegadas a partir de la década de los setenta, a excepción de algunas muy concretas que son «traducidas» a su propio lenguaje. Ésta es la razón por la que lo consideramos un discurso innovador, en el sentido de que desea urdir un nudo discursivo nuevo que proporcione mayor eficacia, energía y validez.

Creemos que, para poder entender mejor este discurso continuista, resulta conveniente ofrecer un escueto repaso de la situación previa a nuestro nudo discursivo, remontándonos al período que va desde el final de la Segunda Guerra Mundial hasta la década de 1960, en esos años que han marcado la trayectoria de la sociología dentro de las ciencias. Tanto lo han hecho, que empieza a calar la denominación de *los años dorados de la sociología* (Picó, 2003).

Efectivamente, pese a que la institucionalización de la sociología se fraguó entre los últimos años del siglo XIX y los primeros del XX (Campo, 2000), no fue hasta después de la Segunda Guerra Mundial cuando la sociología experimentó un auge sobresaliente, gracias en gran medida al largo intercambio entre distintas ciencias sociales y al nacimiento del estado de bienestar, que conlleva un elevado control sobre la sociedad y su población para satisfacer sus demandas, con lo que la sociología «sale de las aulas para institucionalizarse ahora como profesión, como una actividad social rutinaria» (Lamo de Espinosa, 2003: 37).

Este triunfo de la sociología coincide en el tiempo y en el espacio con el del estructuralismo; de hecho, prácticamente, llegaron a confundirse el uno con el otro. La entrada en escena del método estructural, caracterizado como sabemos por la deseabilidad de una ciencia social cuyas características son el realismo, el objetivismo, el holismo, el antihumanismo, la causalidad estructural y el análisis sincrónico (Noguera, 2003: 97), fue decisiva, convirtiéndose durante años en el discurso más importante en la inmensa mayoría de las ciencias sociales, ridiculizando de ese modo a aquellos detractores que aducían que era simplemente la última moda parisina².

Cierto es que hay una gran diversidad de enfoques en el seno del estructuralismo, debido, en parte, a su gran expansión. Hablar de estructuralismo a secas, como un todo unitario, es por tanto erróneo, ya que existe el marxismo —estructural— y el funcionalismo estructural, que fueron identificados, con cierta razón, como las teorías de la Unión Soviética y Estados Unidos, respectivamente. La disparidad entre ambas teorías no es de rango menor, porque

2. No deja de ser curioso que estos mismos argumentos se presenten también hoy, sin ningún tipo de tapujo, en contra de multitud de intelectuales franceses que, al parecer, empujan a la juventud norteamericana hacia teorías conservadoras, abstractas y anticientíficas.

viene a recalcar rasgos muy diferentes de las sociedades (conflicto y desigualdad versus orden y consenso), aunque también compartían muchos presupuestos: «una filosofía de la historia entendida como proceso de modernización y de tránsito progresivo, pero inevitable, desde sociedades tradicionales, agrarias y rurales, a sociedades industriales y urbanas, que se expandía como una mancha de aceite desde el núcleo de occidente al resto del mundo» (Lamo de Espinosa, 2001: 36). Este estado de las cosas es lo que, con anterioridad, hemos llamado, siguiendo a Giddens, el «consenso escindido», la tan ansiada herencia que el discurso continuista pretende proteger y con la que intenta continuar en la actualidad.

Una vez aclarado el paisaje en el que emergió triunfante la sociología, podemos entender mejor las razones de por qué el discurso sociológico continuista trata de defender a ultranza la herencia tomada de la historia social y del estructuralismo, al tiempo que contempla como principal novedad teórica de los años sesenta y setenta al *giro constructivista*, es decir, fenomenología social, interaccionismo simbólico y etnometodología.

El núcleo duro de su razonamiento obedece a la lógica que dicta que, como las investigaciones de esta microsociología conciernen a los individuos en contextos en interacción, su punto de partida debe ser obligatoriamente que el orden social es producto de una negociación entre esos individuos interactuando. En consecuencia, los individuos pueden cambiar a voluntad el orden social establecido, es decir, el idealismo puro. Es una acusación dura para un sociólogo, quizás la peor (aunque, de escucharla tantas veces en la actualidad, puede que empiece a perder fuerza).

Para este idealismo constructivista sólo importaría el presente y marginaría a la esquina más oscura todo lo que tuviera conexión con la historia y el pasado, con lo cual quedaría anulado el principio en que se funda originariamente la sociología: las condiciones sociales constriñen las acciones individuales. Es una «sociología sin historia»³. Parece que de darse por buenas las teorías

3. Esta acusación es central en su argumentación, porque el acercamiento de la sociología hacia el estructuralismo sigue no tanto la senda de Lévi-Strauss y su antropología estructural, finalmente de corte más innatista, sino más bien el reguero de la historia. Este no es lugar para profundizar en la vinculación entre la sociología y la historia en aquellos años dorados, ni tampoco en sus divergencias, relacionadas, según Ramos Torres (1995), con sus específicas estrategias textuales (narrativa en la historia, y analítica para la sociología) y el tiempo en que se encarnan. Sin embargo, nos gustaría realizar una breve mención al papel que juega en todo esto la historia social, encarnada fundamentalmente por la escuela francesa de los Annales, cuyos fundadores, Marc Bloch y sobre todo Lucien Febvre, y luego sus muchos e insignes seguidores, manifestaron su rechazo al paradigma tradicional-positivista heredero de Ranke, puesto que el oficio del historiador no se asienta en fetichizar los hechos, como si la historia ya estuviese enterrada en alguna parte —en los documentos— y el historiador solamente tuviese que desempolvarla, sino que «también puede hacerse, debe hacerse, sin documentos escritos si éstos no existen», fijándose en estadísticas o en cualquier otro signo que exprese las condiciones sociales que determinan a los seres humanos (Febvre, 1953: 232), para así captar lo social en su totalidad («historia total» de Braudel).

nacidas a partir de la década de los setenta, los logros de la visión estructuralista partidaria de la historia social y de la sociología consentirían su disolución.

Otro reproche insiste en considerar que los años setenta dan el pistoletazo de salida para el relativismo, junto al idealismo, almas gemelas. Entonces, el relativismo es intolerable porque siega las ansias de verdad del proyecto estructuralista, debido a que niega la existencia de una única verdad para decir que las verdades son construcciones esencializadas e inconmensurables entre sí.

Así pues, para los que no temen tildarse de sucesores directos de los años dorados de la sociología, los años setenta representan la quiebra de las directrices rectoras que, desde mediados de siglo XX (si no antes), han enfilado a la sociología por un camino provechoso, por lo que creen imprescindible desechar cuanto antes toda teoría nacida por aquellos tiempos. Para ello es corriente citar a autores de fama mundial, como si de un clavo ardiendo se tratara, para cuidarse en demostrar que sus hipótesis sobre que el idealismo y el relativismo dominan ampliamente el panorama teórico en las ciencias sociales a partir de las citadas fechas, y esto es algo espantoso, porque promueven el entumecimiento mental a favor de la mentira y de la superchería. Pero lo que sucede es que, en ocasiones, escogen afirmaciones fragmentarias o sacadas de contexto de esos autores para distraer la atención y dar por terminado un debate que ni siquiera se ha producido, con lo cual evitan afrontar cualquier matiz y, peor todavía, cualquier éxito alcanzado por esas teorías que tanto denigran.

Para muchos, Clifford Geertz representa el *espíritu* de la época, el enemigo, que baila al son de las esencias. Se le imputa que su idealismo, no contento con otorgar la libertad a los individuos a la hora de constituir la sociedad, rechaza la existencia de la realidad en sí misma. En el «sector» de la historia, Hayden White es otro a quien se tacha de incurrir en solipsismo cuando dice no entender por qué sus compañeros historiadores «han sido reticentes a considerar las narrativas históricas como lo que manifiestamente son: ficciones verbales cuyos contenidos son tanto *inventados* como *encontrados* y cuyas formas tienen más en común con sus homólogas en la literatura que con las ciencias» (White, 2003: 109).

Obviamente, si la acusación de defender un idealismo solipsista fuese cierta, colocaría una barrera infranqueable para alcanzar una verdad universal, pero no estamos aquí para discutir cuánto de razón llevan, sino para hacer ver que la utilización tanto de Geertz como de otros posibles autores, responde seguramente a la finalidad de no mostrar los autores y los respectivos planteamientos que ponen sobre el tapete otra imagen muy distinta del giro constructivista, pudiendo añadir que las concepciones reales distan de las caricaturas que pueden encontrarse (Geertz, 1999).

No puede, sin embargo, considerarse con exactitud que el constructivismo desemboque invariablemente en el idealismo y en el relativismo, ya que ambas doctrinas no son fácilmente compaginables, a pesar de que repetidas veces encontramos que tal alianza es el contraargumento fundamental en una discusión. Al contrario, como expusimos en otra ocasión, el relativismo asume su condición de no contener validez universal al estar *sujeto* a las inclemencias

sociales (Santos Vega, 2005). Desde este punto de vista, antes que oponerse al desarrollo de la sociología, el relativismo es una de sus consecuencias lógicas, esto es, un fruto de la extensión de la sociología tal y como era entendida durante sus años dorados a todos los ámbitos de la vida social, con lo que el constructivismo también va de la mano del materialismo y de la historia, como destacan diversos estudios, en historia de la ciencia o de la mujer, o el nada sospechoso Berlin (1959: 91): «El relativismo, en su forma moderna, tiende a surgir de la idea de que los puntos de vista de los hombres están inevitablemente determinados por fuerzas que no suelen ser conscientes».

El discurso continuista rara vez es desenmascarado en público, pero cuando no queda más remedio que asumir la etapa constructivista (dígase *giro lingüístico, constructivista, cultural* o *postmoderno*), algunos lo hacen *traicionándose a sí mismos*, pues la inclusión de estas nuevas teorías solamente se lleva a cabo como teoría sociológica, o sea, historia de las ideas, nunca como historia social. Esto exterioriza un problema más grande: incapacidad para asumir la reflexividad. Y es que el discurso sociológico continuista no puede dar de sí mismo una explicación similar a la que practica con el resto de fenómenos sociales, como señalaba Étienne Balibar (1976) en el marxismo, y acaso se complace con criticar al positivismo del siglo XIX. Tal vez deberían escuchar más a menudo algunos mensajes, como el de Febvre: «Bloch y yo quisimos, en 1929, unos *Annales* vivientes. Y yo espero que los que por largo tiempo aún prolonguen nuestro esfuerzo prolongarán también nuestro deseo. Porque vivir es cambiar» (Febvre, 1953: 59).

Quizás es por eso que la mayoría de los defensores de la propuesta teórico-metodológica de este discurso continuista se esfuerzan en desautorizar los discursos sociológicos *conservadores* que buscan mantener y eternizar este nudo discursivo. Ahora bien, también hay quienes apuntan como solución una refundación del proyecto estructuralista, en la medida en que entienden que, desde 1968, el estructuralismo habría derivado en un movimiento de opinión, de *doxa*, alejado de las pretensiones y las exigencias originales (Milner, 2002), aunque este hecho quizás señale su nueva posición subordinada.

Discurso positivista

El segundo discurso sobre el que vamos a profundizar aquí es aquél que mantiene que el rotundo fracaso del proyecto estructuralista ha dado como resultado una desbandada generalizada desprovista de argumentos científicos. Aprovecha la multiplicidad teórica de los setenta para renegar de toda herencia estructuralista, porque opina que la ciencia social cometió un peligroso error al fiar su cientificidad exclusivamente en las promesas del estructuralismo, que, al final, se mostraron engañosas.

Este discurso ocupa sin duda un lugar minoritario en los departamentos de teoría sociológica (al menos en España), pero la situación se invierte notablemente cuando remitimos a la profesión sociológica en general, a causa de que está tremendamente ligado —aunque no sólo— a la sociología empírica,

carente de fuste teórico. La enseñanza que habría que extraer de los años setenta, dicen los sociólogos empíricos que sostienen este discurso positivista, no puede ser otra que esforzarse en el mejoramiento continuo de ciertas técnicas de investigación social, esto es, comprometerse irreflexivamente en la recuperación del positivismo; eso sí, retocándolo y perfeccionándolo.

Difícilmente puede dudarse de que este discurso positivista ha asumido gran parte del andamiaje teórico de sir Karl Popper sin apenas reflexionar acerca de él, a pesar de que escribió sus libros mucho antes de las fechas que realmente nos incumben, así como que sería tremendamente injusto decir que no reflexionaba. Ya Popper acostumbraba a quejarse amargamente de que lo incluyeran en el saco del neopositivismo del Círculo de Viena. «Eso sólo puede pensarlo —decía— quien lee los libros fijándose nada más que en los editores». Por supuesto, no seremos nosotros quienes le llevemos la contraria, al menos completamente, porque no negaremos que es un avance con respecto al positivismo más recalcitrante, acorralado por la filosofía de la ciencia (Feyerabend o Kuhn), manifestar que la formulación de hipótesis o conjeturas (*impulso inicial que después da lugar a la ciencia*) es también fruto de la imaginación, idea que ya sostuviera Reichenbach desde los años treinta. Sin embargo, no tenemos otro remedio que precisar que la distancia del filósofo británico de origen austriaco con el positivismo no era tan grande. Cada vez queda más claro que sirvió de modelo para este discurso positivista.

Karl Raimund Popper fue efectivamente el azote de todas aquellas doctrinas, como el estructuralismo y sus derivados, que confiaban en encontrar las leyes o, menos ambiciosos, las tendencias generales de la sociedad. De hecho, dedicó varios de sus libros más importantes a esta tarea. Entre ellos, quizás el más importante fue *La miseria del historicismo* (denominación ésta que no hace sino corroborar las conexiones entre la sociología y la historia), en el que arremete directamente contra las teorías sociales concebidas como totales u holistas, dominadoras como hemos visto arriba del horizonte en ciencias sociales, pues únicamente se ocupan de rebelarse contra la libertad humana, ideas que desarrolla más detalladamente en *La sociedad abierta y sus enemigos*.

Toda esta teoría social liberal que Popper profesó gran parte de su vida tiene mucha relación con su teoría del método científico, si bien él insistía en negarlo, al sostener que mientras ésta se encargaba de estudiar el progreso del conocimiento científico mediante revoluciones, aquélla estaba a favor de la reforma controlada o fragmentaria (Popper, 1994). Sin embargo, si escarbamos más hondo, encontramos que ambas no son tan inconciliables; es más, en realidad solamente sustenta una única teoría social (con la especificidad que supone que la teoría del método científico, para Popper, busque en exclusiva la verdad, que no la certeza) basada en el individualismo ontológico (más que metodológico).

Popper acaba haciendo una historia de las ideas encubierta, a la manera, paradójicamente, del positivismo histórico, pues es falsa la afirmación que dice que el conocimiento científico solamente puede considerarse un sistema de teorías carentes de sujeto (Popper, 1970: 156), como bien le replica Kuhn (1970)

señalando que la actividad científica no se caracteriza por el «derrocamiento revolucionario» que hace progresar inevitablemente a la Historia (con mayúscula), sino por la resolución (o no) de rompecabezas por parte de los científicos dentro de unas reglas de juego o teorías establecidas previamente (ciencia normal), admitiendo así que hay acumulación, pero dejando claro —para desgracia de Sir Karl— que la explicación del progreso de la ciencia recae en gran medida en el quehacer de la sociología, esto es: el sistema de valores e instituciones a través de donde es transmitido y legitimado el conocimiento científico.

Por tanto, este discurso —tenga a Popper como referencia explícita o no— rehúsa el legado estructural que alimenta a la sociología, sobre todo la cercanía con la historia social, eligiendo un enfoque anterior, más cómodo, menos valiente, conocido como positivismo e historia de la ideas. Quizás una buena muestra de dicho discurso positivista es la teoría de la elección racional, que en la actualidad ha conseguido insertarse en las zonas calientes de la teoría sociológica contemporánea, gracias principalmente a los esfuerzos realizados por James Coleman al editar la revista *Rationality and Sociology*, así como publicando su *Fundamentos de la teoría social (Foundations of Social Theory)*.

También cabe citar como integrantes de este discurso a la teoría del intercambio (Homans, Blau), a la teoría de las consecuencias no deseadas (Boudon) o incluso la teoría de redes. No obstante, la mejor manera de conocer los principios y los objetivos que conforman este discurso positivista es acercarse al quehacer cotidiano de multitud de empresas u organismos públicos. Y si bien en esos lugares la prisa y la necesidad es moneda corriente, sobre todo para sus (sub)empleados de *conocimiento*, también queda patente que sirve de socorrido pretexto para dejar pasar la discusión abierta a partir de los setenta sobre el estatuto de lo empírico, en donde empieza a problematizarse la «conquista de lo empírico» hasta ese momento.

Discurso culturalista

Este tercer discurso es el primero que mantiene una postura conservadora con el nudo discursivo. Que un discurso sea conservador en el sentido que aquí se está queriendo dar, como avisamos más arriba, es independiente del tipo de posicionamiento político, porque remite sólo a su colocación frente al deseo y el esfuerzo para que un nudo discursivo se mantenga tal y como está (conservador) o, por el contrario, prefieran deshacerse de él (innovador). Aclarado este punto, ya podemos hacer ver que los partidarios de este discurso mantienen una posición más favorable y abierta que los continuistas hacia las novedades acaecidas en la década de los setenta. No obstante, es habitual que los integrantes del discurso continuista incluyan en el suyo a los de este discurso culturalista sin hacer caso de las diferencias que les separan, sin oír sus críticas, interpretándolos en definitiva en su propia clave. Por eso consideramos necesario marcar las cuestiones que alejan a ambos discursos, sin olvidar también sus puntos de contacto.

Así pues, los sociólogos e intelectuales de disciplinas afines con los que vamos a tratar ahora no reniegan de la herencia transmitida a través de la historia social y del estructuralismo, pero intentan evitar el estancamiento que sufrieron sus predecesores. No consideran que las novedades teóricas deban aceptarse sin más, pero tampoco que deban despreciarse. Procuran, en cambio, empaparse de los aciertos, tanto del hoy como del ayer, para indagar en los fallos y en todo lo que solamente se ha tenido tiempo de insinuar. Miran con entusiasmo los nuevos desafíos que los años setenta han presentado a la sociología: la preocupación por la interacción en espacios cotidianos y la reflexividad de la ciencia social. Mejor ir por partes.

En cuanto a la preocupación por los ambientes en donde las personas interactúan, cabe decir que este discurso culturalista no es superficial, que no se dedica a insertar las cabezas visibles que les dieron vida en los manuales de teoría sociológica, sino que perciben como imperativo hallar una síntesis entre las explicaciones sobre la sociedad cimentadas en una lógica situacional-interaccionista, siguiendo la provisionalidad de Marrero Guillamón, y aquéllas centradas en aspectos más estructurales. Muchos han sido los nombres propios que han contribuido en la consecución relativamente exitosa de esta labor, como Giddens, Beck, Bourdieu, pero parte importante del éxito corresponde al establecimiento institucional de la sociología de la cultura y la historia cultural, que realizan una reformulación en profundidad de la sociología y de la historia social hechas hasta entonces basada en el estudio de la cultura.

Estos sociólogos e historiadores, hijos del giro cultural, se esmeran con todo su tesón en acentuar que la estructura social, si bien continúa condicionando las acciones de las personas, no se impone ni automática ni unívocamente. Podría resumirse que su empeño consiste en trazar nuevas preguntas, en vez de aplaudir respuestas ya trilladas. Y esas nuevas preguntas son, por ejemplo, las que varios lustros atrás señaló Burke (1991: 32): «¿Quiénes son los verdaderos agentes de la historia, los individuos o los grupos? ¿Pueden oponerse con éxito a las presiones de las estructuras sociales, políticas o culturales? ¿Son estas estructuras meras trabas de la libertad de acción o permiten a los agentes efectuar un mayor número de elecciones?».

Entienden que la historia cultural y la sociología de la cultura nacen con el afán de averiguar de qué manera las condiciones sociales ciñen a los individuos a determinadas acciones y, a la misma vez, si hay rendijas que permiten a esos individuos tomar sus propias decisiones. Albergan, pues, la convicción de que entre posición social y acción no hay una equivalencia «matemática» (si puede usarse dicho símil). En este sentido, la noción de *habitus* planteada por Bourdieu se convierte, como el propio Burke admite, en un extraordinario punto de partida para salvarnos de esa caída en la superficialidad de creer que las acciones son plenamente conscientes (historia política o historia de las ideas) o en la pura historia social que subordina toda acción por completo a unas determinadas condiciones sociales. Por este motivo, el estudio del poderoso pensamiento del sociólogo francés resulta tan revelador, a la par que suges-

tivo, del estado en el que arrancaban esa historia y esa sociología culturales, y al que posteriormente se han anclado.

Pierre Bourdieu es, sin duda, uno de los mejores representantes de este discurso culturalista, porque toda su obra está atravesada por la pregunta sobre cuál es la lógica que orienta realmente las prácticas de las personas o, dicho de otra manera, qué lleva a las personas a actuar tal y como actúan. Bourdieu encuentra que las visiones clásicas que descifran las acciones de los individuos son claramente insatisfactorias. Por una parte, critica ferozmente la idea que contempla las acciones de las personas como enteramente libres y gobernadas por el cálculo racional (o razonable) entre medios y fines, habitual en la historia de las ideas y en explicaciones del comportamiento económico (teoría del actor racional). Por otra, le incomoda la visión que entiende que las personas actúan o, mejor, reaccionan mecánicamente ante estímulos o causas externas, como sostenían el estructuralismo y sus herederos, entre ellos la historia social y la sociología. Con esto, intenta replantear la cuestión porque estaba mal enfocada, pues la ciencia social no tiene por qué pronunciarse sobre si las personas son libres o si, por el contrario, actúan únicamente por un seguimiento fiel a reglas inculcadas o aprendidas conscientemente, sino que deben dar una explicación concluyente sobre la lógica que lleva a las personas a desempeñar algunas prácticas sociales.

Para ello, Bourdieu sigue a Cassirer en subrayar que la característica distintiva del ser humano es su capacidad para mediar entre la acción y cualquier estímulo procedente del entorno a través de un símbolo, es decir, otorgándole significados determinados, para que, de esta manera, los seres humanos puedan seleccionar los estímulos a los que reaccionar, obviando el resto. En fin, cualquier práctica de una persona sufre la mediación simbólica de la cultura cuando le impele a conceder un determinado valor a todas las prácticas que pueden desarrollarse en el mundo social (jugar al tenis, leer las revistas del corazón, tunear el coche, escuchar a Bach, comer en El Bulli, hablar de Bourdieu en un bar, ligar, etc.), dando un valor elevado a las que practica y menospreciando el resto.

Precisamente esta mediación simbólica es lo que el sociólogo francés denomina *habitus*, esto es, el conjunto de esquemas mentales de percepción, apreciación y acción, gracias a los que las personas clasifican, ven y actúan en el mundo de una determinada manera, y no de cualquier otra. Estos esquemas o disposiciones no surgen del vacío, sino que obedecen a la posición ocupada en el mundo social, que nos hace vivir y acumular experiencias que finalmente acabamos por incorporar, por hacer propias. El *habitus* consiste en la asunción inconsciente de la matriz cognitiva generadora de prácticas arraigada en unas determinadas estructuras objetivas de existencia que reproduce de manera espontánea. Las personas no tienen, entonces, el dominio absoluto sobre sus prácticas ni éstas están completamente determinadas por los estímulos sociales externos, sino que es necesario que interioricen o, mejor, *incorporen* la posición social en la que se sitúa, es decir, las condiciones objetivas en que vive. Bourdieu enseña, por tanto, que es imprescindible para toda teoría social ser

consciente de que las personas aprehenden el mundo activamente, y no de manera automática ni mecánica. Por ello, en ocasiones pueden fracasar a la hora de tomar posición para poner en marcha, o en forma, el orden social. El ejemplo preferido por Bourdieu era cuando un hombre no es capaz de demostrar su virilidad (Bourdieu, 1998: 67), ejemplo particularmente interesante, como ya veremos más adelante.

De esta manera es como Bourdieu conecta con el discurso culturalista al contribuir en *historizar o culturalizar la realidad*. Algún valiente podría decir que la verdad ha sido la que realmente ha sentido las embestidas de la historización y de la culturalización. Pero, ojo, considerar que la verdad (o la realidad) está —o debería estar— atravesada por la historia y por la cultura no implica la negación de su existencia, a la manera de ciertos idealismos, aunque hoy en día el adjetivo o insulto de *idealista* o *relativista* es, como vimos con el discurso continuista, demasiado frecuente; sino que la realidad dependerá siempre de una mediación simbólica o, dicho de otra manera, de una construcción social y cultural.

La conocida sentencia de que la realidad es una construcción social no tiene nada que ver con que pueda modificarse al antojo, ni con que no tenga ningún punto de amarre material; no tiene nada que ver, en suma, con el idealismo. El discurso culturalista encuentra que la realidad siempre *depende* de, más que *es*, una construcción social; considera que la comprensión que podemos tener acerca de la realidad siempre viene mediada por una determinada forma de pensar, sentir y hacer (Bourdieu diría un *habitus*) que generaría ciertas prácticas que acabarían cristalizándose, universalizándose e incrustándose en la realidad, como *la* realidad misma, como lo objetivo e incluso lo natural. Pero no dejaría de ser un determinado punto de vista, un *habitus*, que ha conseguido generalizarse e imponerse sobre los demás, creando alguna desigualdad a partir de alguna ligadura material, no en abstracto, ya sea una distinción biológica (sexo, raza) o una *distinción* en el desempeño de prácticas (clase social).

Basándose en el principio ontológico de que el ser humano no está hecho de una vez para siempre y requiere de la cultura para dotar de sentido a cualquier faceta de su vida, el discurso culturalista estima que esas distinciones materiales, a pesar de ser ciertas, no son decisivas ni determinantes. Esta carencia humana («natural», diría Aristóteles) es uno de los pilares en los que se sustenta este discurso culturalista, debido a que trasluce que las maneras que tenemos de pensar, de sentir y de actuar corresponden a una arbitrariedad cultural, a una construcción. Los seres humanos no están destinados ni poseen contenido alguno preparado de antemano, sino que tienen la necesidad de inscribir un contenido concreto, o sea, una manera de pensar, sentir y actuar, que, en consecuencia, puede ir, y de hecho va, cambiando en función del contexto histórico y sociocultural en que se inserta, aunque normalmente lo hace de modo lento y latoso.

Los depositarios del discurso culturalista no están, por tanto, negando que distintas personas mantengan en la práctica maneras bien diferenciadas de sen-

tir, de pensar y de actuar, sino que dichas diferencias sean reflejo de *esencias* inamovibles e inevitables, como ha mostrado la sociología de la cultura y la historia cultural (Burke, 2004) con aquello que se considera como Cultura, con mayúscula, o el feminismo con la distinción entre «sexo», la parte biológica y fisiológica de toda persona que suele ser más difícil de alterar y fija a las personas como hombres y mujeres, y «género», la parte pendiente de ser «rellenada» o «inscrita» en cada lugar y momento histórico.

Por todo ello, sería inaceptable legitimar cualquier desigualdad en base a una distinción material —del tipo que sea—, puesto que tal desigualdad sería producto de una construcción social. Con esto, el discurso culturalista no quiere decir —insistimos— que sea como consecuencia de un estado mental o de ánimo, ni que se produzca por eventualidades relacionadas con el azar, ni por un consenso, sino que la realidad está sometida a las luchas de los diferentes grupos sociales que intentan imponer una determinada manera de pensar, sentir y actuar sobre el resto, de la que sacan algún tipo de ventaja. Así, ese grupo social que ha conseguido imponerse universaliza una manera concreta de pensar, sentir y actuar, *su* manera concreta de pensar, sentir y actuar, su *habitus* en terminología bourdieusiana, volviéndolo evidente, objetivándolo, naturalizándolo.

El resto de grupos y personas se ven impelidos a observar como legítimas esas maneras de pensar, sentir y actuar, como el horizonte hacia donde dirigir todas las miradas, a la vez que deslegitiman o desprecian el resto de prácticas, incluso las propias. Bourdieu llama a este fenómeno *violencia simbólica*, y suele ejemplificarla con el caso de la escuela (si bien la dominación masculina puede resultar más paradigmática), en donde todos asumen su «destino» bajo la ideología de la meritocracia y de la igualdad de oportunidades, y quienes triunfan se convierten en ejemplo viviente, cuando lo que sucede en realidad es que, como no todas las prácticas poseen el mismo reconocimiento social, los *habitus* de quienes representen las posiciones sociales dominantes generan prácticas que «capitalizan» los instrumentos que proporcionan ese reconocimiento. En cambio, los *habitus* de quienes están abajo en el mundo social despliegan prácticas dominadas, desprestigiadas.

Las personas no tienen dudas sobre los modos de pensar, sentir y actuar, al estar interiorizados de tal manera que aparentan haber sido resultado de elecciones o preferencias libres e individuales, haciendo de la necesidad virtud, cuando en verdad, entre las condiciones de existencia y las prácticas concretas, existe gran complementariedad, hasta tal punto que si intentaran realizar otras prácticas de gran prestigio social no tendrían probabilidades de éxito y sería su entorno inmediato, que comparte sus mismas condiciones sociales, quien intentaría disuadirles de ese «ilógico» empeño y encauzarles hacia otras prácticas (Bourdieu, 1980: 94).

Podemos decir que hemos tocado uno de los puntos centrales de este discurso culturalista, aquél que habla de que la construcción de la realidad tiene su base en la lucha entre los distintos grupos sociales que tratan de imponer-

se sobre el resto, *tratan de convertir en evidente, objetivar o incluso naturalizar una arbitrariedad cultural*, una determinada manera de pensar, sentir o actuar. Y su importancia reside en sus consecuencias epistemológicas, pues esta lucha sobre la realidad no sólo se produce alrededor de las prácticas culturales, como estudió Bourdieu en *La distinción*, sino que en ella también está comprometida la mismísima representación de la realidad (conjuntamente con las instituciones que se encargan de llevarla a cabo, entre ellas, la ciencia y el sistema educativo). Como venimos diciendo, una manera de actuar, sentir y también de *pensar* viene a apostarse como evidente, como objetiva, como verdad, lo cual dificulta —si no imposibilita— otra manera de pensar, al volverla superflua y sobre todo errónea.

La irrupción de la construcción social en el panorama de las ciencias sociales en los años sesenta y principalmente en los setenta fue un hito muy importante, porque empezaban a indagarse las consecuencias que podía traer el abandono de la idea de la representación fiel y sin distorsiones (ni éticas ni cognoscitivas) de la realidad, como un espejo, introduciendo inevitablemente un *descentramiento de la representación*, lo que significaba que cualquier manera de construir la realidad se hace desde una determinada perspectiva que dificulta pensar en otras, visibilizando, naturalizando u objetivando unos sujetos (normalmente hombre blanco, heterosexual, occidental y de clase media), dándolos como los únicos reales, mientras muchos otros acaban silenciados y excluidos como sujetos de conocimiento (mujer, negro, lesbiana, gay, colonizado, clase popular).

Entonces, la tarea del intelectual o del científico social es enfrentarse, en la medida de lo posible y de la forma más humilde, contra esta perpetua tendencia a la objetivación de la realidad, ya que pretende legitimar (esencializar, sustancializar) alguna manifestación de desigualdad, ocultando alguna parcela de realidad. Los medios que los intelectuales poseen para combatir esta circunstancia ya no puede ser criticar desde la atalaya de la verdad, a la manera del discurso continuista que prosigue con las formas de Lukács y tantos otros, sino a través de la búsqueda incesante de una teoría o un método de representación que incluya una gran variedad de métodos de representación o, más propiamente, *englobe* el mayor número de hechos de la realidad, para lo que es imprescindible practicar la reflexividad, recogiendo el guante lanzado por la sociología del conocimiento después de Mannheim hace bastantes años, sin esconder el contexto de justificación en una caja negra, marcando una diferencia radical con los componentes del discurso continuista y positivista.

La reflexividad consiste, pues, en objetivar esas objetivaciones o, mejor, explicitar las condiciones históricas y sociales que favorecieron la cristalización de esas objetivaciones. En fin, problematizar continuamente los productos del pensamiento, incluidos los de la ciencia y los propios, pues el sujeto encargado de representar la realidad, por muy humilde y bienintencionado que sea, siempre estará determinado por sus condiciones sociales y por la manera legítima (en permanente lucha) de sentir, hacer y pensar (en) el mundo. Sin olvi-

dar, obviamente, que esta constante reflexividad sólo puede concebirse como una empresa colectiva, institucional más bien.

Pero ¿qué consecuencias deben extraerse de esta reflexividad? Ésta es, sin duda, la pregunta que mayores discrepancias y fricciones genera dentro de este discurso culturalista, ya que, para algunos, dicha reflexividad conduciría a una mayor libertad de los individuos (Lamo de Espinosa, 1990; Lamo de Espinosa, 1996; Beck, 1999), mientras que para otros, entre ellos Bourdieu, no alteraría demasiado la tenaz tendencia a la reproducción del mundo social. Posiblemente, todos podrían estar de acuerdo en defender que el crecimiento de la reflexividad institucional, que ya se da en los países avanzados, provoca la mutación misma de la realidad. Sin embargo, unos defienden el motor de cambio que supone la reflexividad a un nivel «etnosociológico», mientras que los otros desconfían de esta capacidad, puesto que el *habitus* está tan arraigado en la forma de pensar, de actuar, de sentir y hasta en el propio cuerpo, que una inercia te impide violarlo (Bourdieu, 1997: 224).

Cierto que Bourdieu insistió frecuentemente en la tenacidad del *habitus*, en ocasiones llegando a extremos que esclerotizaban su pensamiento, como bien ha visto Marqués Perales (2006). Por ello, es mejor, como sugiere Moreno Pestaña (2005), tratar esta reproducción, en vez de como un postulado ontológico indemostrable, como una tesis heurística que pretende verficarla, estando abierta al cambio (si bien con mucha frecuencia se resiste a él). A partir de este punto, ya dispuesto en su propia teoría de la práctica, al subrayar que la operación de expresar el mundo no es automática, sino que se produce de manera activa, es posible desprenderse de la oclusión a la que conducía en parte Bourdieu y superar las soluciones *ad hoc* que denominó *habitus desgarrados* o *laminados*, sin desmentir con ello que el mundo que te rodea, aunque mudo, está presente en las maneras de percibir y actuar el mundo, de modo «inarticulado, fijo, indiscutible» (Pasolini, 1997: 34). Así podríamos avanzar en el conocimiento sociológico, invalidando a sus detractores, como también a sus cegados seguidores, que ven en Bourdieu a uno más de la cuadrilla de los estructuralistas felices. Aquí quedan retratados respectivamente los dos primeros discursos de que hablamos en estas páginas.

En definitiva, para el discurso culturalista, el progreso de cualquier ciencia social depende del grado de reflexividad al que lleguen las ciencias sociales, esto es, de la capacidad de ir desenmascarando el lado reprimido del mundo que siempre brota; aunque le ha valido cuantiosos reproches desde los anteriores discursos por acercarse demasiado a las tierras pantanosas del relativismo que desdeñan la ciencia. No obstante, este discurso culturalista ve con ansias de renovación a todo el período de tiempo que comprende este nudo discursivo y pugna rabiosamente por él, desgastando a los discursos positivista y continuista, a la vez que intenta *distinguirse* o diferenciarse de ellos, aunque el rival más robusto con el que tiene que encararse está de momento inexplorado y va sacando poco a poco ventaja del nudo discursivo: el discurso opositor.

Discurso opositor

El apelativo de «opositor» para este discurso no es desde luego casual; es más, puede entenderse en dos sentidos diferentes. Primero: dicho nombre hace referencia a que este discurso sociológico intenta oponerse radicalmente al resto, si bien a algunos más que a otros, por ejemplo, el más estimado por su complejidad y brillantez es el discurso denominado *culturalista*, marcando muy bien las distancias con el discurso continuista. Igualmente, el resto de discursos superan algunas de sus discrepancias (¿insalvables?) y tienden puentes entre sí, con el fin de revolverse contra él. Segundo: por ahora, este discurso está en formación, opositando para ingresar en la teoría sociológica. Este último sentido nos avisa de la tremenda dificultad que supone la caracterización de este discurso.

En los términos aquí empleados, es un discurso conservador que rivaliza por la supremacía con el resto de discursos, aunque el contrincante más duro —en este nudo— es el discurso culturalista. La década de los setenta, según este último discurso, constituye una rígida línea de demarcación con respecto a cualquier período anterior; constituyen un antes y un después. Esos años ubican, pues, el comienzo de una nueva época, pero no por un cambio de vector direccional en la realidad social (globalización, sociedad de la información, sociedad del riesgo, etc.), sino por el despuntar de una nueva realidad social más fluida (Bauman, 2000), para la que se hace imprescindible un nuevo discurso sociológico. A continuación, me gustaría reseñar escuetamente las líneas generales de este discurso que todavía está naciendo (si alguna vez nace del todo).

La característica principal de este discurso opositor es que profundiza hasta las últimas consecuencias en el descentramiento (crisis, si somos sensaciona-listas) de la representación de la realidad. El discurso culturalista ya había dicho o, más bien, *sigue diciendo* que entre la realidad objetiva y la conciencia o, para hablar en términos bourdieusianos, entre la estructura objetiva y la estructura cognitiva existe una mediación simbólica o cultural, pero persiste esa relación, ahora indirecta, que conlleva que las condiciones sociales sean interiorizadas y luego proyectadas en unas prácticas concretas. Ya no hay relación causal directa, como sí ocurría con el discurso continuista estructural (causalismo estructural), para el que las estructuras cognitivas eran un reflejo mecánico (e ideológico, en el sentido de engañoso); pero las estructuras sociales continúan siendo el referente objetivo en que se basarían las personas para realizar sus prácticas. Así las cosas, el discurso culturalista consiguió poner en claro que las personas o, más bien, los grupos sociales siempre «están en juego» al aprehender el mundo activamente, por eso continuamente cuidan su diferenciación del resto de grupos. Pero la estructura «social» nunca estaba en peligro; se mantenía un principio de coherencia fuerte.

El discurso culturalista sostiene, por lo tanto, que las condiciones sociales «asignan» una determinada manera de pensar, sentir y actuar que oscurece otras muchas. Pero no es innata ni irrevocable, por eso la reflexividad se hace indispensable para que ilumine y dé legitimidad al resto de maneras

de pensar, sentir y actuar (o de *habitus*) originadas en condiciones sociales menos favorecidas. Ante esta imagen, el discurso opositor tiene dos quejas. La primera hace referencia a que aunque el discurso culturalista fue capaz de percatarse de que la representación de la realidad es, no un calco, sino una construcción legitimada que domina otras construcciones deslegitimadas, luego homogeneizó en exceso lo excluido, es decir, esas construcciones deslegitimadas, al incluirlas a todas en una misma categoría, al marcar sólo una diferencia, sea «cultura popular», «mujer» o cualquier otra.

El emergente discurso opositor considera que estas abstracciones pueden tener sentido porque quienes están incluidos comparten ciertas experiencias, pero tampoco pueden relegarse a un segundo plano las desemejanzas que surgen entre sí. Es correcto analizar las diferencias nacidas a partir del género o de la clase social, pero nunca en detrimento de sepultar otras diferencias a raíz de la raza o la sexualidad, y mucho menos privilegiando sólo a la clase social, como suele ser habitual. «Y es que, si bien en el período de hegemonía socialista el horizonte consistía en la búsqueda de un mundo nuevo, en el período postsocialista lo que define a la izquierda no es un mundo nuevo, puesto que esto suena a la sustanciación de una única narrativa de efectos logocéntricos, sino más bien lo que define la identidad de la política de izquierda postmoderna es la lucha contra la opresión allá donde se encuentre» (Castilla Vallejo, 2005: 96-97).

La lucha contra la opresión, entendida ésta como se quiera, económica o simbólica, ha cedido el paso a una lucha múltiple contra las opresiones, en plural, en donde todas tienen que ser atendidas sin menoscabo y de manera simultánea, sin que ninguna de ellas vea disminuida su relevancia. Es decir, hay que construir un marco teórico que contenga un análisis profundo sobre todas las opresiones posibles, intentando dar soluciones viables a todas ellas, respetando, en la medida de lo posible, la parcialidad, las contradicciones y los enfrentamientos que brotan de las relaciones sociales, relegando la unidad, incluso la igualdad (Romero Bachiller, 2005: 158). En gran medida, este movimiento procede del postcolonialismo, la teoría queer, la sociología o la historia del cuerpo, etcétera.

La segunda queja que dirige el discurso opositor hacia el culturalista se centra en que no basta con la reflexividad para realinear la representación de la realidad. El problema no radica exclusivamente en la dificultad (superable) de que construimos la realidad desde una determinada manera de pensar, sentir y actuar que domina, deslegitima y ocluye a otras, sino en que la representación es el límite del pensamiento. Es una cuestión ontológica: toda representación de la realidad ejerce inevitablemente violencia sobre la realidad, constituyéndola en cierta manera. La representación violenta la realidad, creándola, al tiempo que excluye, *deja fuera* o *deja sin constituir* otras realidades. Aunque necesaria, ya no es suficiente la reflexividad, porque la tarea no consiste en restablecer el lado reprimido de la representación (las mujeres, los negros, los colonizados, los gays, las lesbianas, etc.), sino en ser conscientes de los límites de la representación o del «huevo ontológico» (Chambers, 2001) que interrumpe toda representación de la realidad.

Esta última queja se une a la que fue pronunciada en primer término, porque, a causa de la reciente explicitación de la violencia intrínseca a cualquier tipo de representación de la realidad a cargo del discurso opositor, hoy día es inadmisible una representación global, total u holística de la realidad, cuyo esquema abarque a la realidad por completo, como defendía el discurso culturalista, con Pierre Bourdieu a la cabeza⁴, cobijando la herencia dispuesta por el discurso continuista. Quiéralo o no, la representación violenta o fuerza a la realidad que trata de representar.

El discurso opositor, en vez de despreciar el discurso culturalista, pretende asumir sus aciertos, admitiendo que hay zonas de la realidad que han sido oscurecidas por determinadas representaciones, y al tiempo avanzar en sus desafíos, alongándose al abismo, puesto que esa oscuridad o pérdida de luz es irreparable, aunque empeora si intentamos desarrollar una representación total que englobe toda la realidad. La asunción de este desafío suele provocar gritos y achaques por parte de los otros discursos sociológicos, sobre todo de los que intentan deshacerse de este nudo discursivo, debido a que —según sus opiniones— disolvería las condiciones (y, con ellas, las esperanzas) necesarias para la sociología, y, aún peor, para la ciencia en general. Así pues, la crítica más habitual en contra del discurso opositor reza que está formulado en el vacío, sin referentes materiales, que la realidad no existe y sólo es una cuestión lingüística, idealista.

Sin embargo, el discurso opositor hace mayor hincapié en el descentramiento de la representación y en la carencia de referentes objetivos, dados de antemano y para siempre, que el constructivismo social que manejaban los culturalistas, no para negar la ciencia ni la realidad, sino para poder profundizar mucho más en los procesos por los que se constituye esa realidad. De este modo, mientras que para el discurso culturalista seguían existiendo zonas de la realidad intocables e incuestionables (principalmente la ciencia y la tecnología), el discurso opositor consideraba, en cambio, que las razones de su incuestionabilidad eran caducas y que, muy al contrario, su estudio sociológico va a permitir conocer más detalles sobre el proceso de constitución de lo social.

Hoy en día, la pregunta inicial de la sociología debería ser: ¿cómo se fabrica ese *hecho social* que Durkheim definiera como exterior y coactivo? O, lo que viene a ser lo mismo: ¿cómo se produce concretamente el *habitus* de que habla

4. No es mentira que ya Bourdieu insinuara la inevitabilidad de la violencia a la hora de representar el mundo cuando, al distinguir entre la lógica de la práctica y la lógica lógica, observó que ésta siempre violaba a aquélla, pudiéndose llegar a pensar que el *habitus* no puede dejar de ser un instrumento en manos de la teoría que quebranta y sobrepasa el *sentido práctico* (Bourdieu, 1980). Pero el desarrollo ulterior de la obra bourdieusiana dio de lado este interesante hallazgo, hasta llegar a uno de sus últimos trabajos, *La miseria del mundo*, en el que la misma estructura de la obra, así como la metodología empleada, insinúa ese «hueco» de la realidad, para luego enseñar que se hace imprescindible *colorear* tal realidad, pero con la paleta de colores que propone la sociología. De esta manera es como mejor entendemos la defensa que hace Bourdieu de la científicidad de la sociología.

Bourdieu⁵? En este punto, entra en juego una noción vital para este discurso opositor: *envoltura*. Con este concepto, procedente de Jameson y de Latour, hacemos referencia al carácter inestable, provisional, precario de todo conocimiento sobre la realidad, sin que conlleve la supresión de la jerarquización de tales conocimientos, es decir, es posible que una manera de envolver el mundo posea la legitimidad en un momento o en un lugar concreto y proporcione más luz o priorice ciertas relaciones, sujetos, opresiones, etc., pero esta situación es enteramente y eternamente reversible. Podemos imaginar fácilmente que lo que, en un momento y en un lugar, sirve de envoltorio, dígase, por ejemplo, un papel de colores en el día seis de enero por la mañana, luego puede verse envuelto unas horas más tarde por una bolsa gris de basura, y así sucesivamente, de manera que no queda fijada de una vez para siempre. El concepto de «envoltura» nos ayuda, entonces, a captar los hechos y las relaciones entre ellos sin caer en la tentación de presentarse como *su* representación (García Selgas, 2006: 209), intentando modular esa violencia de la representación, sin negar que también deja fuera o excluye a todo aquello que no ha sido capaz de envolver⁶.

En fin, el análisis de la vida social, de lo social, debe seguir el hilo del conjunto de dispositivos discursivos, institucionales y materiales en que se ven involucrados los agentes. Todos estos dispositivos van articulándose y dan lugar al andamiaje, a la envoltura o a la objetivación de la realidad. Y este mundo ya objetivado, cosido, envuelto, tiende a resistirse al cambio; es obstinado porque «la significación insta la materialidad de una forma concreta, y la materialidad *objeta* ofreciendo unas condiciones de posibilidad e imposibilidad particulares, así como unas *tozudeces* constreñidoras que limitan el juego fluido de significaciones» (Romero Bachiller, 2003: 124). Ahora bien, ese andamiaje o envoltura que vincula discursos con instituciones y prácticas sociales es siempre reversible, porque su articulación es inestable, con lo cual se puede producir también un desgarrón.

Aun así, uno de los problemas con los que está teniendo que batirse el discurso opositor siguen derivando en gran medida de las deudas que la sociología ha contraído a estas alturas con el estructuralismo, debido a que existe la tentación de encaminarse hacia una hueca causalidad discursiva, con lo que neutralizaríamos por completo la problematización efectuada por el

5. Hacer esta pregunta otorga mayor alcance a la noción de *habitus desgarrado* o *laminado*, que suele desempeñar un papel secundario en la sociología bourdeusiana. Lahire (2004) propone una relectura de Bourdieu siguiendo esta misma línea.
6. En este sentido, ya expusimos en otro lugar (Santos Vega, 2005) que el relativismo supone una recuperación de la política, porque nos obliga a ser conscientes de que cualquier visión o representación de la realidad está posicionada en un momento y en un lugar y lleva consigo una política, una gestión de recursos materiales y simbólicos que favorece a unos y margina a otros, en función de una determinada agenda política cuya definición de prioridades no tiene fundamento último alguno. El relativismo entendido de este modo no mantiene una postura conservadora ni abandona a la política en las garras del neoliberalismo ni de las esencias culturales.

discurso opositor sobre la causalidad social, simplemente trasladando o reubicando aquello que pretendía rehacerse. Si lo que pretendemos es desentrañar las asociaciones que consiguen generar un hecho social, no puede servirnos sustituir al *hecho social* por un *hecho discursivo*. No nos vale con una mudanza; hay que rehacer el edificio. La noción de envoltura constituye un adecuado refuerzo cuando toca enfrentarse al problema de que los discursos se han erigido como los únicos que tienen capacidad para actuar en el mundo.

Estos problemas no sólo han sido reflatados por los enemigos de este discurso opositor, sino también por miembros de éste, muestra inequívoca de que en el interior de los discursos hay disidencias y desencuentros apreciables. Pero parece que aquéllos que están obteniendo más frutos son quienes se están centrando en ver que, si bien la realidad carece de atributos objetivos o dados de antemano (averiguaciones que, por otra parte, ya habían sido hechas por el discurso culturalista), no es menos cierto que debe establecer necesariamente anclajes materiales en donde la realidad va acumulando vida, dando o quitando razones, esto es, instituciones y prácticas por las cuales la realidad cobra existencia *empírica*, al hacer «legibles las cosas de las que dicen hablar, facilitan el juicio perceptual de los otros y limitan el número de contraargumentos al generar (mediante la escritura, el dibujo, la escolarización, la impresión, la fotografía, etc.) inscripciones simplificadas (diagramas, cuadros, figuras) que muestran (o más bien constituyen y representan) cómo son las cosas» (García Selgas, 2007: 45).

En definitiva, dejando a un lado las interpretaciones vagas y erróneas, vemos que, en realidad, el discurso opositor propone realizar un trabajo sociológico muy minucioso, detallista si se quiere, inacabable sin lugar a dudas..., igual que la realidad. En este sentido, conviene añadir, como hace uno de los máximos «portavoces» de este discurso y, a la vez, estandarte de la teoría del actor red, Bruno Latour, que el final de cualquier investigación no está en el conocimiento total de la realidad, sino más bien en cumplir con los *objetivos prácticos* que la impulsan (Latour, 2008: 178-186), cosa distinta, sobra decirlo, a dejarse sobornar o mentir a sabiendas.

A modo de conclusión

Este trabajo buscaba presentar la noción de *nudo discursivo* con el objetivo de ofrecer nuevas pistas para el esclarecimiento de la confusión teorizante en que vivimos hoy en día, centrándonos en las posturas que han tomado los discursos sociológicos más consistentes y mejor formulados con respecto a los años setenta, momento convulso para el conjunto de las ciencias sociales. Estos discursos, que hemos llamado *continuista*, *positivista*, *culturalista* y *opositor*, definen, respectivamente, la época en cuestión como: 1) una traición; 2) una vuelta atrás; 3) una renovación, o 4) el alborear de una nueva era.

De entre estas cuatro posiciones discursivas, debemos distinguir, por un lado, a quienes desean desatar el nudo discursivo y liar otro nuevo, aunque

por ello no dejan de bregar por él, y, por el otro, aquéllos que, satisfechos con el nudo discursivo, quieren tejerlo a su medida. En el caso que aquí nos atañe, ambas posiciones están bien representadas con dos discursos cada una: en el lado innovador, los discursos positivista y continuista, y, en el bando conservador, el discurso culturalista y el discurso opositor. Sobra insistir en que, en este caso, los términos «innovador» o «conservador» hacen alusión solamente a su disposición para crear un nuevo nudo discursivo o para conservar el que ya existe, en ningún caso a posicionamientos ideológicos o morales.

Resulta obvio que este texto posee un marcado carácter metateórico e intenta reflexionar acerca de los discursos que marcan, en la actualidad, el rumbo de la teoría sociológica, tomando como referencia lo sucedido en los años setenta, ya que, por el momento, mientras siga atado ese nudo discursivo, representa un hito para la sociología. Ahora bien, no es de extrañar que esta descripción *estática* del nudo discursivo resulte insuficiente, y que se eche en falta un seguimiento más puntilloso y prolijo del proceso por el que los discursos intentan adueñarse de la realidad, zurciéndola, remendándola, imponiendo su agenda política (o, dicho de una manera más usual, de su proyecto epistemológico), transformándose en *aduanas* a través de variopintas estrategias⁷. Esta falta es cierta, pero también lo es que estas páginas sólo tenían la humilde —no inocente— pretensión de dibujar un mapa de la teoría sociológica contemporánea, con lo que los objetivos prácticos que nos impulsaron hacia este texto están en gran medida satisfechos. Por lo tanto, postergamos para otro momento la tarea de desentrañar los mecanismos utilizados por los agentes para zurcir el nudo discursivo y consolidar la realidad.

7. En este sentido, Mario Biagioli (2008) propone una interesante lectura (micro) histórica de las diversas estrategias «mundanas», muy alejadas de la grandilocuencia del falsacionismo, que, a lo largo de su vida, llevó a cabo Galileo Galilei para hacer valer sus aportaciones teóricas.

Bibliografía*

- BALIBAR, Etienne (1976). «Materialismo e idealismo en la historia de la teoría marxista». En: BALIBAR, Etienne. *Cinco ensayos de materialismo histórico*. Barcelona: Laia.
- BAUMAN, Zygmunt (2000). *Modernidad líquida*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2004.
- BECK, Ulrich (1999). *La sociedad del riesgo global*. Madrid: Siglo XXI, 2002.
- BERLIN, Isaiah (1959). «El supuesto relativismo del pensamiento europeo del siglo XVIII». En: BERLIN, Isaiah. *El fuste torcido de la humanidad: Capítulos de historia de las ideas*. Barcelona: Península, 1992.
- BIAGIOLI, Mario (2008). *Galileo cortesano: La práctica de la ciencia en la cultura del absolutismo*. Buenos Aires: Katz Editores.
- BOURDIEU, Pierre (1980). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus, 1991.
- (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- (1998). *Contrafuegos: Reflexiones para servir a la resistencia contra la invasión neoliberal*. Barcelona: Anagrama, 1999.
- (1998). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama, 2005.
- BURKE, Peter (1991). «Obertura: la nueva historia, su pasado y su futuro». En: BURKE, Peter (ed.). *Formas de hacer historia*. Madrid: Alianza, 1999.
- (2004). *¿Qué es la historia cultural?*. Barcelona: Paidós, 2006.
- CAMPO, Salustiano del (coord.) (2000). *La institucionalización de la sociología (1870-1914)*. Madrid: CIS.
- CASTILLA VALLEJO, José Luis (2005). *Hacia un multiculturalismo de la complejidad*. La Laguna: Servicio de Publicaciones de la Universidad de La Laguna.
- CHAMBERS, Iain (2001). *La cultura después del humanismo: Historia, cultura, subjetividad*. Madrid: Cátedra/PUV, 2006.
- FEBVRE, Lucien (1953). *Combates por la historia*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993.
- FOUCAULT, Michel (1971). «Nietzsche, la genealogía, la historia». En: FOUCAULT, Michel. (1992). *Microfísica del poder*. Madrid: La Piqueta.
- GARCÍA SELGAS, Fernando J. (2006). «La envoltura como cartografía de lo social». En: GARCÍA SELGAS, F. J. y ROMERO BACHILLER, C. *El doble filo de la navaja: Violencia y representación*. Madrid: Trotta.
- (2007). *Sobre la fluidez social: Elementos para una cartografía*. Madrid: CIS.
- GEERTZ, Clifford (1999). *Los usos de la diversidad*. Barcelona: Paidós.
- GIDDENS, Anthony (2000). *En defensa de la sociología*. Madrid: Alianza.

* La bibliografía es una lista ordenada alfabéticamente que hace ver las referencias y los compromisos contraídos, pero este artículo tiene importantes deudas, no sólo con otros textos, sino también, y fundamentalmente, con muchísimas personas. Aquí quiero destacar al profesor de la Universidad de La Laguna y, en particular, a Blas Cabrera y Santiago Magdaleno. Quiero también recordar a todos y cada uno de mis compañeros y compañeras de La Laguna, Salamanca y Madrid, por compartir desafíos y por convertirse en buenos amigos y amigas: sobre todo Adrián Collado, Sergio Hernández Quintero y Yeray Zamorano. Las primeras reflexiones que dieron lugar a este texto se originaron en un seminario con Emilio Lamo de Espinosa en la Universidad Complutense de Madrid, y a él y sus comentarios debe muchos de sus aciertos. Marina Subirats quiso leerlo y corrigió muchas de sus faltas. Mi padre leyó el manuscrito y me hizo interesantes sugerencias que no habré escuchado suficientemente. No existen palabras para agradecer su dedicación. Huelga decir que sólo yo soy responsable de los errores que se encuentren en él.

- KUHN, Thomas S. (1970). «¿Lógica del descubrimiento o psicología de la investigación?». En: LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (eds.). *La crítica y desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo, 1975.
- LAHIRE, Bernard (2004). *El hombre plural*. Barcelona: Bellaterra.
- LAMO DE ESPINOSA, Emilio (1990). *La sociedad reflexiva: Sujeto y objeto del conocimiento sociológico*. Madrid: CIS.
- (1996). *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia*. Oviedo: Ediciones Nobel.
- (2001). «La sociología del siglo XX». *REIS*, núm. 96.
- (2003). «¿Para qué la ciencia social?». En: GINER, S. *Teoría sociológica moderna*. Barcelona: Ariel.
- LATOUR, Bruno (2008). *Reensamblar lo social: Una introducción a la teoría del actor-red*. Buenos Aires: Manantial.
- MARQUÉS PERALES, Ildefonso (2006). «Bourdieu o «el caballo de Troya» del estructuralismo». *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 115, p. 69-100.
- MARRERO GUILLAMÓN, Isaac (en prensa). *La desestabilización del sujeto*.
- MILNER, Jean-Claude (2002). *El periplo estructural: Figuras y paradigma*. Buenos Aires: Amorrotu, 2003.
- MORENO PESTAÑA, J. Luis (2005). «La sociología de la filosofía de Pierre Bourdieu y del Centre Sociologie Européenne». *REIS*, núm. 112, p. 13-42.
- NOGUERA, José Antonio (2003). «El neoestructuralismo sociológico». En: GINER, S. (coord.). *Teoría sociológica moderna*. Barcelona: Ariel.
- PASOLINI, Pier Paolo (1997). *Cartas luteranas*. Madrid: Trotta.
- PICÓ, Josep (2003). *Los años dorados de la sociología (1945-1975)*. Madrid: Alianza.
- POPPER, Karl (1970). «La ciencia normal y sus peligros». En: LAKATOS, I. y MUSGRAVE, A. (eds.). *La crítica y desarrollo del conocimiento*. Barcelona: Grijalbo, 1995.
- (1994). *El mito del marco común*. Barcelona: Paidós, 1997.
- RAMOS TORRES, Ramón (1995). «En los márgenes de la sociología histórica: una aproximación a la disputa entre la sociología y la historia». *Política y sociedad*, núm. 18, p. 29-44.
- ROMERO BACHILLER, Carmen (2003). «Los desplazamientos de la «raza»: de la invención política y la materialidad de sus efectos». *Política y Sociedad*, núm. 40, p. 111-128.
- (2005). «Poscolonialismo y teoría queer». En: CÓRDOBA, D.; SÁEZ, J. y VIDARTE, P. (eds.). *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- SANTOS VEGA, José Diego (2005). «El relativismo como recuperación de la política». *Témpora*, núm. 8, p. 261-281.
- WACQUANT, Loïc (2005). «Un acontecimiento catalizador: *post scriptum* a propósito del 11 de septiembre». En: WACQUANT, L. (dir.). *Repensar los Estados Unidos: Una sociología del hiperpoder*. Barcelona: Anthropos.
- WHITE, Hayden (2003). *El texto histórico como artefacto literario*. Barcelona: Paidós.