

TEORÍA SOCIOLÓGICA CONTEMPORÁNEA: UN DEBATE INCONCLUSO

ADRIANA GARCÍA ANDRADE
COMPILADORA

ANTONIO E. BERTHIER · MIGUEL ANGEL CASILLAS
RAFAEL FARFÁN HERNÁNDEZ · JORGE L. GALINDO
ADRIANA GARCÍA ANDRADE · LIDIA GIROLA MOLINA
LUIS E. GÓMEZ S. · ALFREDO GUTIÉRREZ GÓMEZ · HÉCTOR VERA



Otros títulos en esta colección

Clima y arquitectura
Víctor Armando Fuentes Freixanet

*Ecuaciones diferenciales.
Técnicas de soluciones y aplicaciones*
José Ventura Becerril Espinoza
David Elizarraras Martínez

Números índices
Marissa R. Martínez Preece
Carlos Zubieta Badillo

*Programa para diseño de mezclas
de concreto DM 1.0*
Francisco González Díaz
Jesús Cano Licona
Luis Antonio Rocha Chiu

*Taller de introducción a la potencia fluida.
Un curso experimental*
Gerardo Aragón González
Aurelio Canales Palma
Alejandro León Galicia

TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA:
UN DEBATE INCONCLUSO



COLECCIÓN / LIBROS DE TEXTO Y MANUALES DE PRÁCTICA
SERIE / MATERIAL DE APOYO A LA DOCENCIA

TEORÍA SOCIOLOGICA CONTEMPORÁNEA: UN DEBATE INCONCLUSO

Adriana García Andrade

COMPILADORA

Antonio E. Berthier

Miguel Angel Casillas

Rafael Farfán Hernández

Jorge L. Galindo

Adriana García Andrade

Lidia Girola Molina

Luis E. Gómez S.

Alfredo Gutiérrez Gómez

Héctor Vera

 **AZCAPOTZALCO**
COBEI BIBLIOTECA

UNIVERSIDAD
AUTÓNOMA
METROPOLITANA 
Casa abierta al tiempo **Azcapotzalco**

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA

Dr. Luis Mier y Terán Casanueva
RECTOR GENERAL

Dr. Ricardo Solís Rosales
SECRETARIO GENERAL

UNIDAD AZCAPOTZALCO

Mtro. Víctor Manuel Sosa Godínez
RECTOR

Mtro. Cristian Eduardo Leriche Guzmán
SECRETARIO

Mtra. María Aguirre Tamez
COORDINADORA GENERAL DE DESARROLLO ACADÉMICO

DCG. Ma. Teresa Olalde Ramos
COORDINADORA DE EXTENSIÓN UNIVERSITARIA

DCG. Silvia Guzmán Bofill
JEFA DE LA SECCIÓN DE PRODUCCIÓN Y DISTRIBUCIÓN EDITORIALES

Primera edición, 2003

D.R. © 2003 Universidad Autónoma Metropolitana

Unidad Azcapotzalco

Av. San Pablo 180, Col. Reynosa Tamaulipas

C. P. 02200, México, D. F.

e.mail: secedi@correo.azc.uam.mx

Diseño y producción editorial • nopase. Eugenia Herrera. Israel Ayala
Ilustración de portada • Israel Ayala. *Almas*, 2003. Óleo sobre madera.

ISBN 970-31-0203-2

Impreso en México/Printed in Mexico

INTRODUCCIÓN

Uno de los objetivos de esta recopilación de ensayos es plantear a los futuros sociólogos y a las personas interesadas en el tema, que la sociología no es una disciplina homogénea liderada por una corriente teórica dominante. Es una disciplina que se mantiene en un equilibrio imperfecto donde coexisten autores que comparten el intento de crear una teoría universalizante y sintetizadora (que además son los *grandes autores*) y; autores que parecen estar fuera de la *mainstream theory* (o teoría de la corriente principal) que muestran la diversidad interpretativa y de objetos de investigación que también pueden incluirse dentro de la sociología.

Desde este punto de vista, esta disciplina rompe con el canon kuhniano que habla de periodos de ciencia normal donde un “paradigma”¹ es el que da las líneas de investigación, los problemas y las herramientas conceptuales. Y decimos que rompe con este canon porque para los años setenta del siglo pasado, la sociología en general, era reconocida como una disciplina en la que no existía un *paradigma* único. Este diagnóstico fue visto en un inicio como una muestra de crisis, para muchos la multiplicidad de propuestas teóricas era un signo inequívoco de la dispersión e incluso desaparición de una ciencia. En los

1 Como se sabe, la palabra paradigma fue acuñada por Thomas Kuhn. Aunque este autor la utilizó para referirse a las ciencias naturales, pronto fue popularizada y utilizada para las ciencias sociales. Para Kuhn, el cambio en la ciencia se da por revoluciones y periodos de ciencia normal. En estos últimos, un paradigma es el dominante y dicta las líneas, problemas y herramientas utilizadas. Por causas más extracientíficas que científicas, ocurren “revoluciones” en las que se cambia un paradigma por otro. Sólo en los momentos en que se da la revolución vemos varias teorías en competencia. El nuevo paradigma —el paradigma ganador— genera otro periodo de ciencia normal, como sostiene Kuhn en su conocida obra *La estructura de las revoluciones científicas*.

años ochenta y noventa, según afirma Phillip Corcuff², las evaluaciones acerca del estado de la sociología podrían englobarse en dos: una pesimista que, aunque ya no habla de crisis, enfatiza la multiplicidad de paradigmas, la rivalidad entre escuelas y la hiperespecialización; y una optimista que ve *convergencias* entre investigaciones y teorías —aunque estas tengan puntos de partida dispares.

Al ver la multiplicidad de autores y propuestas mostradas en este cuaderno, se podría adoptar la visión pesimista y pensar que la sociología ahora es sólo un mero conjunto de teorías y pensadores asociados a éstas que se siguen llamando a sí mismos *sociólogos* o que hacen investigaciones *sociológicas*. Sin embargo, es altamente plausible adoptar la posición optimista, asumiendo que no todas las propuestas existentes son convergentes.

¿Qué tipo de convergencias se pueden localizar? Una de ellas, quizá la que engloba a por lo menos la mitad de los sociólogos incluidos en este cuaderno, tiene que ver con un intento de retomar aportes de anteriores teorizaciones con vistas a formar una “nueva gran teoría”. Dentro de los autores que se pueden considerar partícipes de esta posición, la mayoría intenta reconciliar las teorizaciones que enfatizan “la estructura”, “el sistema”, con aquellas que enfatizan al “actor” y su “acción”. Es decir, buscan superar el dualismo individuo/sociedad, así como el dualismo objetivo/subjetivo. Nos referimos aquí a Anthony Giddens, Pierre Bourdieu, Jürgen Habermas y Norbert Elias. Brevemente podemos decir que tanto Giddens como Habermas presentaron en los años ochenta³ un intento teórico sintético. En el caso del primero, busca lograr una síntesis entre lo que él llama la corriente estructuralista/funcionalista que subraya la determinación estructural y las sociologías interpretativas que apuestan por la acción individual y; en el caso del segundo, busca mostrar cómo, para entender la sociedad, es necesario integrar un aspecto sistémico y un aspecto que recupere “el mundo de la vida” que crean y recrean los sujetos. Con respecto a Bourdieu podemos decir que en 1972 publica *Esquisse d'une théorie de la pratique*, obra en la que propone superar la oposición individuo/

2 Phillip Corcuff, *Las nuevas sociologías. Construcciones de la realidad social*, Alianza editorial, Madrid, 1998.

3 Anthony Giddens publica en 1984 *La constitución de la sociedad* y Jürgen Habermas publica en 1981 *La teoría de la acción comunicativa*.

sociedad y mostrar que las estructuras no son sólo condicionantes sino habilitantes para el desarrollo de la acción. Finalmente, Norbert Elias, quien no es un autor de la misma generación de A. Giddens, P. Bourdieu o Niklas Luhmann y que adquirió reconocimiento mundial hasta sus últimos años de vida, también puede considerarse como parte de quienes buscan la síntesis. A pesar de que no hizo su proyecto teórico en el mismo momento histórico que los otros autores, se le puede considerar como un teórico que busca la disolución de los duplos individuo/sociedad, objetivo/subjetivo y para esto basta recordar su concepto de *figuración*.

Pero estas propuestas teóricas, además de compartir un intento sintetizador, participan del mismo interés en crear una *gran teoría* que sea explicativa del contexto social. Una teoría que no se especialice en un solo ámbito sino que abarque todos los niveles de la realidad social. Para lograr ese objetivo recurren a tradiciones filosóficas y teóricas diversas y las reinterpretan buscando forjar una nueva teoría. A modo de ejemplo podemos recuperar la posición de J. Habermas, quien incluye el pragmatismo, la teoría weberiana, la propuesta de Alfred Schütz y la teoría parsoniana en su *teoría de la acción comunicativa*; o la recuperación que hace Giddens de elementos del estructuralismo, del funcionalismo, de las sociologías interpretativas (como aquella de A. Schütz y Harold Garfinkel), además de su rescate del concepto de tiempo heideggeriano y de la concepción del lenguaje del segundo Wittgenstein. Así, si pensamos que otra de las características que une a estos sociólogos es su afán por crear una nueva teoría y además haberlo hecho de forma heterodoxa, podemos agregar también en esta lista a Niklas Luhmann,⁴ quien retoma para la construcción de su teoría producciones innovadoras de la teoría de sistemas, la biología, las matemáticas y la lógica.

Este movimiento de convergencia, podemos decir que es el que tiene más presencia en el ámbito mundial de la sociología —todos los autores

4 El autor alemán, en sentido estricto no busca reconciliar la posición individuo/sociedad; porque, de hecho, deja fuera de la sociedad al individuo entendido como psique. Sin embargo, sí recupera la necesidad de hablar de niveles en la explicación de la sociedad: interacción, organización y nivel societal. Es decir, para él, la sociedad implica relaciones entre individuos (no como psiques sino como “lugares” contruidos socialmente), organizaciones y sociedad.

mencionados se incluyen, en gran medida, en las recopilaciones de teoría sociológica contemporánea—. ⁵ Sin embargo, es fundamental, no dejar de lado que existen otros desarrollos teóricos que si bien no son tan conocidos o no buscan objetivos sintetizadores, son relevantes para la teoría sociológica. Es por eso que, al paralelo de los *grandes autores*, este libro incluye a teóricos que presentan líneas de investigación imprescindibles para entender la sociedad actual.

En un intento de dar orden a estos autores, debemos decir que dos de ellos tienen algunas características en común —además de ser franceses—. Me refiero a Gilles Lipovetsky y a Michel Maffesoli. Estos autores se podrían incluir dentro de otro movimiento que surge en los años ochenta y que se puede denominar de forma global como sociología de la *posmodernidad*. Como se puede deducir, ellos hablan del fin de la modernidad, del surgimiento de una forma histórica radicalmente nueva para la que ya no funcionan los conceptos sociológicos establecidos. Una nueva sociedad donde el proyecto ilustrado (el sueño de la racionalidad) llega a su fin. Ambos hablan de las nuevas formas de relación en la sociedad y de las nuevas formas de pensar la sociedad. Estos teóricos —que quizá ya no se reivindicuen con tanta fuerza como sociólogos— aparecen en Francia al margen del movimiento sociológico preconizado por Pierre Bourdieu.

Edgar Morin, también francés, se puede relacionar —quizá sorprendentemente— con uno de los teóricos de la *convergencia*, Niklas Luhmann. Ciertamente la relación no se da en las consecuencias de sus teorías, donde ambos están tan unidos como el negro y el blanco. Mientras Luhmann propone encontrar el ultraelemento de lo social para poder delimitar la sociología; Morin propone eliminar las fronteras disciplinarias y hacer un conocimiento transdisciplinario. No sólo eliminar las fronteras entre disciplinas sociales sino también entre las disciplinas sociales y no sociales. En ese sentido la relación entre uno y otro sería inexistente. Sin embargo, podemos afirmar que comparten una propuesta epistemológica similar. En términos generales, ambos se podrían incluir dentro del llamado *constructivismo radical*. Esta posición epistemológica afirma que la realidad que podemos conocer es una cons-

5 Los autores que se incluyen mayoritariamente son Anthony Giddens, Pierre Bourdieu y Jürgen Habermas. Por su parte, Norbert Elias y Niklas Luhmann en ocasiones no son incluidos.

trucción que dependerá de las premisas de las que partamos (o de los ojos con que la veamos). El señalamiento de la relación entre dos autores como Luhmann y Morin nos sugiere un línea de investigación que relacionaría cómo una posición epistemológica similar puede derivar en consecuencias teóricas y explicativas dispares.

Hans Joas es un caso aparte, no sólo por ser el más joven de los teóricos incluidos en esta obra sino por el tipo de tema en que se especializa. Este teórico alemán es una muestra del olvido que existe entre los investigadores acerca de ciertas cuestiones vitales para la conformación social. Con una propuesta de corte hermenéutico y altamente influenciado por el pragmatismo, Joas intenta dar sentido a la formación de los valores y muestra una veta de investigación fuertemente asociada a la tradición alemana —en ocasiones más cercana a la filosofía que a la sociología.

Como se dijo al inicio de esta introducción, el objetivo de esta recopilación de ensayos es mostrar que la disciplina sociológica no puede —y quizá nunca pudo— ser considerada como regida por una sola propuesta teórica. Es una disciplina heterogénea, aunque no por eso perdida en la diversidad inagotable. Por ello se incluyeron autores que nos muestran, a un tiempo, la diversidad y la confluencia de objetivos que pueden coexistir en lo que aún llamamos *sociología*.



La presentación de los ensayos en el libro obedece a un orden cronológico según la fecha de nacimiento de cada autor considerado. Es así porque la lectura que se hace en esta introducción sobre la diversidad teórica de la sociología es una entre otras posibles. Este criterio tiene la ventaja de dar al lector la posibilidad de rastrear coincidencias o divergencias entre los distintos sociólogos sobre los que aquí se reflexiona, manteniendo al mismo tiempo una secuencia histórica que puede resultar reveladora (por ejemplo, de aquellos temas o conceptos heredados aunque negados por los autores herederos).



Agradezco a la Dra. Lidia Girola, al Dr. José Hernández Prado y en general a todos los miembros del Área de Pensamiento Sociológico por su apoyo para la realización de este proyecto.

Adriana García Andrade

Norbert Elias
(1897-1991)

Edgar Morin
(1921)

Niklas Luhmann
(1927-1998)

Jürgen Habermas
(1929)

Pierre Bourdieu
(1930-2002)

Anthony Giddens
(1938)

Gilles Lipovetsky
(1944)

Michel Maffesoli
(1944)

Hans Joas
(1948)

NORBERT ELIAS: LOS AMARGOS ENCANTOS DEL REALISMO

HÉCTOR VERA

“Para mí, la sociología es una tarea cuya misión principal es ayudar a orientarnos en nuestro universo social —orientarnos mejor de lo que ahora somos capaces, para actuar de una manera menos ciega. [...]”

Pienso que debemos ser estrictamente académicos, por supuesto, pero siempre sabiendo que el sociólogo tiene la difícil labor de ayudar a orientarnos en el desconocido universo social que formamos unos con otros”.

NORBERT ELIAS (1998b: 144)

Este texto quiere responder la pregunta ¿qué es y para qué sirve la sociología según Norbert Elias? No pretende dar un panorama entero de la obra de Elias, sino más bien destacar algunas de las ideas eliasianas respecto al quehacer sociológico.

Se puede comenzar con un tema al que era afecto Elias, comentando un par de manuales de comportamiento y cortesía. Se trata de dos documentos que se encuentran muy separados uno del otro en el tiempo y el espacio. El primero es una serie de anotaciones sobre inventos de buena mesa atribuidos a Leonardo da Vinci (principios del siglo XVI), cuando éste trabajaba como maestro de festejos y banquetes en la corte de Ludovico Sforza (cf. Da Vinci, 2001). El segundo es un texto escrito en México, en 1999, titulado “10 reglas de etiqueta sexual para el próximo milenio” (cf. Max, 1999).

Entre las notas de Da Vinci sobre “Las conductas indecorosas en la mesa de mi señor”, comenta una serie de hábitos que un invitado a la mesa no debe cultivar. Dice, por ejemplo, que ningún invitado debe poner las piernas sobre la mesa; no debe tomar comida del plato de su vecino de mesa a menos que antes haya pedido su consentimiento; no ha de poner trozos de su propia comida de aspecto desagradable o a medio masticar sobre el plato de sus vecinos sin antes preguntárselo; no ha de enjugar su cuchillo en las vestiduras de su vecino de mesa, ni utilizar su cuchillo para hacer dibujos sobre la mesa; no ha de limpiar su

armadura en la mesa; no ha de pellizcar ni golpear al comensal de al lado; no ha de dejar sueltas sus aves en la mesa; y, finalmente, si ha de vomitar, entonces debe abandonar la mesa.

Todas estas reglas parecen hoy tan obvias que acaso se considerarían aptas para controlar el comportamiento de niños pequeños o personas con desordenes mentales y no algo que fuera menester recomendar a los comensales de una rica corte renacentista. Sin embargo, esas personas limpiaban en medio de los banquetes el lodo de sus zapatos, escupían enfrente de los demás e introducían sus cuchillos usados en la comida de su vecino. Obviamente éstas no le parecerán a un comensal actual prácticas que inspiraran el creador de *La última cena*, pero así eran.

El texto sobre reglas de etiqueta sexual escrito a fines del siglo XX es un manual que, como sostiene su autor, parte “de la creencia de que el ser humano, en la medida que avanza hacia el futuro, debe alejarse lo más posible de su estado primitivo”. Además, dice, hay normas que existen porque distinguen a la persona educada del chimpancé. Las reglas que expone este manual de etiqueta sexual niegan explícitamente la idea de que el cuerpo humano es siempre bello y también que todo lo que emana de la naturaleza no puede ser feo o corriente.

Aquí tres de las reglas y de las justificaciones a esas normas que se incluyen en este manual. Uno, depilación: pocas cosas causan más disgusto en la vida cotidiana como hallar un pelo donde no tiene por qué haberlo, ya sea en el jabón, la sopa o las orejas de quien sea; dos, pulcritud: quien crea que el olor natural del cuerpo es de lo más deleitable, está equivocado, por desgracia no es mucha la gente que huele bien sin la ayuda de perfumes, baste como prueba el hecho de que la suma de olores individuales da siempre un resultado desfavorable; número diez —que se emparenta con el manual de Leonardo—, transposición: quien sepa comportarse en la mesa nunca tendrá titubeos al llegar a la cama, casi todas las reglas que se aplican en la primera superficie pueden trasladarse a la segunda, por ejemplo, antes de empezar uno debe cerciorarse de que el acompañante está también listo para hacerlo, bajo ningún pretexto puede hacerse ruido alguno de mal gusto con la boca, si el platillo no se ve apetecible hay que retirarlo con delicadeza y sin gestos que denoten asco, en el caso de que uno no quede satisfecho es válido manifestarlo siempre y cuando se conserven los buenos modales.

¿De qué pueden servir estos dos reglamentos de buenos modales a la sociología? Se puede hacer esta pregunta porque no parece que la

diferencia entre masticar con la boca abierta o cerrada tenga mucho que ver con problemas relevantes de las ciencias sociales, con las estructuras políticas y económicas, con las relaciones de poder, con los movimientos sociales y demás menesteres que ocupan a los sociólogos. Sin embargo, Elias consideraba —y este es uno de los rasgos de su originalidad— que “a través de la investigación de detalles uno también puede encontrarse con los fundamentos de las ciencias humanas” (Elias, 1998a: 511).

Y uno de esos fundamentos con los que se encontró Elias mientras estudiaba los textos de buenas maneras del siglo XVI fue el de las transformaciones específicas del comportamiento durante el proceso de la civilización y con esto también halló una explicación a la imagen contemporánea del individuo. Sus investigaciones sobre este tema y otros relacionados se encuentran, principalmente, en un libro que redactó a finales de los años 30, que fue el primero que escribió y que a la postre se convirtió en su obra más célebre: *El proceso de la civilización* (Elias, 1994a).

Los manuales de comportamiento de etiqueta le sirvieron a Elias como ejemplos que mostraban una transformación, en una dirección determinada, de los umbrales de pudor. Individuos de diferentes generaciones mostraban diversos grados de pudor y vergüenza, piénsese tan solo en el gran salto entre los dos manuales comentados líneas atrás: entre la sensibilidad del siglo XVI que recién comenzaba a considerar el vómito como algo que hay que alejar de la mesa y otro sentido de la vergüenza —propio de personas que viven cinco siglos después del renacimiento— que considera que el olor del sudor debe evitarse incluso en los momentos de intimidad y actividad.

Estas transformaciones significaban para Elias que los modelos de autorregulación social que el ser humano particular tiene que desarrollar dentro de sí mismo son específicos de cada generación, particulares para cada sociedad. Con otras palabras, Elias estipuló que en “gran medida el desarrollo personal de cada ser humano está determinado por el lugar que éste ocupa en la corriente del proceso social” (Elias, 2000: 13).

Esta idea significaba para Elias romper con la imagen que los individuos tienen de sí en la actualidad, donde se considera que cada persona es lo que es por sí misma, que hubiera tenido los mismos deseos, gustos y pudores sin importar dónde y cuándo hubiera vivido. Se tiene la idea de que el ser humano está recluido en sí mismo, como un ser completamente libre e independiente, una personalidad cerrada que

se encuentra separada de las demás personas. Existe la idea de que el hombre es un *homo clausus*, cuyo núcleo o esencia se presenta como algo que está encerrado en su interior, aislado de otros seres humanos (Elias, 1994a: 32-34).

Tal autoconcepción —estimó Elias— es errónea y por eso le dio a su tarea intelectual una meta precisa: “me hice la idea de que hay que acabar desde el fondo con la imagen que tenemos de nosotros mismos” (Elias, 2000: 515). Esto, por supuesto, porque esa imagen no se corresponde con la realidad. De tal modo, Elias consideró que un deber de las ciencias sociales era destruir los falsos ídolos, abolir las imágenes fantásticas que las personas se forman acerca de la sociedad y de ellas mismas.

Como dijo Karl Mannheim, con quien Elias trabajó en sus años de formación sociológica: “nada hay nada tan estimulante, como la comprensión de que nuestra vida social está llena de fantasías” (Mannheim, 1990: 13). Elias se dejó arrastrar por este estímulo, pero le dio un giro, no le interesaba únicamente comprender las fantasías sociales, deseaba abolirlas a través de la reflexión científica. Consideraba que uno de los quehaceres de la ciencia es proporcionar imágenes realistas del mundo y, con eso, cazar mitos:

Los grupos con pensamiento científico son [...] grupos que critican las ideas colectivas dominantes de una sociedad, aunque [éstas] se apoyen en autoridades reconocidas, porque han comprobado, a partir de investigaciones concretas y sistemáticas, que esas ideas colectivas no se corresponden con hechos observables. *Los científicos, con otras palabras, son cazadores de mitos; se esfuerzan por sustituir [...] mitos, creencias y especulaciones metafísicas no comprobables [...] por] modelos de interacciones susceptibles de control, comprobación y corrección mediante observaciones de hechos* (Elias, 1995a: 61-62).

La propuesta de Elias conlleva, como puede verse, un doble movimiento, uno negativo y otro positivo. El primero —el paso negativo— es la resolución de desacreditar las fantasías o mitos; por su parte, el acto positivo supone construir conocimientos más apegados a la realidad (o un saber más distanciado, como él mismo lo llamaba).

De este modo, lograr un pensamiento sobre las relaciones que los hombres establecen unos con otros que sea más acorde con la realidad implica dejar atrás los mitos que rodean nuestra imagen de la so-

ciudad y de los seres humanos. La imagen del *homo clausus* debe sustituirse por la de una personalidad abierta que en sus relaciones con otros individuos posee algún grado de autonomía relativa, pero que nunca tiene una autonomía total y que en todo momento se remite a otros seres humanos y depende de ellos. De ese modo, la sociedad para Elias no era otra cosa que una serie de remisiones mutuas entre las personas, una cadena de interdependencias e interacciones que es relativamente autónoma. Los procesos históricos no están determinados por los deseos de algunas personas, no obedecen a ningún plan prefijado de antemano; se trata más bien de procesos “autopropulsado[s] e impersonal [es], con características propias” (Elias, 1995a: 67). Lo que puede observarse, por ejemplo, en que “al menos, no se sabe de persona alguna que en el siglo XII o en el siglo XVI haya trabajado consciente e intencionalmente en la formación de la sociedad industrializada de nuestros días” (Elias, 2000: 17).

Sin embargo, advertía Elias, es difícil que estas ideas sobre la sociedad tengan una acogida calurosa fuera del ámbito sociológico —e incluso dentro—, pues “puede comprenderse perfectamente que a muchas personas les repugne reconocer que la sociedad que ellas mismas constituyen junto con otras es un ámbito funcional dotado de autonomía relativa frente a las intenciones [...] de los individuos que la integran. Se encuentra la misma repugnancia en el periodo en que los hombres acceden lenta y trabajosamente a la idea de que los hechos naturales constituyen un contexto funcional ciego y desprovisto de objetivos” (Elias, 1995a: 69).

Estas palabras son fuertes: acabar con los mitos y las fantasías sociales puede ser repugnante para quienes creen en ellos, aunque se intente sustituirlos por conocimientos más realistas. Como sostuvo Sigmund Freud, otro personaje que influyó grandemente en Elias, “una cosmovisión edificada sobre la ciencia tiene, salvo la insistencia en el mundo exterior real, esencialmente rasgos negativos, como los de atenerse a la verdad, desautorizar las ilusiones” (Freud, 1997: 168). Tenemos entonces que, buscar acercarse a la realidad es un acto amargo, puede romper el sentido que las personas le dan a sus vidas —al menos en un comienzo.

Se puede pensar, por ejemplo, en la época en la cual se creía que cuando alguien enfermaba mortalmente se debía a un castigo por su falta de fe o que cuando un pueblo entero era azotado por una inundación era por acciones pecaminosas que contrariaban la ley de dios.

Tales ideas hoy nos parecen carentes de sentido, pues ahora se considera mayoritariamente que ni los virus ni los fenómenos meteorológicos actúan por mandato divino ni bajo preceptos morales. Pero para llegar a esa conclusión tuvieron que pasar numerosas generaciones y para muchos sigue resultando frustrante pensar que personas con las que se tenía un lazo sentimental fuerte mueren por algo completamente ajeno a sus valores y esperanzas, por algo tan carente de significado como un ente microscópico.

Por eso para construir conocimiento realista hace falta, como sostuvo Elias, tener saberes y actitudes distanciadas. Y un alejamiento similar al que se tuvo respecto a los fenómenos naturales tendrá que realizarse en el estudio de las relaciones humanas para lograr un conocimiento distanciado de la sociedad; ante lo cual surge un nuevo interrogante, ¿cómo se puede conseguir un saber distanciado?

Contrario a lo que sucede con muchas posturas filosóficas sobre la ciencia, Elias se negó a aceptar que exista una frontera nítida entre las ideas fantasiosas y las científicas; aunque, por supuesto, tampoco sostuvo que unas y otras fueran lo mismo. Para Elias, normalmente los saberes de una persona oscilan entre dos extremos inalcanzables, entre el absoluto distanciamiento (racionalidad, objetividad) y el absoluto compromiso (irracionalidad, subjetividad). Lo que puede observarse en los hechos es que hay conocimientos más distanciados —o más comprometidos— que otros, pero ninguno se encuentra totalmente en un único polo.

Como sostuvo Elias en un libro titulado precisamente *Compromiso y distanciamiento*,¹ lo que hace diferente al criterio científico de otros criterios es la forma y proporciones en que combinan y equilibran el distanciamiento y compromiso. En la ciencia hay procedimientos institucionalizados que propician que las tendencias hacia el compromiso queden subordinadas a la búsqueda de “la cosa en sí”. La ciencia se pregunta principalmente por cómo se relacionan ciertos fenómenos entre sí, más allá de las representaciones y los valores que se tenga sobre dichos fenómenos. El objetivo general del trabajo científico es descubrir cómo y por qué se vinculan los acontecimientos que registra.

1 Para un seguimiento detallado del uso de Elias le daba a estos conceptos, véase Elias, 1990: 9-60. La exposición realizada en estas páginas retoma elementos de ese ensayo.

La tarea del científico social es comprender cambiantes conjuntos de interrelaciones formados por seres humanos, la naturaleza de esos lazos y la estructura de esos cambios. Elias proclamó que en ciencias sociales una posición comprometida hace percibir los fenómenos históricos a la luz de problemas urgentes de su propia época, lo que provoca que se involucren en el estudio fuertes sentimientos, miedos y fantasías; una actitud más distanciada, en cambio, contempla los problemas de su propia época a la luz de los procesos de largo plazo, lo que facilita visiones más realistas de la sociedad.²

En el centro de este intento de Elias por construir una sociología de los procesos sociales de largo alcance estaban los conceptos de *proceso* y *figuración*. De hecho, es común que se nombre a la de Elias como una sociología procesual o una sociología figuracional. Detrás de estos nombres está el señalamiento de que se debe estudiar a la sociedad en términos históricos y de relaciones.

La sociología de Elias es *histórica* porque intenta explicar los fenómenos sociales como producto de la larga duración, no se aísla en el presente; y es *relacionista* porque no parte de conceptos absolutos, explica el poder, el conocimiento, la constricción social y demás fenómenos en términos de relaciones de interdependencia entre diferentes individuos. Al mismo tiempo huye de aquellos conceptos polares que se convierten en absolutos ficticios (por ejemplo objetivo/subjetivo, racional/irracional, individuo/sociedad³) para sustituirlos por escalas de gradación o conceptos que implican interrelaciones, como los de figuración o compromiso y distanciamiento.

- 2 Elias tuvo el cuidado de aclarar que las ciencias sociales tienen métodos de investigación distintos a los de las ciencias naturales y que copiar para el estudio de las relaciones humanas el método de la física había sido más perjudicial que provechoso. Los argumentos eliasianos sobre qué tipo de procedimientos se requieren para las ciencias sociales pueden verse, entre otros escritos, en el ensayo "Compromiso y distanciamiento" (Elias, 1990); la "Introducción" a *El proceso de la civilización* (Elias, 1994a); o el ensayo "El retraimiento de los sociólogos en el presente" (Elias, 1994b).
- 3 El dualismo entre individuo y sociedad fue considerado por Elias como uno de los más perniciosos para la sociología, su crítica al uso de esos conceptos como si fueran contrarios —o incluso excluyentes— puede verse en casi toda su obra; para un cuestionamiento detallado de esa visión pueden consultarse los escritos incluidos en Elias, 2000.

El término de *proceso* implica que la sociedad no tiene como situación natural un estado de reposo que sólo se vea modificado por momentos de cambio social; al contrario: sociedad es cambio permanente, lo que obliga a estudiar necesariamente lo social a través de la historia. Elias decía que los sociólogos, para explicar sus propias sociedades, han dejado de apoyarse en el estudio del pasado y también han abandonado la indagación sobre las fases tempranas de otras sociedades. Por tal motivo, él quiso en sus investigaciones probar la idea, sobre la base de material empírico, de que los cambios son inherentes a la sociedad; también creó modelos teóricos que pudieran ser sometidos a prueba y que permitieran explicar la estructura y la dirección⁴ de los procesos sociales de largo plazo (cf. Elias, 1994b). En estos procesos se conectan las estructuras psicológicas individuales con las estructuras sociales, estructuras ambas que además de ser mutables son aspectos interdependientes del mismo desarrollo de larga duración (Elias, 1994a: 12).

El concepto de *figuración* pone de manifiesto que es erróneo ver a la sociedad como una masa de individuos cuyas características se reducen a las intenciones y actos individuales; como también lo es verla como si pudiera comprenderse su existencia más allá de los individuos que la componen. Ni lo social es extraindividual, ni el individuo es extra-social; lo observable es que hay individuos que conjuntamente forman sociedades o sociedades que están construidas por individuos. El núcleo del término *figuración* es el entramado de la remisión mutua entre seres humanos, sus interdependencias, lo que vincula a unos seres humanos con otros. Como se dijo líneas atrás, hay que interpretar la imagen del humano como la de muchos seres humanos interdependientes que constituyen conjuntamente figuraciones, esto es, grupos o sociedades de tipo diverso. Cualquier figuración es relativamente independiente de los individuos concretos que la constituyen aquí y ahora, pero no es independiente de todos los individuos en su conjunto (cf. Elias, 1994a: 44-45; 1996: 31).

4 Elias puso mucho énfasis en aclarar que si bien se puede identificar una dirección en los procesos históricos, éstos no son planificados por ninguna persona o grupo, no son producto de la intencionalidad, nadie los ha querido. Son procesos con una dinámica propia, que no tienen una meta y que pueden extinguirse; son el resultado de cadenas de interrelaciones que crean a los hombres que son producidas por éstos.

Fue a través de estas categorías y de esta perspectiva de análisis que Elias trató de dejar atrás los mitos, fantasías y supersticiones sociales. Mitos como el concebir a la sociedad y al individuo como si se tratara de dos sustancias distintas, separadas e independientes; supersticiones como la que concibe a la historia como producto del deseo expreso de las personas o de los planes prefijados por los “poderosos”; fantasías como suponer que las sociedades son estáticas y eternas en su esencia.

Abandonar estas quimeras era para Elias una de las tareas más importantes de esta época. Para finalizar con estas líneas pueden recordarse las palabras que comentó algunos años antes de su muerte: si los seres humanos “desean regular su vida mejor que en la actualidad, deben conocer las relaciones entre las cosas. Lo digo en un sentido totalmente práctico, pues de lo contrario obramos equivocadamente. Esta es la desgracia de la humanidad actual, el dejarse guiar tan a menudo por ideas nada realistas” (Elias, 1995: 60).

Tres posibles itinerarios de lectura en la obra de Norbert Elias

Muchas veces, quien desea adentrarse en la obra de un pensador que tiene en su haber una producción bibliográfica considerable, se enfrenta al dilema de por dónde es más conveniente comenzar. Algunas personas optan por el azar y confían en la buena estrella de la coincidencia, por lo que estiman que el mejor plan de lectura es no tener ningún plan y consideran que cualquier camino es tan bueno como los otros posibles.

Para los ánimos más aprensivos y controladores que desean iniciarse en las páginas de Norbert Elias, aquí se proponen tres posibles puntos de inicio para su caminata:

i) si es usted de los que piensa que la mejor entrada es por la puerta grande, entonces debiera internarse en *El proceso de la civilización*, la obra magna de Elias. Su tema son los cambios en la contención y autocontención de la violencia en Europa entre los siglos XIII y XVIII. La primera parte analiza los cambios en el comportamiento cotidiano y la segunda la formación del estado moderno. Un libro que además de sugerente llega a ser divertido y que está escrito con una prosa cuya finura es poco frecuente en las ciencias sociales;

ii) para quienes parten del hecho de que cada obra está estrechamente ligada a la vida de su autor y desean observar el vínculo entre el pensamiento y la biografía de Elias, pueden arrojarse sobre *Mi trayectoria intelectual*, libro que contiene una extensa entrevista con Elias sobre sus avatares biográficos e intelectuales y que concluye con un ensayo donde Elias narra algunos de los momentos clave de su trayectoria como sociólogo;

iii) otro posible comienzo es por un libro de introducción. En *Sociología fundamental*, Elias se abocó a responder la pregunta ¿qué es la sociología?, desde el punto de vista de su propia obra. Un libro breve y sistemático, aunque menos rico —y sabroso— en detalles que *El proceso de la civilización*.

Sobre Norbert Elias

Uno de los libros más reconocidos sobre el pensamiento de Elias es *Norbert Elias* de Robert van Krieken, el cual, desafortunadamente, no está traducido al español. Se trata de un recorrido claro y metódico por la obra de Elias. Es didáctico, pero no cándido; un gran trabajo. También puede ser de utilidad *Norbert Elias. Historia y cultura en occidente*, de la francesa Nathalie Heinich, ese sí disponible en castellano. Un trabajo colectivo que conjuga reflexiones de diez sociólogos y filósofos mexicanos, y tres traducciones de artículos de especialistas alemanes es *Norbert Elias: legado y perspectivas*, coordinado por Gustavo Leyva, Gina Zabludovsky y Héctor Vera.

Bibliografía

- Da Vinci, Leonardo (2001), "Inventos de buena mesa", en (*Paréntesis*), enero, número 6, p. 70-73.
- Elias, Norbert (1990), *Compromiso y distanciamiento*, traducción de José Antonio Alemany, Península, Barcelona.
- , (1994a), *El proceso de la civilización*, traducción de Ramón García Cotarelo, FCE, México.
- , (1994b), *Conocimiento y poder*, traducción de Julia Varela, La Piqueta, Madrid.
- , (1995a), *Sociología fundamental*, traducción de Gustavo Muñoz, Gedisa, Barcelona.
- , (1995b), *Mi trayectoria intelectual*, traducción de José Luis Gil Aristu, Península, Barcelona.
- , (1996), *La sociedad cortesana*, traducción de Guillermo Hirata, FCE, México.
- , (1998a), *La civilización de los padres y otros ensayos*, varios traductores, Norma, Santa Fe de Bogotá.
- , (1998b), *The Norbert Elias Reader*, editado por Johan Goudsblom y Stephen Mennell, Blackwell Publishers, Oxford.
- , (2000), *La sociedad de los individuos*, traducción de José Antonio Alemany, Península, Barcelona.
- Freud, Sigmund (1997), *Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis*, en *Obras Completas*, volumen 22, traducción de José L. Etcheverry, Amorrortu, Buenos Aires.
- Heinich, Nathalie (1999), *Norbert Elias. Historia y cultura en occidente*, traducción de Rogelio Paredes, Nueva Visión, Buenos Aires.
- Krieken, Robert van (1998), *Norbert Elias*, Routledge, Londres.
- Leyva, Gustavo, Gina Zabludovsky y Héctor Vera (coords.) (2002), *Norbert Elias: legado y perspectivas*, UNAM-UAM Iztapalapa-UIA Puebla, México.
- Mannheim, Karl (1990), "Prólogo", en Viola Klein, *El carácter femenino. Historia de una ideología*, traducción de Mireya Reilly, Paidós, Buenos Aires.
- Max, Roberto (1999), "10 reglas de etiqueta sexual para el próximo milenio", en *Viceversa*, septiembre, número 76, p. 33-49.

EL REBASAMIENTO DE LOS MOLDES SOCIOLOGICOS EN EDGAR MORIN. LA PROPUESTA INTERDISCIPLINAR Y TRANSDISCIPLINAR

ALFREDO GUTIÉRREZ GÓMEZ

En las ciencias de lo humano, una disciplina madura en interacción con las otras, no está en el aislamiento de su propio discurso, en la pretendida autonomía de su visión o en la apropiación excluyente de sus técnicas y seguridades metodológicas. El autor de quien me ocuparé en estas líneas nos convoca a brincarnos las trancas, pero no en el último piso de la abstracción y la generalidad, azotea por otros autores frecuentada, sobre todo en tiempos en los que, parece ser, la consigna dice que no hay que hacer referencia a realidad alguna; nos invita a bajar a la tierra y a instalarnos en la vida.

Me complace tratar de la obra de Morin porque suscribo la idea de que las disciplinas, cada una, tienen sentido en la medida en que saben permanentemente abrir, ampliar y retroalimentar los saberes en el diálogo inter y transdisciplinar por el que inauguran espacios adicionales y temas comunes, sin la limitación del cubículo, el título o el gremio profesional. La recuperación de las ciencias sociales y humanas se dará por su conjunción, su solidaridad y su correspondencia crecientes, en la coproducción de un nuevo conocimiento y en la reorganización de la producción anterior.

Esto se nos impone así por la fuerza de los hechos (y sus consecuencias), y por la razón del convencimiento y sus incertidumbres. La destrucción de las condiciones de la vida planetaria, de la salud de las especies y de la cordura y el equilibrio psico-cultural de nuestra sociedad, requieren de miradas nuevas, proporcionales a la complejidad de las redes interdependientes con que se teje y desteje lo que llamamos realidad.

Confiesa Edgar Morin, palabras más, palabras menos: en algún día de mayo del 68 fui reconocido, por fin, como un sociólogo destacado, y en aquel instante, en que la inteligencia francesa y el mandarinato universitario me consagró como tal, abandoné la sociología (Morin,

1995a). Y con una modestia casi delincuencial para los medios académicos, expresa: no debo ese ascenso a un aumento de mi nivel personal, sino a que la sociología ordinaria había descendido.

De esa estirpe es este pensador.

Edgar Morin es un autor heterodoxo, no se alinea en ninguna escuela, corriente o *ismo* de los que han tenido vigencia y fama en el siglo veinte. Tampoco cabe en un casillero disciplinar o especialidad profesional.

Suele acudir a la obra de este autor rebelde cuando se descubre la estrechez de la perspectiva de esta o aquella ciencia particular, para dar cuenta de un fenómeno que se resiste a ser tratado o agotado desde el punto de vista, las fórmulas metodológicas y las herramientas técnicas de un solo mirador.

Desde su posición transdisciplinar podemos observarnos como integrantes de esos curiosos agrupamientos que se desarrollan dentro de nichos científicos, espacios intelectuales, mafias académicas y recintos universitarios públicos y privados, muy celosamente guardados y custodiados por los que se benefician de ellos, concibiéndolos como su casa o su propiedad.

Esas colectividades fieles a "su propia materia", suelen apoderarse de una zona de la realidad para reclamar sus derechos sobre ella, para explotar su exclusivo conocimiento. Así es como al muy legítimo propósito de conocer se suelen agregar, muchas veces sin conciencia, apasionados intereses, alegatos, temáticas, presupuestos, ritos, mitos e imaginarios, haciendo de una actividad intelectual mil otras expresiones de diversa índole, calidad y pertinencia.

La ciencia no es una actividad pura, diría Morin; nos incluye aunque no tengamos idea clara de en cuántas modalidades y maneras formamos parte de sus dinamismos. Una franja especializada de conocimiento se desarrolla cruzándose deliberada o accidentalmente con sus propias fallas, errores y deficiencias, con sus logros y conquistas, pero también con los que provienen, como señales constantes y cambiantes, de los otros territorios que supone ajenos o indiferentes. La disputa por los "objetos" no se corresponde con la realidad de los seres y cosas que nos rodean; los objetos no disputan por esta o aquella facultad o capacidad del conocer humano, ni lucen etiquetas que los destinan a una u otra agencia investigadora o mirada profesional.

Sólo los humanos podemos ejercer, además de las dominaciones y subordinaciones materiales, la dominación o hegemonización espiritual,

cultural, ideológica e intelectual. La apropiación mental cierra zonas de la realidad o las imagina clausuradas para su propio provecho.

La obra de Morin sólo se explica y se comprende dentro del marco de las condiciones en que se ha desarrollado su existencia. Es un autor fronterizo desde su cuna familiar. Lo debemos a esas mezclas y errancias de sus ancestros, por las que se dice, con holgura, griego, italiano, español, francés y judío, y se afirma sin ataduras nacionales, religiosas o políticas; de la diversidad en que se formó surge la posibilidad de poderlo disfrutar ahora, gracias a una trayectoria vital puesta a la intemperie, a la mitad de múltiples caminos e influencias. Esa condición de encrucijada, donde se combinaron, desde la infancia, herencias heterogéneas y contradictorias, lo abrió para alimentarse de lo propio y lo ajeno, de lo extraño y lo familiar, sin prejuicios ni exclusiones. Sólo faltaba que esa condición de albergue espiritual de la información más diversa, se convirtiera, con el tiempo, en una firme disponibilidad para el conocimiento; pero no para el conocimiento rígido, reglamentado y parcelar, sino para el conocimiento inter y transdisciplinar, definición con la que habría de empezar sus batallas y sus defensas frente a la acometida de las burocracias adueñadas de la investigación.

Introduzco al tema tres citas definitorias del autor; la primera nos dice algo de su pensamiento, de las raíces de su inconformidad con los cartabones y machotes ideológicos:

Hay un paradigma de simplicidad [...] o bien separa lo que está ligado (disyunción), o bien unifica lo que es diverso (reducción). [...] El hombre es un ser evidentemente biológico. Es, al mismo tiempo, un ser evidentemente cultural, meta-biológico y que vive en un universo de lenguaje, de ideas y de conciencia. Pero, a esas dos realidades, la realidad biológica y la realidad cultural, el paradigma de simplificación nos obliga ya sea a desunirlas, ya sea a reducir la más compleja a la menos compleja. Vamos entonces a estudiar al hombre biológico en el departamento de biología, como un ser anatómico, fisiológico, etc., y vamos a estudiar al hombre cultural en los departamentos de ciencias humanas y sociales. Vamos a estudiar el cerebro como órgano biológico y vamos a estudiar el espíritu, *the mind*, como función o realidad psicológica. Olvidamos que uno no existe sin el otro; más aún, que uno es, al mismo tiempo, el otro, si bien son tratados con términos y conceptos diferentes (Morin, 1994: 89).

La segunda cita alude a su evolución personal:

Hoy todo lo que pienso puede expresarse, a la vez, de modo paradójico o antinómico aun explicitándose de modo racional, por ejemplo: La civilización contiene también la barbarie; la razón contiene también la sinrazón. El uno contiene también al otro; lo perfecto es monstruoso; el orden contiene también el desorden; los intelectuales critican los mitos y producen mitos; el progreso del conocimiento hace progresar el misterio, etcétera. [...] Siempre he sido derechista/izquierdista: derechista en el sentido de que experimento el imperativo de respetar las libertades y no violentar la sociedad; izquierdista en el sentido de que estoy convencido de que es necesaria una radical transformación de las relaciones entre los seres humanos. Para mí no es una contradicción entre realismo y utopía, sino más bien una contradicción en el seno del realismo, porque el realismo complejo no se encierra en la realidad inmediata, y comporta en su seno lo imposible y lo improbable. [...] Sé que es preciso conservar y revolucionar al mismo tiempo (Morin, 1995a: 68-70).

La tercera cita la tomo de otra parte de su libro, *Mis demonios*; ahí va directo a la sociología que se encontró en las universidades y de la que se fugó a la primera oportunidad.

La sociología estaba inscrita en la universidad de modo absolutamente hermético, cerrada a la historia, cerrada al individuo, rechazando la filosofía. Se creía científica porque su credo era el determinismo mecánico y la evacuación de todo lo que no es cuantificable, ignorando la revolución epistemológica que introducía lo aleatorio, el desorden y el observador en las ciencias físicas. En vez de ser una competencia multidimensional compleja que permite articular, unos con otros, los distintos caracteres de la realidad social, la sociología se había hecho (y sigue siendo) una disciplina compartimentada en subdisciplinas no comunicantes (Morin, 1995a: 186).

Hasta aquí una introducción arbitraria y traicionera de su obra, pues su vastedad y diversidad no se puede siquiera anunciar en esta oportunidad, y menos con mis estrechas capacidades.

La perspectiva morineana no constituye un edificio de conceptos abstractos, ni es un ejercicio elegante de pura lógica. Es un tejido incompleto con rasgaduras, hilos maestros, refuerzos y enmendaduras que se construye al ras de la tierra, que es la vida de todos nosotros, quienes, más pronto que tarde, logramos identificarnos y hallarnos recogidos en esa malla conceptual de nuestras interacciones, y que si alcanzamos a reconocernos en sus nudos y entramados, es porque nos incluye ese complejo en su funcionamiento. Se refiere a las sociedades nuestras, no a una metasociedad universalmente inexistente. El sistema aquí no es un dogma. La forma no es un hueco. Nada está fijo. Crece la ignorancia con el conocimiento, como se transforma el observador con lo observado, que nunca permanece lo mismo.

¿Qué dice de la sociología aquel que la abandonó para integrarla a un panorama interdisciplinar, dentro de su propuesta de reorganizar el conocimiento?

El cientificismo —a la antigüita— de la sociología es cuestionado de entrada. “las ciencias físicas ya han admitido los azares, las bifurcaciones, las singularidades y las complejidades, mientras que la sociología, manteniéndose fiel al viejo modelo, considera la sociedad como una máquina determinista trivial y a los individuos como cretinos sociales, compartimentados en clases, *status*, papeles y otros hábitos” (Morin, 1995b: 13).

Al romper con la filosofía y otras ciencias humanas se ha roto la complejidad antro-po-social y se aisló a la sociedad, como un sistema cerrado, separándola de la historia y la psicología. Agréguese las especializaciones multiplicadas en el seno de la sociología y se verá el desgarramiento interno que destruyó la multidimensionalidad de los enfoques. La institucionalización le valió entrar en las camisas de fuerza del determinismo y la simplificación.

La visión no compleja de las ciencias humanas, de las ciencias sociales, implica pensar que hay una realidad económica, por una parte, una realidad psicológica, por la otra, una realidad demográfica más allá, etc. Creemos que esas categorías creadas por las universidades son realidades, pero olvidamos que, en lo económico por ejemplo, están las necesidades y los deseos humanos. Detrás del dinero, hay todo un mundo de pasiones, está la psicología humana. Incluso en los fenómenos económicos *stricto sensu*, juegan los fenómenos de

masa, los fenómenos de pánico, como lo vimos recientemente, una vez más, en Wall Street y alrededores [...] no hay realidad que podamos comprender de manera unidimensional (Morin, 1994: 100).

La reforma del pensamiento sociológico que Morin propone, implica el pleno empleo de un científicisimo no mutilador y el reconocimiento de una posibilidad de conocimiento no estrictamente científico. Menciona seis frentes para la reforma:

1] *Alcanzar la conciencia epistemológica que han alcanzado los desarrollos científicos contemporáneos:*

- sustituir el principio determinista-mecanicista por un principio dialógico en el que orden/desorden/organización estén en relaciones a la vez complementarias y antagónicas.

- reconocer las autonomías a partir de los conceptos de sistema abierto y de auto-eco-organización.

- buscar la causalidad recursiva, compleja individuo/sociedad, y entre lo sociológico, político, económico, demográfico, cultural, psicológico, etcétera.

- integrar al observador/conceptuador (el sociólogo) dentro de su observación y su concepción.

- reponer la interrogación y la reflexión filosófica en el trabajo sociológico.

2] *Realizar una reconstitución sistemática:* Para que "el objeto" deje de ser esa parcela arbitrariamente recortada en el tejido de lo real para dejar paso a un sistema complejo. (La ciencia ecológica, las ciencias de la tierra, la astronomía, la ciencia de la prehistoria forman compuestos inter y transdisciplinarios).

La sociología podría reencontrar su objeto sistémico en el que se articularían los conocimientos disjuntos en las subdisciplinas, rescatando el carácter autoorganizador y autoprodutor de las sociedades.

3] *El objeto de la sociología no debería cerrarse.* Restablecer las articulaciones con otras ciencias para considerar el complejo antropo-sociológico, como sistema a la vez dependiente y autónomo, y con sus dimensiones internas al fenómeno social (económico, demográfico, comunicativo, mitológico, etc.).

4] *Reconocer que la vida cotidiana y la vida a secas son inseparables,* reconociendo que la *subjetividad* humana requiere un conocimiento que aúne explicación y comprensión.

5] *Abrir el pensamiento sociológico a la literatura y especialmente a la novela*, que no disuelve lo concreto ni lo singular, permitiéndonos ver el conjunto y lo general a partir de lo singular concreto. Aquí el conocimiento científico no lo es *estricto sensu*, integra en su seno otros modos cognoscitivos, distintos afluentes no estructurados de información, a la vez que se propone el pleno empleo de la subjetividad, del método científico, de la desviación, el accidente y la imaginación.

6] *Restaurar el pensamiento, las preguntas fundamentales y la interrogación del presente*, incluidos los acontecimientos. No más una ciencia sólo de lo inmediato, urgente y productivo, sino la recuperación de la ciencia de los grandes temas humanos.

Y sintetiza en tres desafíos:

Primero: La sociología debe *asumir a la vez su vocación científica y una vocación ensayística*; asumir las dos culturas (humanística y científica).

Segundo: *Asumir la complejidad antro-po-social* articulando dimensiones y disciplinas disjuntas.

Tercero: La reforma del pensamiento en la *conciencia de la complejidad, para el cambio de paradigma* en las ciencias humanas.

Más adelante, en esa caja de sorpresas que es su libro *Sociología*, desde la cual en un tiempo intentaba mirar el mundo, sin alcanzarlo; mundo desde el que hoy examina a la sociología para denunciar su aislamiento, nos propone algunas pistas de lo que puede considerarse una sociología del presente.

1] Sociología que esté atenta y sea contemporánea del suceso y la crisis, capaz de ver desde el dato y no sólo desde la disciplina, como emergencia empírica que sostiene y es sostenido por una red relacional, acompañada por un método adaptado al fenómeno, y por la teoría igualmente concebida más allá de la sujeción disciplinaria.

2] Adoptar al "monstruo" de la sociología, cuya existencia hemos querido negar: el suceso, el evento, irrupción de lo singular concreto en el tejido de la vida social, como lo inesperado, lo irreversiblemente vivido. Una sociología clínica que considere 1) que el campo histórico mundial (incluidas la prehistoria y la etnografía) es el único campo experimental posible para la ciencia de lo social; 2) que una teoría puede elaborarse no sólo a partir de regularidades estadísticas, sino a partir de fenómenos y situaciones extremas, paroxísticas, "patológicas", que desempeñan un papel revelador, y 3) concebir la dialéctica como una tentativa de ver el fenómeno en el tiempo, a partir de un principio

de bipolaridad activa, que procura no perderse de la “otra parte” de la realidad, al seleccionar su objeto de observación.

3] Identificar el suceso, ese algo nuevo en los hechos y la información, como un perturbador de esquemas y sistemas racionalizados, que introduce preguntas y autocuestionamientos en nuestras costumbres explicativas.

4] Ese accidente, que pone en movimiento una dinámica evolutivo-involutiva, puede desencadenar procesos de reabsorción de la novedad, acabar en una regresión o ayudar en procesos de innovación que tienden a difundir el cambio dentro de la sociedad.

5] Las crisis constituyen fuentes de extrema riqueza para una sociología que vaya más allá de encuestas, estadísticas y muestras representativas.

- las crisis son concentrados explosivos, inestables,
- reveladores de realidades latentes y subterráneas,
- acorde con las posturas científicas de Marx y Freud, que destacan la parte sumergida, invisible en la vida social;
- fenómenos conflictivos que muestran un carácter sociológico y antropológico esencial;

• la crisis une en sí misma, en forma turbia, repulsivo/attractiva, el carácter accidental (contingente, eventual), el carácter de necesidad (por la puesta en funcionamiento de las realidades profundas, las menos conscientes y más determinantes), y la índole conflictiva. Permite captar el proceso histórico-social como estructurante-desestructurante, y remite al corazón semialeatorio y semipolarizado de los fenómenos humanos; en oposición a una sociología mecanicista y normalizadora.

6] La oposición se da también en el plano de las técnicas y los métodos de investigación. El cuestionario sobre una muestra no puede ser aquí más que un medio eventual de verificación a ciertos niveles superficiales. La encuesta en vivo, en caliente, plantea múltiples problemas: pleno empleo de la observación, participación, y el problema del observador.

“En el terreno de la sociología del presente —es decir comprometida con la contemporaneidad y con la dialéctica observador-observado—, no hay receta para la objetividad, y el único recurso es la toma de conciencia permanente de la relación observador-fenómeno, es decir, la autocrítica permanente” (Morin, 1995b: 75).

En el capítulo dedicado a la sociología del presente, propone una teoría multidimensional que se esfuerce por asimilar los logros de to-

das las disciplinas y de todos los métodos. “Lo que nos anima es la preocupación por representar una corriente no ahogada por las corrientes técnicosociológicas dominantes y por desempeñar el papel, necesario desde nuestro punto de vista, del elemento marginal, a la vez negativo (polémico) y positivo (reconstructor)” (Morin, 1995b: 186).

Cuando aparece el fenómeno, la categorización disciplinar lo aísla desde un punto de mira o sector del fenómeno, lo desintegra, puesto que el fenómeno es a la vez, por ejemplo, geográfico-histórico-económico-sociológico-psicológico, etc. De ahí la propuesta de equipos pluridisciplinarios o interdisciplinarios, y más aún, plantearnos el ejercicio de las policompetencias que permitan ir y venir entre el singular concreto y la teoría, que saldrán enriquecidos.

Hay sucesos internos y externos a la vida social, geoclimáticos, invasiones, accidentes políticos, conflictos sociales, crisis, etc., que desordenan y desestabilizan, introduciendo emergencias, por lo que no podemos quedarnos en captar sólo los sistemas equilibrados de la realidad social; ésta es mucho más funcional-disfuncional que los modelos y se mueve por una dialéctica permanente entre tendencias hacia la constitución de sistemas equilibrados y las contratendencias desequilibradoras. Si bien el suceso puede ser reabsorbido o ser modificado, es potencialmente liberador de otros sucesos y procesos, por sincronización de dinamismos coyunturalmente agrupados, antes independientes y su examen no puede separarse de procesos comunicativos y de los caracteres simbólicos, mitológicos, que adquiere desde el momento en que entran en la comunicación social.

Hoy es la sociología la que se acerca a la historia, no sólo para restituir los accidentes, rupturas y crisis (rechazados como irracionales) en su problemática, sino para comprender que el devenir tiene también sus estructuras, que se expresan por acoplamientos de términos antagónicos.

Una sociología clínica toma un sentido sorprendente en la contemporaneidad del sujeto (investigador) y del sujeto-objeto (de la investigación). Hasta ahora no se ha querido ver más que el efecto perturbador de esta relación. Hoy resulta que hasta las ciencias más avanzadas, como la microfísica, redescubren la problemática de la indisolubilidad y de la intercomunicación de la pareja sujeto-objeto.

A falta de experimentación deliberada, en las ciencias sociales podrían explorarse flexiblemente los isomorfismos históricos y con base en una semiología adecuada, reconocer que todo lo que surge en

la vida social es un signo y que esos signos constituyen *tests* sociales espontáneos, ricos de significado enigmático a elucidar. Estamos en los primeros pasos.

Es necesario aprovecharnos de la cercanía del objeto, con las ventajas e inconvenientes conocidos, para moderarlos, utilizando plenamente sus posibilidades, con el pleno empleo de la observación, no sólo con todo tipo de técnicas de registro, sino con la multiplicación de los núcleos de observación (trabajo en equipos) y no de represión, sin descartar la sensibilidad personal del investigador.

Y prever la eventual intervención, para un cuestionamiento más allá del cuestionario, dirigida a provocar *tests* sociales no sólo de opiniones, sino de comportamientos, hasta intervenciones mayéuticas, que dinamizan el terreno o inscribiéndose en el dinamismo social que nos interesa, para ayudar al grupo humano comprometido en el proceso estudiado. La encuesta en el terreno del presente requiere autocorrección y autorregulación, arte, iniciativa y flexibilidad, sustrayéndola al marco de la encuesta tecnoburocrática preprogramada, mediante una práctica autocrítica personal y la crítica del grupo. Inscribir la investigación en una fenomenología del mundo y en una teoría general, para plantear problemas.

Como se trata de encontrar el rigor, no la rigidez, pero dentro de una estrategia de permanente adaptación, el cuerpo de hipótesis no puede establecerse de una vez por todas y, según la circunstancia, no tiene por qué programarse previamente el cuestionario.

Del caso concreto de esta investigación, que cita en su libro de *Sociología*, recojo algunos relámpagos ilustrativos. Aunque advierto que no podré avanzar en este espacio, sobre los principios de su estilo de acción-intervención, que funciona fuera del marco clínico-cliente de la psicología intervencionista; ni en sus formas de provocación de situaciones *test*, tampoco en la mayéutica social, el principio no dirigista, el de experimentación salvaje, el del socratismo psicossociológico y el de la utilidad común de investigadores e investigados.

Sirva de invitación este párrafo enorme, y muy poco pedagógico, que deja traslucir el dinamismo que imprime a la investigación cuando se declara en lucha contra la institucionalidad y la rigidez, para invitarnos a la consulta directa:

Nuestro método se aplica a envolver el fenómeno (observación), a reencontrar en él las energías (praxis), a provocarlo en los puntos estratégicos (intervención), a penetrarlo mediante la intimidad individual (entrevista) y a interrogar al acto, a la palabra y a las cosas [...] La encuesta es a la vez objeto y sujeto, [...] distanciamiento y objetivación [...] también participación y simpatía, inmersión residencial [...] comensalidad [...]. El método multidimensional exige, de entrada, una curiosidad abierta a todas las dimensiones del fenómeno humano, y exige el pleno empleo de diversas aptitudes. Cada investigador es polivalente en tanto que debe practicar la observación, la entrevista y la acción de grupo, al mismo tiempo que debe estar semiespecializado en el sector que le interese [...] la resistencia a la expansión de las aptitudes sociológicas, entre los jóvenes investigadores, proviene de su propia vocación sociológica, desde el momento en que ésta se practica como una conversión religiosa y no como una elucidación de conciencia. En este caso la adhesión a la objetividad va demasiado ligada al rechazo de una subjetividad culpable. El orden matemático y la gran programación exorcizan el desorden del mundo y sus desórdenes interiores [...] pensamos que el pleno empleo de la personalidad no puede más que contribuir al rigor científico (Morin, 1995b: 192-223).

Recordaría a la vez que, para Morin, la aprehensión de la idea de sociedad pasa por tres etapas:

- una presociológica en la que se habla de las cosas de la sociedad sin que aparezca el término;
- una etapa sociológica en la que se da la hipóstasis del término, convertido en abstracto, amputado de sus dimensiones históricas, antropológicas y mitológicas;
- una etapa antropo-sociológica que, sin negar la idea de sociedad, la enriquecería.

Morin abogará por un concepto enriquecido o complejo de la sociedad que dé cuenta de su heterogeneidad, de sus mil facetas y oposiciones. Además, dice, la sociedad no puede reducirse a un trazo dominante (industriales, capitalistas, liberales, o nada más que de consumo, etcétera). Pueden ser todo eso a la vez. Son polinucleadas y policéntricas. No sabremos, verdaderamente, lo que es la sociedad hasta el final del recorrido, es decir, probablemente nunca. Y las sociedades

están en una relación de complementación/oposición con las sociedades animales, de las que heredamos una buena parte de nuestro haber: lo único que hemos inventado es la sociedad humana.

Resumiendo esa parte diría:

- 1] Es necesario enriquecer y hacer más complejo el concepto de sociedad.
- 2] Considerar la dimensión mitológica de la realidad social y la dimensión real del mito social: ninguna sociedad más que la humana toma una palabra, una idea, un fantasma como si fuera una realidad. El humano está poseído por las ideas que posee, hasta querer morir por ellas.
- 3] Necesitamos introducir la presencia del observador/conceptuador en la definición de sociedad.
- 4] Considerar la multiplicidad y la unidad de una sociedad, así como la singularidad de cada sociedad y la diversidad de los tipos de sociedad.
- 5] No formular definiciones unidimensionales de una sociedad.
- 6] La organización de la sociedad puede pasar de un estado a otro estado completamente opuesto. Por ejemplo: del estado de paz (predominio de la organización civil, pluralismo, libertades) a estado de guerra (organización militar, concentración de poderes, censura).
- 7] El orden social comporta desórdenes, unos permiten la libertad, otros predaciones y depredaciones. Ciertas sociedades toleran e incluso alimentan grandes dosis de desorden (E.U. más que Francia); en la URSS la sociedad civil sobrevivía por el sistema, mediante la astucia, el trabajo negro, los intercambios clandestinos, tanto como por el orden inflexible del Partido-Estado.

“Lo que es fascinante en la sociedad es que encontramos la reproducción económica, social y cultural, pero que también hay producción de lo nuevo, creación, evolución. Hay que concebir el orden repetitivo/reproductor y el movimiento transformador/innovador juntos, donde lo que evoluciona es el propio sistema de reproducción” (Morin, 1995b: 86-87). Hay variaciones en la invarianza (temporal).

“Si queremos ser libres, tenemos que arrostrar los riesgos de la libertad. Las sociedades opresivas son las que no quieren correr ningún riesgo” (Morin, 1995b: 87). De hecho, cuanto más compleja una sociedad, más antagonismos comporta, más desórdenes, más conflictos.

La idea facilitadora y reduccionista del *homo sapiens*, en Morin se ve completada con la del *homo demens*, potencias, capacidades, deslimitaciones y energías inagotables de donde surge eventualmente nueva materia de realidad y sustancia para preguntas innovadoras,

bifurcaciones, rebeldías e inconformidades, afectos y pasiones que desbordan la diplomacia de las escuelas y tradiciones en la investigación.

De esta visión surgen afirmaciones como aquélla en la que sugiere, que de la misma manera que un mundo totalmente ordenado es un mundo débil, que no posee ni una pizca de invención, así un pensamiento totalmente ordenado es totalmente débil frente a las realidades complejas de nuestro mundo. De hecho, todo pensamiento hiper-fuerte es un pensamiento hiper-débil.

No hace falta creer que la cuestión de la complejidad se plantea sólo a consecuencia de nuevos desarrollos científicos. Está en la vida cotidiana. Ha sido descrita desde el siglo XIX, por la novela, cuando la ciencia se empeñaba en eliminar todo lo que fuera singular o individual, para retener nada más que las leyes generales y las entidades simples y cerradas.

La novela nos mostraba seres singulares en sus contextos y en su tiempo. Mostraba que la vida cotidiana es, de hecho, una vida en la que cada uno juega varios roles sociales de acuerdo a quien sea en soledad, en su trabajo con amigos o con desconocidos. Cada ser tiene una multiplicidad de identidades con multiplicidad de personalidades en sí mismo. La novela también revela que cada uno se conoce muy poco a sí mismo. Nos engañamos con nuestras apariencias. La sociedad, como máquina determinista perfecta, no existe. Hay espacios vacíos, franjas oscuras, imágenes que se desfiguran, modos que cambian, firmezas que se diluyen, imaginarios, símbolos e ideas que cobran mayor fuerza de realidad que las cosas concretas, tangibles.

En los sesenta, México debilitó su confianza en las ciencias sociales, surgió la literatura de los sesentayocheros, hecha de fragmentos, reseñas, ensayos, reportajes, narraciones, testimonios, relatos cortos sobre un México no homogéneo ni idéntico. Poniatowska, Monsivais, Blanco, Careaga, decían más de nosotros mismos que las categorías objetivas del análisis y las teorizaciones generales.

Para abrir la atención a las múltiples afluencias del conocimiento, advierte sobre las demencias contenidas en la lucidez, o en la pretensión de una racionalidad absoluta.

El hombre tiene dos tipos de delirio. Uno es, evidentemente, bien visible, es el de la incoherencia absoluta, las onomatopeyas, las palabras pronunciadas al azar. El otro es mucho menos visible, es el

delirio de la coherencia absoluta. El recurso contra este segundo delirio es la racionalidad autocrítica y la utilización de la experiencia (Morin, 1994: 104).

Hay tres principios que pueden ayudarnos a pensar la complejidad: el principio dialógico, que permite concebir la unidad de dos fenómenos o principios a la vez antagónicos y complementarios, como orden/desorden en interproducción inseparable. Permite mantener la dualidad en el seno de la unidad.

El de recursividad organizacional: en el que los productos y los efectos son, al mismo tiempo, causas y productores de aquello que los produce. La sociedad, por ejemplo, es producida por las interacciones entre individuos, pero, la sociedad, una vez producida, retroactúa sobre los individuos y los produce; rompe la línea de causa-efecto.

El tercer principio es el hologramático. En el mundo biológico, cada célula de nuestro organismo contiene la totalidad de la información genética de ese organismo. Podemos enriquecer al conocimiento de las partes por el todo y del todo por las partes, en un mismo movimiento productor de conocimientos.

No saldremos de muchos atolladeros si no reorganizamos el conocimiento, las dinámicas monodisciplinarias, las formas de organización de la producción de saberes, la educación y la cultura que a todo esto acompaña.

La dinámica del pensamiento simplificador se funda sobre la dominación de dos tipos de operaciones lógicas: disyunción y reducción; los principios del pensamiento complejo, entonces, serán los principios de distinción, conjunción e implicación. Vamos a unir lo Uno y lo Múltiple, pero lo Uno no se disolverá en lo Múltiple y lo Múltiple será, asimismo, parte de lo Uno. El camino es incierto, no hay Mesías de la complejidad —dice el autor—; dependerán sus desarrollos de múltiples conceptos nuevos, de nuevas visiones, descubrimientos y reflexiones que habrán de conectarse.

Para esto se requerirán de definiciones conceptuales en serie, de megaconceptos que den mejor cuenta del movimiento y la interdependencia, de la conjunción y la circunferencia recursiva en que se dan la mano los opuestos y sus puntos intermedios. Entre el blanco y el gris hay una gama intermedia de tonos de la realidad, quizá más amplia que la realidad de los extremos en los que nos hipnotizamos por razones

económicas de tiempo y de financiamientos. La vida no es la lógica; la operación mental no es la del cuerpo.

Un capítulo del libro *Sociología*, lleva un título que muchos no esperarían encontrar: "El derecho a la reflexión".

No puedo entrar en él, pero sí puedo serle fiel al autor al llamar la atención acerca de su contenido: "la sociología debe reconocer y hacer reconocer su derecho a pensar acerca de la sociedad que la utiliza. Ese derecho no tiene que ejercerse solamente frente a los poderes; debe ejercerse frente a todo un sistema, una civilización de la eficacia inmediata, de la rentabilidad, de la racionalización." Desarrolla, de entrada, que tenemos dos necesidades: pensar y hacer encuestas, por decirlo así.

Y son complementarios. Ninguno de esos dos frentes es el mayor y no se consolida sin el otro. Argumenta que el laboratorio no puede sustituir la reflexión, ni ésta eliminar la experiencia. Vale entonces mantener, a la vez, la reflexión, la organización del laboratorio y del desarrollo técnico, y la comunicación entre estos tres niveles. Permitiría formar un tipo sintético de sociólogo que no sea ni el pensador olímpico de los orígenes, ni un agente técnico en el seno de una sociedad técnica, sino que, aún convirtiéndose en un profesional, sepa plantearse el problema del sentido y los interrogantes fundamentales de la sociedad.

La urgencia pragmática, la limitación y la fijación *a priori* de los objetivos, suele darse a costa de la reflexión, la imaginación y la teorización. Esa especialización que a tantos satisface y llena, necesaria en tantos casos, necesita de potentes antídotos en el terreno interdisciplinario.

La desviancia, la marginalidad, la innovación no deben ser sólo tolerados, sino impulsados en la investigación. Aparte de un sector planificado de la investigación, en sociología, el cerebro debe ser el capital máspreciado de la ciencia. Un gran sector de trabajo marginal y personal, libre y creativo, debe contar con la máxima atención, y la máxima libertad en la elección de los sujetos y métodos, y no tendría por que adaptarse necesariamente a la fórmula de la tesis de doctorado. Debe privar sobre la burocracia, el riesgo intelectual; nadie conoce, de antemano, la diferencia entre el fracasado y el genio (son hermanos...), ni distingue entre el inventor y el farsante. Es mejor ir adelante que detener, vigilar o controlar con exceso el conocimiento.

Habría que evitar que cristalizara y se convirtiera en monopolista una ideología de la ciencia social que solamente sería "superestruc-

tura" del desarrollo técnico de la sociedad actual, en la cual la ciencia sería reducida a su aspecto técnico [...]. Esta ideología, allá donde es dominante, hace reinar la intimidación: las palabras malditas "literatura", "periodismo", "filosofía", "ensayismo", barren como desechos no solamente la pacotilla, sino toda tentativa de reflexión personal, toda problemática un poco general, toda transgresión a una línea estrecha de especialización es denunciada como diletantismo culpable. Aquello que resulta un poco inesperado se percibe, no como original, sino como irrisorio. El odio desmedido a todo lo que no entra en los moldes estándar y en las técnicas estándar traiciona a la ideología de la sociología rutinaria (Morin, 1995b: 66-67).

Aparte del papel que le asigna a la concepción estratégica en la investigación, que no se pliega siempre a un cartabón fijo, predeterminado, nos llama a entrar en la reflexión sobre el método, dentro de un espacio abierto y más vasto que el acostumbrado, como cuando propone que el método se vuelve central y vital:

- cuando necesaria, activamente, hay reconocimiento y presencia de un sujeto que busca, que conoce y que piensa;
- cuando la experiencia no es una fuente clara, no equívoca, del conocimiento;
- cuando se sabe que el conocimiento no es la acumulación de datos o de información, sino su organización;
- cuando la lógica pierde su valor perfecto y absoluto.
- cuando la sociedad y la cultura nos permiten dudar de la ciencia en lugar de fundar el tabú de la creencia;
- cuando se sabe que la teoría siempre está abierta e inacabada;
- cuando se sabe que la teoría necesita la crítica de la teoría y la teoría de la crítica;
- cuando el conocimiento revela y hace renacer ignorancias e interrogantes (Morin, 1984: 366).

El método, es una actividad reorganizadora de la teoría, es la actividad pensante del sujeto; de allí que debemos desarrollar más el pilotaje de las máquinas, no la maquinización del piloto, en una interacción más estrecha entre pensamiento y ordenador, no la programación.

Bibliografía

- Morin, Edgar, (1983), *El método I. La naturaleza de la naturaleza*, Cátedra, Madrid.
- , (1986), *El método II. La vida de la vida*, Cátedra, Madrid.
- , (1988), *El método III. El conocimiento del conocimiento*, Cátedra, Madrid.
- , (1992), *El método IV. Las ideas*, Cátedra, Madrid.
- , (1984), *Ciencia con consciencia*, Anthropos, Barcelona.
- , (1994) *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona.
- , (1995a), *Mis demonios*, Kairós, Barcelona.
- , (1995b), *Sociología*, Tecnos, Madrid.
- Gutiérrez Gómez, Alfredo (1998), "Edgar Morin y las posibilidades del pensamiento complejo" en *Metapolítica*, volumen 2. número 8.
- , (1997), "Introducción a la obra de Edgar Morin" en *Revista trimestral de la Escuela nacional de Trabajo Social*, número especial: Edgar Morin en México.

Lecturas recomendadas

En este pequeño apartado se recomiendan diferentes tipos de textos del autor —de acuerdo a las inquietudes y temas en los que se desee ahondar. En primer lugar se sugiere el libro *Introducción al pensamiento complejo*. En este texto, se pueden ver los esbozos de lo que será el método propuesto por Morin, es decir, un método para la transdisciplina. En segundo lugar está la obra principal de Morin: *El método* en sus cuatro tomos, todos publicados por la editorial Cátedra y citados en la bibliografía general. Es en este libro donde Morin desarrolla el método transdisciplinar. Es decir, un método que busca lograr la conexión entre lo físico, lo biológico, lo psicológico y lo social. En tercer lugar, parece pertinente recomendar *Mis demonios*. Este libro, que es autobiográfico, fue escrito por el autor cuando tenía más de ochenta años. Resulta relevante porque en él, Morin explica cuáles han sido sus intereses, qué plantea en cada uno de sus libros y cuáles han sido sus herencias intelectuales. Finalmente, para aquellos más interesados en la aplicación sociológica del pensamiento de este autor francés, está *Sociología*. En este texto habla de la reflexión sociológica, de la naturaleza de la sociedad y finalmente de lo que él llama sociología del presente.

LA SOCIOLOGÍA DE LA COMPLEJIDAD DE NIKLAS LUHMANN

ANTONIO EMMANUEL BERTHIER

Preguntar por la posición que juega Niklas Luhmann en la sociología moderna es una tarea que implica riesgos. De entrada el adjudicar a su obra un carácter propiamente sociológico sería limitar el alcance de sus reflexiones a una parcela aislada del conocimiento o asumir la necesidad de replantear a la sociología como “algo más” que la ciencia que trata de explicar cómo es posible el orden social para encaminarla por derroteros mucho más ambiciosos. Por ello, antes de incluir a Luhmann entre los nuevos clásicos de la sociología habría que considerar el espectro de afectación de sus aportaciones teóricas y tener presente el impacto de éstas en campos como la epistemología, la teoría de la comunicación, la psicología de enfoque sistémico y especialmente en la teoría general de sistemas, tradición a la que sin duda pertenece. En estas líneas trataré de elaborar un cuadro general de la sociología de Luhmann abordándola desde la teoría de sistemas, lo que me permitirá destacar algunos de los aspectos antes mencionados, particularmente sus contribuciones a esta tradición, sus aportaciones indirectas a la teoría de la comunicación y a la epistemología de sistemas, todo ello en el marco de una sociología caracterizada por su compromiso con la complejidad.

La de Luhmann es una sociología compleja en varios sentidos: es altamente abstracta, eminentemente teórica, demanda conocimientos sociológicos previos, involucra compromisos transdisciplinarios y no ofrece garantía racional o valorativa alguna. Pero su complejidad le viene también por herencia al inscribirse dentro del cuerpo de desarrollos más recientes de la teoría general de sistemas. En esta tradición, complejidad significa selectividad, discrecionalidad en las relaciones que es posible establecer o presumir entre elementos que se encuentran integrados de manera más o menos estable y que tienen por resultado la descripción de realidades, la descripción de las teorías que describen esas realidades y en última instancia la descripción de las descripciones.

En este sentido la sociología de Luhmann es una forma de descripción que involucra para sí una serie de decisiones teóricas previas atribuidas a una serie de autores y disciplinas paralelas que debemos mencionar, al menos brevemente, para ascender en su andamiaje conceptual y ubicarlo en un lugar que le sea coherente.

La teoría general de sistemas

Desde sus inicios, la teoría general de sistemas ha pretendido constituirse como una orientación omniabarcante del pensamiento científico. El biólogo austríaco Ludwig von Bertalanffy, consideró necesario construir a base de conceptos lo suficientemente abstractos y generales un cuerpo de teoría capaz de reducir toda realidad biológica a una serie de distinciones analíticas que le permitieran superar la controversia entre el vitalismo y el mecanicismo biológicos. Los frutos de dicha concepción podrían —según Bertalanffy— ser compartidos por todas las ciencias si esta nueva teoría lograba, dentro su generalidad, comprender conceptos isomórficos, relaciones equivalentes y estructuras simétricas ya existentes en las ciencias naturales y sociales de tal forma que se pudiera generar un lenguaje único cifrado en una pluralidad de referencias. Basada en una matemática simplificada nace la primera generación de la teoría de sistemas como un agregado conceptual altamente complejo aplicable a todas las ciencias bajo la premisa de asumir dos compromisos fundamentales: 1] concebir la realidad como el producto de una variedad de sistemas que operan de manera simultánea y 2] aceptar el carácter necesariamente correlativo del conocimiento científico con respecto a la realidad. El primer compromiso se refiere a la necesidad de elegir de manera arbitraria e intencional un punto de partida para el conocimiento, en este caso, la existencia de sistemas concebidos como un conjunto de elementos de cuya relación selectiva y estable resultan realidades tangibles e intangibles. Asumir la existencia del sistema supone ya complejidad en el sentido de que toda construcción teórico-sistémica involucra elementos, relaciones selectivas y estados resultantes de esas relaciones selectivas entre los elementos. Paralelamente la realidad “recreada” por la teoría es igualmente compleja al ser el producto de ese orden de relaciones elementales. El segundo compromiso

es la derivación epistemológica resultante de la propia teoría de sistemas: si la realidad es concebida bajo la forma del producto de una serie finita de relaciones entre variables, una única perspectiva de observación —incluida la teoría general de sistemas— no es capaz de abarcarla en su totalidad, pues supone siempre una serie de decisiones arbitrarias conscientes o inconscientes por parte del observador que intervienen en su interacción con la realidad a observar. El resultado se nos presenta nuevamente bajo la forma de complejidad en el sentido que todo conocimiento es el resultado posible y provisional de la intersección entre la complejidad organizada de la observación, esto es, de la teoría y la complejidad “desorganizada” del mundo “organizada” desde la teoría.

Los planteamientos de Bertalanffy, considerados como una nueva forma de teleología de carácter holístico, estaban referidos a una concepción de sistema definido por su apertura al intercambio energético con el entorno lo que le permitía por diversos caminos alcanzar un estado preferencial de equilibrio. Conceptos como sinergia, interrelación, equifinalidad y negentropía permitieron caracterizar esta primera generación de sistemas abiertos. La propia evolución de la teoría de sistemas generó en su interior un proceso de diferenciación bajo una serie de reformulaciones y agregados que permitieron nuevas y más radicales atribuciones a los sistemas. Contribuciones decisivas a la realización de la pretensión omniabarcante de Bertalanffy han sido entre otras la cibernética de Norbert Wiener, la teoría matemática de la comunicación de Shannon y Weaver, la ecología cultural de Rappaport, la teoría de la organización de Katz y Kahn, la teoría de la comunicación humana de Bateson y Watzlawick, y, dentro de la más reciente generación, la teoría de la autopoiesis de Humberto Maturana, la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster y la sociología compleja de Niklas Luhmann. Si bien existen grandes diferencias entre estos autores y teorías, todos ellos comparten de una u otra forma los compromisos antes mencionados y han individualizado en sus campos correspondientes a la teoría de sistemas como una tradición de pensamiento científico vigente.

Resulta oportuno hacer una breve revisión de los representantes más sobresalientes de la última generación para lograr un doble propósito: por un lado, identificar la labor reconstructiva que dentro de ella juega la obra de Niklas Luhmann y, con ello, adentrarnos apenas superficialmente en las bases teóricas de una sociología configurada desde el punto de vista de la existencia de los sistemas.

La primera referencia obligada la constituye la teoría de la autopoiesis de Humberto Maturana. Distanciándose del modelo de sistemas abiertos, los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela desarrollaron una epistemología biológica en cuyo centro se encuentra una concepción de sistema como una organización cerrada sobre sí misma. Para ellos, el sistema constituye una unidad clausurada con respecto a su entorno. Podemos hablar de organización y de sistema siempre que podamos identificar una red de elementos de una misma naturaleza cuyas relaciones evidencian una estructura, un orden de autogeneración que prescinde de cualquier forma de determinación externa. Dentro de una biología que escapa de las limitaciones que conlleva el apoyarse en realidades objetivas, la vida puede ser considerada como una operación que es capaz de aislarse y distinguirse de su entorno con la estabilidad suficiente para generar más vida. Los sistemas biológicos suponen un orden autónomo que emerge a partir de una organización de elementos que a su vez participan en su proceso de producción, esto es, en una cadena de elementos autoproducidos donde sólo el sistema puede determinar sus estados internos, y es esa la condición bajo la cual puede relacionarse con el entorno. Ningún cambio de estado en el sistema puede ser generado desde fuera ya que es el propio sistema el que por referencia a su propia organización y estructura “traduce” la complejidad proveniente del entorno a su propia complejidad y determina sus propias operaciones. Para Maturana, el sistema está “estructuralmente determinado”, su relación con el entorno es de presuposición mutua, no puede existir uno sin el otro, se encuentran acoplados y en muchos sentidos coevolucionan, pero nunca podrá establecerse entre ellos una relación causal. Maturana acuñó el término autopoiesis para designar esta estructura que se autodetermina y se autoproduce bajo la condición de su clausura con respecto a cualquier intervención externa. La teoría de la autopoiesis ha revolucionado la forma de abstraer a los sistemas dentro de diferentes campos de aplicación de las llamadas ciencias cognitivas; particularmente, se ha convertido en el punto de partida para desarrollos importantes dentro de la psicología, la terapia familiar y la sociología.

Nuestra segunda referencia importante la constituye la cibernética de segundo orden de Heinz von Foerster en la que las consideraciones anteriores se ven radicalizadas y adquieren un alto grado de sofisticación. Foerster recupera del álgebra monovalente del británico George

Spencer Brown, la noción del cálculo matemático como una operación capaz de realizar distinciones. El cálculo es una forma que al operar sobre un espacio sin marca (hoja en blanco) traza una distinción que es capaz de desarrollarse mediante tiempo. En la hoja en blanco no existe nada presupuesto, es la operación la que con un mínimo de marcas y signos divide el espacio de tal forma que toda operación posterior habrá de tomar en consideración la operación que le antecede. Es por ello que la forma es siempre forma de una distinción que, como tal, posee dos lados: lo que se distingue o aquello que ha sido incluido dentro del cálculo y lo que se indica o todo aquello que se ha excluido pero que permanece en el fondo como posibilidad para una siguiente operación. Toda operación, incluida la operación que define a los sistemas, debe ser entendida así como una observación que destaca un elemento de un fondo y lo distingue dejando indicados los demás elementos como selecciones potenciales. La observación debe ser entendida como una operación mediante la cual un sistema es capaz de distinguir e indicar. De esta manera, el sistema opera diferencias bajo la forma distinción/indicación. Foerster considera las operaciones del sistema nervioso como un procesamiento recursivo de descripciones bajo la forma de distinciones elaboradas por cada uno de los elementos involucrados en la percepción. La realidad que resulta de dicho procesamiento no es más que una descripción elaborada a partir de una serie de observaciones de segundo orden, esto es, una construcción compleja que de alguna forma no entra en contradicción con el mundo empírico, lo que nos permite encontrarnos adaptados a él.

Al trasladar este aparato conceptual del ámbito de la fisiología del sistema nervioso a la epistemología, Foerster concibe la cognición como un mecanismo de construcción de realidades de segundo orden que permiten la adaptación del agente cognitivo a su entorno. Todo conocimiento es producto del cálculo recursivo de descripciones sucesivas realizadas por observadores que distinguen e indican. El sistema es un observador que opera distinciones, esto es descripciones, y autogenera su propio ambiente reintroduciendo constantemente las descripciones (observaciones) anteriores. En este sentido, el sistema es un constructor de realidades de segundo orden (producto de observaciones de observaciones) incapacitado para observar la distinción mediante la cual observa, lo que Foerster denomina el "punto ciego". Todo conocimiento implica recursividad y autorreferencia, en el sentido de que el sistema

puede conocer (o mejor dicho, reconocer) únicamente aquellos elementos del entorno que puede duplicar (asimilar) de manera permanente y establece los elementos que conforman su patrimonio estructural.

Resumiendo, podemos decir que al operar el sistema observa su entorno, con ello pone una diferencia bajo la forma de una distinción que a la vez produce una indicación, al hacer esto el sistema genera para sí un conocimiento y construye realidades. Foerster define su postura como un constructivismo radical coherente con la epistemología perspectivista de la teoría general de sistemas: el conocimiento es una construcción producto de las distinciones operadas por diferentes observadores de segundo orden donde cada construcción lleva la responsabilidad de asumirse limitada por su horizonte de posibilidad y donde la realidad, cualquiera que sea su estatuto ontológico, lleva la función negativa de discriminar aquellas construcciones que se ajustan a ella.

La sociología de Niklas Luhmann

La teoría de Luhmann puede considerarse el punto de convergencia de los desarrollos antes mencionados. En ella se pueden reconocer dos prestaciones que se van desarrollando paralelamente: una reconstrucción general y rigurosa de la teoría de sistemas y un esfuerzo por darle a la sociología una nueva base para la descripción de lo que la propia sociología se ha adjudicado como objeto de estudio: el orden social. Podemos reconocer en Luhmann la pretensión de reconstituir la teoría de sistemas en tanto que aparato conceptual capaz de generar descripciones lo suficientemente complejas como para aspirar a “absorber” la complejidad de la sociedad moderna. Esta reconstrucción, sin embargo, se encuentra subordinada a su verdadero y legítimo objetivo: brindar a la sociología un nuevo instrumental de observación con un grado mayor de complejidad y abstracción que le permita redefinir su objeto de estudio. Como disciplina que desde sus orígenes ha tratado de explicar cómo es posible el orden social, la sociología ha estado demasiado aferrada al individuo o a la materialidad de sus acciones; con ello, ha hecho depender sus observaciones de instancias cuya naturaleza resulta ajena, previa o paralela a lo social. Si bien el individuo participa de la sociedad, la sociología no puede colocarlo como principio explicativo del

orden social en tanto que siempre supone “algo más” que sociedad: un sistema orgánico acoplado a una conciencia o sistema psíquico. Lo social no puede reducirse a lo orgánico ni a lo psíquico aunque presuponga la existencia de organismos y conciencias para poder existir. El mismo problema presenta la acción y sus esquemas de interpretación ya que no toda la acción parece ser social y su interpretación de sentido hace depender a la sociología de elementos psicológicos externos a la acción misma, como son las motivaciones, las orientaciones racionales, los valores y las determinaciones irracionales no específicas.

Toda pretensión explicativa de lo social debe tomar la decisión de aislar un elemento al cual pueda atribuirse un carácter eminentemente social; para Luhmann, este elemento es la comunicación, ya que presupone al menos dos conciencias dispuestas a comunicarse y a participar de un orden que no puede reducirse a un proceso psíquico, orgánico ni de ningún otro tipo. La comunicación es un excedente que emerge a partir de estados pretéritos (naturaleza, organismo, conciencias dispuestas a comunicar), pero que al estabilizarse genera la suficiente certidumbre sobre sí misma como para poder aislarse de su entorno y constituirse en un orden autónomo inagotable. Los individuos no ofrecen esta garantía de estabilidad debido al alto grado de contingencia que presentan sus decisiones y sus acciones. Muy difícilmente las conciencias pueden coincidir, para ello se requiere de un elemento intermedio que establezca e indique las orientaciones posibles reduciendo así la contingencia de las decisiones individuales a un nivel que pueda ofrecer mayor garantía de estabilidad. Ese elemento es la comunicación, una ganancia adquirida por vía evolutiva que restringe las condiciones de participación individual en la sociedad a través de un orden de sentido. Este orden supone, como hemos establecido desde el inicio, complejidad desarrollada, selectividad en las relaciones que se pueden actualizar como comunicación.

La sociedad, por tanto, es un sistema de comunicación, una operación que se establece como un excedente de estados pretéritos y que es capaz de aislarse con respecto a ellos y enlazarse de manera selectiva con operaciones del mismo tipo, esto es, con más comunicación. Dado que es un sistema clausurado ningún elemento externo puede determinarla, sólo la propia comunicación puede determinar su operación pues todo cuanto observa como sistema, todo cuanto distingue en su entorno sólo puede distinguirlo bajo la forma de comunicación. La complejidad que

supone el entorno de la sociedad es reducida a la complejidad del sistema al actualizarse comunicación acerca de prácticamente cualquier cosa. Esto es posible ya que todo puede ser tema de comunicación incluso la comunicación misma. Al enlazarse, la comunicación genera redundancias de sí logrando con ello la reproducción de la sociedad. La autorreferencia se hace evidente en el hecho de que toda comunicación es, en última instancia, la actualización selectiva de expectativas comunicativas que conforman en su conjunto la estructura del sistema: la comunicación se produce siempre con referencia a sí misma. Dado que la comunicación es el único elemento que participa en la red de su propia producción podemos decir que es un sistema autoproducido, esto es autopoietico.

Una de las piezas fundamentales de esta construcción teórica es la referida al sentido. La comunicación es un sistema constitutivo de sentido pues toda comunicación conlleva la posibilidad de enlazarse de manera selectiva con otra comunicación que le es congruente dentro de un horizonte finito de probabilidades de enlazamiento. Dicho de otra manera, toda comunicación producida por el sistema es actual pero al mismo tiempo supone potencialidad pues es capaz de desencadenar una segunda comunicación que no podrá evadir la comunicación anterior. El sentido delimita las relaciones que son permitidas dentro de la comunicación, es un vehículo implicado en la comunicación para poder orientarse. Como tal, no está referido a ningún tipo de elemento externo como pudiera ser la conciencia, aunque la conciencia enlaza sus operaciones también de acuerdo a sentido. El sentido sólo es sentido para la comunicación y es lo que le permite realizar su autopoiesis. Es por ello que, siguiendo a Fritz Heider, Luhmann define al sentido como un medio para el enlazamiento de la comunicación, esto es, a través del sentido una serie de elementos acoplados de manera amplia (expectativas de comunicación) logran condensarse en formas, esto es, en comunicaciones.

Dado que la comunicación es un evento omniabarcante, irreductible a estados de conciencia particulares o a limitaciones lingüísticas, institucionales, históricas o geográficas, debemos referirnos a la sociedad como "sociedad universal" ya que no existen "diferentes sociedades" bajo la forma de diferentes tipos de comunicación. La sociología enfrenta desde este aparato conceptual un sistema omniabarcante de comunicación cuyas parcializaciones no son físicas sino funcionales,

esto es, comunicación organizada bajo la forma de sistemas sociales de función que comparten las mismas propiedades del sistema omniabarcante de comunicación y cuyo referente semántico es lo que conocemos como decisiones políticas, transacciones económicas, obras de arte, teorías científicas, relaciones amorosas, controversias jurídicas y todo cuanto involucra y comprende al orden de los llamados “fenómenos” sociales.

Para abordar la complejidad que supone el evento comunicativo se tiene que redefinir a la comunicación mediante herramientas conceptuales que soporten el carácter abstracto del planteamiento general de la sociología luhmanniana. Ningún modelo ya existente permite lo anterior pues o bien hacen depender a la comunicación de los individuos que participan de ella, o bien la hacen depender de los soportes materiales mediante los cuales se transmite. Siguiendo a Luhmann, debemos considerar a la comunicación como una operación que genera una diferencia, en este caso la distinción entre la producción de una información y la notificación o atribución de la intención de comunicarla. La comunicación se actualiza cuando es entendida la diferencia entre una información que se ha producido y las razones que se tienen para participar de dicha información.

La distinción entre información y notificación aparece bajo la forma de una síntesis de tres selecciones que ocurren de manera simultánea: la selección de la información o aquello que se incluye como contenido comunicativo, la selección de la notificación o la atribución de motivos para participar del contenido informativo y la selección de entender (o no entender) la diferencia entre la notificación y la información; sin esta distinción la comunicación es prácticamente imposible pues quedaría reducida, en el mejor de los casos, a simple “ruido”. La selección de entender es por ello un mecanismo de autocontrol pues permite tanto la comprensión como la incompreensión de la comunicación lo cual no impide el surgimiento de más comunicación ya que siempre es posible recurrir a la comunicación, para esclarecer cualquier duda. Al mismo tiempo, en la comunicación, como en la sociedad, no existe un valor preferencial en cuanto a la “finalidad” o “telos” que pudiera adjudicarse a la comunicación. Para esta teoría la comunicación puede dar como resultado tanto el consenso como el disenso, la aceptación como el rechazo, no existe una deontología a la cual ceñirse,

la comunicación sólo parece evidenciar un único propósito o fin: su autoreproducción.

¿Cuáles son las consecuencias que un planteamiento como éste tiene para la sociología? En principio tenemos que reconocer la necesidad de concebir a la sociología, así como a todas las demás ciencias y dimensiones de lo social, como comunicación. En segundo lugar, debemos aceptar la circularidad a la que nos lleva la epistemología perspectivista en el sentido de que todo cuanto hemos establecido aquí lo hemos establecido como comunicación, como es el caso de todo el conocimiento posible. Toda práctica científica es, en última instancia, una observación que la sociedad, en tanto que comunicación, opera sobre el mundo de manera autorregulada por lo que podemos decir que la sociología constituye una autoobservación que la sociedad opera sobre sí misma a partir de una serie de distinciones. Estas distinciones constituyen el patrimonio estructural del sistema de la ciencia, esto es, las expectativas de comunicación científica establecidas, en este caso, por la propia sociología. Todas las observaciones que bajo la forma de descripciones genere la sociología sobre la sociedad serán el resultado de la actualización de tales expectativas bajo la premisa de que el sistema sólo puede observar sus propios elementos.

Aquí es donde entra todo el arsenal de categorías, conceptos y constelaciones de sentido generadas por la sociología a lo largo de su historia con el propósito de reducir la complejidad de su entorno, particularmente aquello que pueda designarse o distinguirse como "lo social". Entran en juego las atribuciones de responsabilidad comunicativa que hacen coherente el discurso sociológico bajo la forma de: "Weber dijo esto", "la teoría crítica es esto otro", "el telos de la comunicación es tal o cual". Mediante autorreferencia controlada se activan sus protocolos, se echan a andar sus directrices metodológicas y en una sofisticada operación de autoobservación la comunicación sociológica distingue la gama de presupuestos que evidencian a las diferentes tradiciones sociológicas haciendo posible una "sociología de la sociología". La sociología es comunicación científica acerca de la sociedad, comunicación que se tematiza a sí misma reduciendo con ello la complejidad "proveniente" del entorno, reduciéndola a su propia complejidad, esto es, a los elementos y las relaciones selectivas que le otorgan su carácter de comunicación científica: comunicaciones que participan en la producción selectiva de más comunicaciones, en una palabra, autopoiesis.

Como todo sistema, la ciencia, en este caso la sociología, al observar su entorno no revela nada que exista de manera independiente a ella, no realiza, en sentido estricto, ningún descubrimiento, por el contrario, configura una realidad cuyo horizonte último de posibilidad es la ciencia misma. Lo social queda establecido así, como un producto en transición, un orden inacabado, evolutivo y auto moldeable. No constituye una realidad que anteceda a la comunicación sino comunicación que, en el caso de la sociología de Luhmann, se distingue a sí misma como lo social. Pero lo mismo ocurriría para cualquier otro elemento que se quisiera destacar como lo eminentemente social en lugar de la comunicación. La propia circularidad de este planteamiento y el perspectivismo de la teoría de sistemas obligan al sociólogo a reconocer la limitación de toda teoría al rango de observación determinada por las selecciones realizadas, por los valores que éste ha asumido y por la propia complejidad que supone el objeto de estudio. Hacer sociología desde la teoría de sistemas permite en este caso acceder a lo social desde una distinción base, sistema y entorno: todo cuanto se pueda decir acerca de la sociedad quedará determinado por los límites de dicha distinción y no podrá escapar a ella, es su frontera, el rango máximo de su alcance y su inevitable limitación.

Conclusión

A la luz de estos trazos de teoría cabe preguntarse si es posible considerar a Luhmann o a su impresionante obra como parte de las tradiciones de pensamiento en que se cimienta la sociología; esto es, si podemos o debemos ubicarlo en un futuro al lado de los clásicos de la disciplina como Weber, Durkheim y Parsons. La respuesta deberá considerar un punto importante: si consideramos que las propias disposiciones de la teoría distinguen a la sociología como la única ciencia capaz de absorber y asimilar a su propia complejidad la complejidad de la totalidad de la comunicación incluida la comunicación que se tematiza a sí misma, esto es, a la sociología misma, la sociología es, por definición la única ciencia capaz de comprender y describir no sólo a la sociedad sino a las comunicaciones que reconocemos como conocimiento científico. La sociología es una sociología de la ciencia no en sentido particular

sino general. La de Luhmann es una sociología de la sociedad y al mismo tiempo una epistemología social pues establece la única forma de aproximación a cómo la sociedad genera su propio conocimiento y todo el conocimiento posible. El problema del conocimiento, prerrogativa del pensamiento filosófico y posteriormente de las ciencias cognitivas, no puede ser resuelto mas que por la sociología pues todo conocimiento posible es un conocimiento social.

Si la sociología se ha adjudicado el problema del orden social con ello ha heredado no sólo el problema de cómo éste es posible, sino además de cómo ha sido posible su distinción y con él el de los demás problemas y objetos de estudio científico. Lo anterior nos lleva a una conclusión doble: o bien reducimos a la sociología de Luhmann a una teoría de la sociedad con pretensiones grandilocuentes o bien reconocemos la necesidad de replantear los alcances de la sociología misma para convertirla en “algo más” que la ciencia del orden social.

Bibliografía

- Bertalanffy, Ludwig von, (1976), *Teoría general de los sistemas*. Fondo de cultura económica, México.
- Brown, George Spencer, (1979), *The Laws Of Form*. New York Press, Nueva York.
- Corsi, Giancarlo; Esposito, Elena y Claudio Baraldi, (1996), *Glosario sobre la teoría de la sociedad de Niklas Luhmann*. Anthropos / Universidad Iberoamericana / Instituto Tecnológico de Estudios de Superiores de Occidente, México.
- Foerster, Heinz von, (1996), *Las semillas de la cibernética. Obras escogidas*. Gedisa, Barcelona.
- Luhmann, Niklas, (1996a), *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, Anthropos / Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios de Superiores de Occidente, México.
- , (1996b). *La ciencia de la sociedad*. Anthropos / Universidad Iberoamericana/Instituto Tecnológico de Estudios de Superiores de Occidente, México.

- Rodríguez, Darío y Marcelo Arnold, (1991), *Sociedad y Teoría de Sistemas*. Editorial Universitaria, Santiago de Chile.
- Varela, Francisco (1998). *Conocer*. Gedisa, Barcelona.
- Watzlawick, Paul, et. al. (1994), *La realidad inventada*. Gedisa, Barcelona.

Lecturas recomendadas

- Luhmann, Niklas (1996), *Introducción a la teoría de sistemas. Lecciones publicadas por Javier Torres Nafarrate*, UIA-Anthropo, Méxicos.
- Obra de carácter introductorio a la moderna teoría general de sistemas y a la teoría de los sistemas sociales de Niklas Luhmann.
- Torres Nafarrate, Javier (1998) "Nota a la versión en español", en *Teoría de la sociedad*, UIA-Triana Editores, México.
- Contiene una síntesis muy completa y bien estructurada de los principales elementos que caracterizan a la sociología de Luhmann.
- Varela, Gonzalo (1995). "La teoría de la sociedad de Niklas Luhmann". Artículo publicado en la revista *Sociológica*, número 27, año 10, enero-abril.
- Ofrece una breve y muy comprensible introducción al pensamiento de Luhmann que puede servir de orientación al lector poco familiarizado con el pensamiento del autor.

LOS RETOS DE LA INTERDISCIPLINARIEDAD: JÜRGEN HABERMAS, ENTRE SOCIOLOGÍA Y FILOSOFÍA

JORGE GALINDO

Introducción

En el ámbito de la reflexión sociológica, la obra de Jürgen Habermas cumple una función especial, una función de enlace entre sociología y filosofía. Mientras que a lo largo de su historia la sociología ha buscado diferenciarse de la filosofía en aras de afirmar su cientificidad, la obra de Habermas representa un esfuerzo descomunal por reconciliar ambas perspectivas en una teoría crítica de la sociedad.

En el presente ensayo no sólo se desarrolla una breve introducción a la vida y obra del pensador alemán, sino que se reflexiona sobre los rendimientos y límites de su proyecto.

Datos biográficos

Jürgen Habermas nace al 18 de junio de 1929 en el seno de una familia protestante en la ciudad alemana de Düsseldorf. La niñez y juventud de Habermas transcurren bajo el régimen nacionalsocialista. En 1949 inicia sus estudios de filosofía, historia, germanística y psicología en la Universidad de Göttingen. Su formación académica continúa en Bonn, donde en 1954 presenta su tesis doctoral sobre la filosofía de la historia de Schelling.

En contraste con Estados Unidos de América, donde la diferenciación entre sociología y filosofía era cada vez más marcada, en Alemania las fronteras entre ambas disciplinas eran entonces todavía difusas. Habermas aprovechó esta situación para canalizar sus inquietudes sociológico-políticas participando como ensayista en diversas publicaciones.

Los ensayos sociológicos del joven Habermas llamaron la atención de Theodor W. Adorno, quien le invitó en 1952 a colaborar como asistente en el Instituto para la Investigación Social de Frankfurt (sede de la famosa Escuela de Frankfurt). En este periodo Habermas se familiariza con las técnicas de la investigación social y participa en una investigación sobre la orientación política de los estudiantes en Frankfurt a finales de la década de los cincuenta.

Los resultados de su tesis de habilitación sobre un modelo normativo del uso público de la razón le generaron problemas con Max Horkheimer, al grado de que Habermas tuvo que renunciar al Instituto y buscar una nueva universidad en la cual culminar sus estudios. Finalmente ingresa a la Universidad de Marburg donde, bajo la dirección de Wolfgang Abendroth, se habilita.

Por invitación de Hans-Georg Gadamer y de Karl Löwith imparte cursos en la Universidad de Heidelberg. En 1964 regresa a Frankfurt para ocupar la cátedra de sociología y filosofía del recién jubilado Horkheimer.

Durante la segunda mitad de los años sesenta Habermas consolida su reputación intelectual al emprender el proyecto de renovación de la teoría crítica de la sociedad y también su presencia política al convertirse en un interlocutor permanente de diversos movimientos sociales.

En 1971 asume junto a Carl F. Von Weizsäcker la dirección del Instituto para la Investigación de las Condiciones de Vida del Mundo Técnico-Científico perteneciente a la sociedad Max-Planck en Starnberg.

Diez años más tarde publica los dos tomos de su ambiciosa *Teoría de la acción comunicativa* (Habermas, 1987).

Tras renunciar al Instituto Max-Planck retorna a Frankfurt en 1982, esta vez para ocupar una cátedra en filosofía. Durante este periodo, el incansable interlocutor continúa presente en los más diversos debates.

En 1994 Habermas se jubila. No obstante el abandono de las aulas, su actividad intelectual continúa. Un ejemplo claro es la publicación de las obras *Facticidad y validez* (Habermas, 1998) y *La inclusión del otro* (Habermas, 1999).

Teoría de la acción comunicativa

La inmensa obra de Habermas ha tenido como hilo conductor el desarrollo de una teoría crítica de la sociedad. Muy temprano en su formación, Habermas logró apreciar que la forma de hacer filosofía en Alemania no había cambiado tras la experiencia del nacionalsocialismo. Un ejemplo claro de este estado de cosas fue la publicación en 1953 de una serie de lecciones dictadas por Martín Heidegger originalmente en 1935 bajo el título de *Introducción a la metafísica*. En dicha obra, y a pesar de estar consciente de los coqueteos que su filosofía tuvo con la ideología nacionalsocialista, Heidegger omite toda referencia al pasado y, por lo tanto, todo distanciamiento moral. Habermas consideraba necesario hacer otro tipo de filosofía, una filosofía que, sin olvidar la deuda moral alemana, se comprometiera con el presente en aras de evitar una recaída en la barbarie. Por estos motivos se identificó con la labor del Instituto para la Investigación Social de Frankfurt, ya que ella le permitía canalizar sus inquietudes científicas y políticas.

Sin embargo, cuando Habermas ingresa a dicha institución, el proyecto de la “teoría crítica” había llegado a un callejón sin salida. La idea original de desarrollar una teoría crítica capaz de conectar la filosofía con las ciencias sociales había sido casi abandonada y en su lugar se encontraba una filosofía negativa de la historia.¹ El ejemplo clásico de este desarrollo es la *Dialéctica de la ilustración* de Marx Horkheimer y Theodor W. Adorno. Originalmente publicada en el exilio en 1947, dicha obra presenta una de las críticas más radicales de la racionalidad y la fe en el progreso jamás escritas. En ella se analiza el proceso dialéctico mediante el cual la razón ilustrada en vez de ayudar a la humanidad a emanciparse había devenido en un nuevo tipo de control. El paso del reino de la necesidad al reino de la libertad mediante el desarrollo de la racionalidad técnico-instrumental nunca pudo darse. Por el contrario, la humanidad avanzó en dirección de los regímenes totalitarios. Para Adorno y Horkheimer pertenecientes a la “primera generación de la

1 Como su nombre lo indica, la filosofía de la historia pretende develar el sentido de la historia. Basándose en ideas teleológicas considera que la humanidad avanza hacia: el progreso (Kant), la realización del espíritu absoluto (Hegel) la emancipación (Marx) o, como en el caso de Horkheimer y Adorno, el control total.

Escuela de Frankfurt" la ilustración se había negado a sí misma, cancelando así las posibilidades de emancipación.

Habermas no compartía este diagnóstico pesimista ya que consideraba un error reducir el concepto de racionalidad al ámbito weberiano de las acciones racionales de acuerdo a fines. Para Habermas resultaba evidente que las instituciones democráticas de las naciones desarrolladas poseían un núcleo normativo capaz de activar las potencialidades de emancipación. La modernidad no estaba condenada, pero para rectificar el camino era necesario "rescatar" a la ilustración de la "jaula de hierro" construida por la razón instrumental. Era, pues, necesario ampliar el concepto de racionalidad al ámbito de lo social. Es decir, de la misma forma en que con ayuda de la racionalidad instrumental es posible evaluar el éxito de una acción en términos de la adecuación entre medios y fines, Habermas buscaba desarrollar un parámetro normativo racional capaz de evaluar las acciones pertenecientes al ámbito práctico moral.

Sus investigaciones sobre el modelo kantiano del uso público de la razón le hacen observar un proceso de racionalización no-instrumental guiado por la lógica de la argumentación. Nace así el ambicioso concepto de la "acción comunicativa" (Habermas, 1986a).

Esta intuición teórica lo lleva a revisar la filosofía de Hegel del periodo de Jena. El resultado de dicha revisión es el ensayo "Trabajo e interacción" (Habermas, 1986b) en el cual Habermas esboza su concepción dual de la razón. Para Habermas, el trabajo, como paradigma de dominio sobre la naturaleza, no puede dar cuenta de las interacciones humanas mediadas por el lenguaje. Si bien, tal y como Marx había observado, la reproducción material de lo social se realiza mediante el trabajo, su reproducción simbólica no puede quedar reducida a éste fenómeno instrumental. Dicha reproducción simbólica, garantizada por la interacción lingüísticamente mediada, es el ámbito de realización de una "racionalidad comunicativa". Trabajo e interacción son, entonces, concebidos como dos subsistemas de acción guiados por racionalidades diferentes.

Apoyándose en estas reflexiones, Habermas arriba en su *Teoría de la acción comunicativa* a la caracterización definitiva de esta racionalidad dual. Mientras que la racionalidad estratégica se orienta a fines, la racionalidad comunicativa se orienta al entendimiento, al desarrollo del consenso.

De la misma manera en que es posible constatar una evolución material de la humanidad, es posible observar un desarrollo de los procedimientos para alcanzar consensos. La unidad mítico-religiosa del mundo, abolida con el advenimiento de la modernidad, ha devenido en una diferenciación de esferas discursivas: la ciencia, la moralidad y el arte, a las cuales corresponden pretensiones de validez diversas (verdad proposicional, justicia normativa y veracidad subjetiva). Sólo la acción comunicativa apoyada en el lenguaje, enraizada en el espacio intersubjetivo del “mundo de la vida” y libre de constreñimientos puede operar como medio de comprensión gracias al cual los hablantes sean capaces de entenderse sobre lo que ocurre en el mundo objetivo (ámbito de la ciencia), el mundo social (ámbito de la moralidad) y el mundo subjetivo (ámbito del arte). En este sentido, la modernidad se encarga de desarrollar instituciones que garanticen la consecución comunicativa de acuerdos mediante la coerción sin coerción que ejerce el mejor argumento, es decir, mediante la adhesión racionalmente motivada.

Esta evolución institucional tiene como ideal regulativo lo que Habermas denomina la “situación ideal del habla”, espacio contrafáctico que supone la desaparición de relaciones asimétricas en los ámbitos comunicativos. Es decir, en la “situación ideal del habla” todos los participantes tienen las mismas oportunidades de expresarse y pueden cuestionar libremente las pretensiones de validez que los demás defienden.

Diagnóstico de la modernidad

A partir de esta teoría Habermas puede desarrollar un diagnóstico crítico de la modernidad como proyecto inacabado mediante su modelo de sociedad diferenciado en dos ámbitos: sistema y mundo de la vida.

Dicha distinción obedece a la necesidad de dar cuenta de los dos mecanismos de integración de la sociedad: la integración sistémica y la integración social.

La integración sistémica, estructurada por la racionalidad estratégica, se encarga de la ya mencionada reproducción material de la sociedad apoyada en medios impersonales. Basándose en las investigaciones de Talcott Parsons, Habermas considera al dinero y al poder

como los medios impersonales que logran la diferenciación de las dos grandes esferas de reproducción sistémica: la economía y la política. Para comprar algo sólo basta pagar el precio. No hay necesidad de argumentar o justificar por qué o para qué se compra lo que se compra. El poder, por su parte, permite una influencia estratégica sobre las acciones de otros. Una vez que el superior ha dado la orden sólo queda obedecer. Las posibilidades inherentes a la "situación ideal del habla" quedan canceladas en dichos ámbitos.

Estructurado mediante la racionalidad comunicativa, el mundo de la vida es el ámbito de la reproducción propiamente social. Alejándose de los presupuestos egológicos² de la filosofía de la conciencia, Habermas desarrolla un concepto intersubjetivo del mundo de la vida. La intersubjetividad remite a la construcción comunicativa, es decir: social, de interpretaciones, opiniones y esquemas de percepción sobre la base de experiencias, valores y normas comunes. El mundo de la vida es entonces el terreno del desarrollo normativo de la sociedad, ya que en él se identifican problemas y se alcanzan los acuerdos necesarios para su solución.

Si bien ambos tipos de integración han sido necesarios para arribar a la modernidad, el problema yace en que la lógica sistémico-instrumental ha ido penetrando los espacios comunicativos correspondientes al mundo de la vida. Se presenta así el fenómeno que Habermas denomina "colonización del mundo de la vida por el sistema". Es decir, Habermas observa que en ámbitos donde debería prevalecer el diálogo se empiezan a imponer criterios de "reducción de complejidad" sistémicos. Estos fenómenos pueden observarse en las esferas más diversas. Por ejemplo, en algunos institutos de investigación puede observarse la forma en que el poder del director o de ciertos investigadores renombrados definen la validez de las teorías y la "verdad" de las investigaciones, en vez de permitir una definición consensual de la verdad mediante el diálogo racional entre pares. Otro ejemplo serían aquellos movimientos de protesta que se consideran representantes absolutos

2 Es decir, centrados en la idea de un "Yo" solitario, separado e independiente de los demás seres humanos. Un "Yo" de tipo cartesiano capaz de afirmar su existencia ("pienso, luego existo") a partir de sí mismo, sin mediación de un lenguaje y un aparato conceptual socialmente aprendidos.

del “bien” y que, por lo tanto, se cierran dogmáticamente a todo diálogo no sólo con el entorno (por considerar que mediante el contacto con lo “profano” perderán su pureza), sino entre ellos ya que, incluso, se llega a amenazar a las voces disidentes. Se presenta así una gran ironía ya que estos movimientos terminan reproduciendo en su seno el autoritarismo que critican.

Para encarar estos problemas, la sociedad debe esforzarse por aumentar la racionalización del mundo de la vida asegurando para todos los participantes espacios argumentativos plenos en diversos ámbitos discursivos. Es decir, en su teoría Habermas no dice qué es bueno o qué es verdadero, sino cómo deberíamos organizar los debates que se dan en la sociedad para garantizar que los contenidos que adquieran dichos conceptos estén basados en acuerdos y no en imposiciones.

Este interés por los procedimientos ha llevado a Habermas al análisis del derecho, espacio de mediación entre la facticidad y la validez, para mostrar la manera en que la lógica argumentativa puede incidir en la política.

Facticidad y validez

En *Facticidad y validez* Habermas analiza el derecho y el estado democrático de derecho en términos de una teoría del discurso. Para él es necesario que la filosofía del derecho y la filosofía política renuncien a trabajar con presupuestos normativo-prescriptivos. Es decir, Habermas es consciente del pluralismo constitutivo de la modernidad y considera que toda teoría que pretenda imponer directrices normativas para la sociedad está destinada a fracasar.

Habermas reformula el imperativo categórico kantiano en términos de una teoría del discurso en la cual el lugar destinado a la razón práctica pasa a ser ocupado por la racionalidad comunicativa. Lo que busca evitar con este movimiento es el clásico cortocircuito que se desarrolla entre razón práctica y práctica social, ya que tradicionalmente se entendía que la razón práctica imponía a la práctica social directrices precisas y objetivos claros. Además se consideraba que sólo un determinado orden social y político debería tomarse como correcto

(filosofías de la historia). La modernidad desmiente todo lo anterior a través de categorías analíticas de carácter postmetafísico.³

La razón comunicativa se distingue de la razón práctica por el hecho de que ya no se atribuye ni al sujeto trascendental kantiano, ni a un macrosujeto estatal-social, ni a un sujeto aislado cartesiano. La razón comunicativa opera en el medio del lenguaje y, por lo tanto, no sólo posibilita las interacciones, sino que estructura las formas de vida, sin proporcionar directriz normativa o práctica alguna ya que sólo implica una competencia discursiva por pretensiones de validez. El “republicanismo kantiano” de Habermas es un modelo según el cual diversos actores, socialmente situados, argumentan en el espacio público sus diversas pretensiones de validez.

Es en este espacio público estructurado por el derecho donde los seres humanos, como sujetos libres, alcanzan su autonomía en sentido kantiano, es decir, es el ámbito donde esbozan y acuerdan las leyes que después les gobernarán.

Para Habermas un sistema jurídico basado en un derecho orientado normativamente por la idea de autonomía es condición de posibilidad y resultado de la razón comunicativa. La autonomía jurídica se alcanza cuando la política y el derecho no sólo posibilitan, sino que también quedan impregnados del uso público de la razón. Este es el sentido de la democracia radical que Habermas propone.

Es decir, sólo si las leyes son el resultado de la libre deliberación comunicativa en la esfera pública se puede hablar de autonomía jurídica. Quedan, pues, irremediablemente conectados los espacios político-legislativos y la esfera pública.

Al reconocer la semilla normativa presente en el derecho, Habermas evita los extremos representados por la idealización exacerbada y la renuncia normativa cínica y fatalista.

3 Es decir, en el mundo contemporáneo ya no se puede apelar a valores absolutos o a sustancias, sino que es necesario fundamentar argumentativamente. Se pasa, pues, del terreno de la metafísica al terreno postmetafísico.

Conclusiones

Al inicio de este ensayo se habló de la función especial que la obra de Habermas desempeña en el ámbito de la sociología, ha llegado el momento de abordar este tema.

Lejos de moverse en el núcleo duro de la sociología o de la filosofía, la obra de Habermas ha tenido como gran virtud y, simultáneamente, como gran debilidad el haber fungido como bisagra, el haber trabajado en las fronteras difusas de la interdisciplinariedad. Consciente de la distancia entre sociología y filosofía, Habermas se ha esforzado como nadie para poner a disposición de los filósofos las reflexiones propias de una teoría de la sociedad y a disposición de los sociólogos el concepto de razón. Su obra es al mismo tiempo una sociología filosóficamente informada y una filosofía sociológicamente informada. Habermas ha sido un representante de la sociología en los espacios filosóficos y un embajador de la reflexión filosófica en el ámbito de la sociología.

Sin embargo, este esfuerzo de mediación trae consigo problemas que han menguado su capacidad de resonancia. Habermas se ha aprovechado de la porosidad de las fronteras disciplinares para crear una teoría híbrida que irrita tanto a la sociología como a la filosofía, pero que es incapaz de adentrarse en los debates que definen los respectivos núcleos duros de dichas disciplinas. Para la filosofía, la obra de Habermas es demasiado "empírica", mientras que para la sociología resulta demasiado "idealista".

Este "idealismo" no es, sin embargo, resultado del empleo de conceptos contrafácticos, ya que en el ámbito de la ciencia es muchas veces necesario trabajar con ellos para armar modelos explicativos. Pero, como se ha visto, Habermas no sólo pretende explicar o describir un estado de cosas, sino presentar modelos "óptimos" de funcionamiento, no de la sociedad, sino de los mecanismos para alcanzar consensos.

El interés por los procedimientos ha llevado a su teoría a un terreno meramente formal que hace cada vez más difícil la comunicación con la sociología. Por lo tanto, no es de extrañarse que las últimas obras de Habermas tengan cada vez menor resonancia en los círculos sociológicos.

Problemas adicionales se presentan cuando se busca "aplicar" la teoría de Habermas a la realidad mexicana. Si bien las condiciones que Habermas presupone para el funcionamiento de la racionalidad

comunicativa no están plenamente dadas en ningún país del mundo, ya que son parte de un modelo normativo, resulta evidente que en México —donde amplísimos sectores de la población están excluidos de todo desarrollo económico, los procedimientos democráticos son todavía islas en medio de un océano de prácticas autoritarias, la autonomía operativa del derecho no está garantizada y se carece de una tradición de debate público— se está todavía más “lejos” de ellas.

Esto no quiere decir, sin embargo, que en los últimos años la sociedad mexicana no haya sufrido cambios importantes en los cuales se esboza el desarrollo de esferas de racionalidad comunicativa (opinión pública, movimientos sociales, diferenciación del derecho). La teoría de Habermas puede ser una herramienta de gran utilidad para dar cuenta de estos procesos desde un punto de vista crítico.

A fin de cuentas, vale la pena recordar que independientemente de las limitaciones científicas de su proyecto, la obra de Habermas continúa siendo una fuente inagotable de estímulos para la reflexión sociológica.

Selección de obras de Jürgen Habermas

Nota: el año de aparición del texto original alemán aparece entre corchetes

- (1971), *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie –Was leistet die Systemforschung?*, Suhrkamp, Frankfurt, con Niklas Luhmann.
- (1986a) [1962], *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili, México.
- (1986b) [1968], *Ciencia y técnica como “ideología”*, Tecnos, Madrid.
- (1986c) [1969], *Conocimiento e interés*, Taurus, Madrid.
- (1987) [1981], *Teoría de la acción comunicativa*, dos tomos, Taurus, Madrid.
- (1989) [1985], *El discurso filosófico de la modernidad*, Taurus, Madrid.
- (1990a) [1963], *Teoría y praxis*, Tecnos, Madrid.
- (1990b) [1970], *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos, Madrid.
- (1990c) [1988], *Pensamiento postmetafísico*, Taurus, México.
- (1993) [1984], *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Rei, México.
- (1998) [1994], *Facticidad y validez*, Trotta, Madrid.
- (1999) [1996], *La inclusión del otro: estudios de teoría política*, Paidós, Barcelona.

Literatura secundaria

- Dubiel, Helmut (1991), "La Escuela de Frankfurt y Habermas: el debate sobre la herencia de la teoría crítica", en la revista *Estudios*, ITAM, México.
- Farfán, Rafael (1992), "La teoría crítica: ayer y hoy", en *Sociológica* número 20, UAM-A, México.
- Galindo, Jorge (2001), "Sociología y teoría crítica", en *Acta sociológica* número 33, UNAM, México.
- Giddens, Anthony, et al. (1988), *Habermas y la modernidad*, Cátedra, Madrid.
- José A. Gimbernat (ed.) (1997), *La filosofía moral y política de Jürgen Habermas*, Biblioteca Nueva, Madrid.
- Honneth, Axel (1990), "Teoría crítica" en Giddens, Anthony, et al. *La teoría social hoy*, Conaculta-Alianza, México.
- , (2000), "Jürgen Habermas", en *Klassiker der Soziologie. Band II: Von Talcott Parsons bis Pierre Bourdieu*, C.H. Beck, Munich.
- McCarthy, Thomas A. (1987), *La teoría crítica de Jürgen Habermas*, Tecnos, Madrid.

Lecturas recomendadas

"Trabajo e interacción. Notas sobre la filosofía hegeliana del periodo de Jena" en: *Ciencia y técnica como "ideología"* (1968).

El análisis de los conceptos de trabajo e interacción en la tradición hegeliano-marxista lleva a Habermas a un esbozo temprano de su concepción dual de lo social (sistema / mundo de la vida). La fractura evolutiva entre trabajo e interacción resulta evidente cuando se observa que el desarrollo material debido al trabajo (racionalidad instrumental) no lleva necesariamente a una emancipación con respecto a la servidumbre y la humillación. Dicha emancipación sólo puede desarrollarse en el ámbito no-instrumental de la acción comunicativa.

"Interludio primero: Acción social, actividad teleológica y comunicación" en: *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social* (1981), "Interludio segundo: Sistema y mun-

do de la vida" en: *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista* (1981).

En ambos textos se desarrollan puntos fundamentales de la teoría de la acción comunicativa habermasiana. En el primer interludio Habermas presenta una tipología de la acción (acción instrumental / acción comunicativa). En el segundo no sólo define el concepto del mundo de la vida, sino que también presenta los procesos de desacoplamiento entre éste y el sistema.

LA SOCIOLOGÍA DE PIERRE BOURDIEU

MIGUEL A. CASILLAS

El trabajo de Bourdieu representa una treintena de libros (que van de su *Sociología de Argelia* de 1958 a *Las estructuras sociales de la economía* del año 2000), cientos de artículos, decenas de textos sobre su obra. Además de prolífico, es diverso; Bourdieu es de origen filósofo y ha destacado como sociólogo y etnólogo, lo que complica una comprensión cabal de su obra. Por si fuera poco, Pierre Bourdieu no puede ser catalogado como alguien que haga exclusivamente teoría, por el contrario, él rechaza la denominación de teórico pues se asume como un sociólogo de las prácticas sociales, de ahí que sus temas de investigación sean tan variados como el trabajo y las prácticas sociales de la sociedad argelina, la escuela y la enseñanza en Francia; el arte, la literatura, la fotografía y el consumo cultural; el mundo académico y las universidades; los medios, la televisión y la construcción de la opinión pública; la relación entre géneros; la política y las políticas; la filosofía y no se cuantas cosas más. Bourdieu es un intelectual multifacético que discute con filósofos, lingüistas, antropólogos, economistas y sociólogos, con cada uno en su terreno y especialidad.

He preparado para este artículo una visión muy sintética de Bourdieu como sociólogo y un breve resumen de algunos de sus conceptos principales. Mi intención es ofrecer una probadita para que el lector busque y lea por su cuenta, para que se deje seducir por esta perspectiva sociológica, original, creativa y crítica, que en lo personal me parece tan sugerente para renovar la sociología.

Algunos datos de base

Bourdieu nació en 1930, en la provincia al Sureste de Francia y realizó toda su escolaridad previa lejos de París, a donde llegó a estudiar el liceo en un prestigiado bachillerato y luego ingresar en la Escuela Normal Superior de la calle de Ulm.

Obtuvo la agregación en filosofía en 1955, lo que le permitió convertirse en profesor de bachillerato de esa disciplina. Medio obligado por su servicio militar viajó a finales de los años cincuenta hacia Argelia (un país árabe ubicado en el Norte de África y ex colonia francesa) donde privilegió una reconstrucción antropológica de la sociedad Kabyle, donde estudió los efectos de las transformaciones económicas y políticas de una sociedad tradicional. Su investigación fue tan amplia —y Bourdieu ha sabido siempre aprovechar sus descubrimientos previos—, que incluso en la actualidad ha seguido utilizando información de esa época, como lo hace en uno de sus últimos y mejores trabajos: *La dominación masculina*.

El clima intelectual de la época estaba dominado por el existencialismo de Sartre. Sin embargo, desde la antropología Lévi-Strauss impulsaba el llamado estructuralismo y Gaston Bachelard aunque reconocía el pluralismo epistemológico, exigía una reflexión sobre el método, sobre la construcción de los conceptos. Después de Durkheim, la sociología se había institucionalizado como una ciencia universitaria muy rígida y era inútil que personajes como Foucault o Bourdieu ajustaran los nuevos estilos intelectuales que impulsaban al *stablishment* universitario tradicionalista de la Sorbonne.

A principios de los sesenta se formó la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales, bajo el impulso y liderazgo intelectual de la escuela de historia social de Braudel, Bloch y otros historiadores de enorme prestigio; como muchos otros jóvenes heréticos, Bourdieu encontró un lugar en esa institución y desde 1961 ha sido director de estudios (jerarquía que confiere la posibilidad de dirigir tesis de doctorado). A los 34 años, era uno de los más brillantes maestros de su generación y uno de los más jóvenes en enseñar en la Escuela de Altos Estudios. En esa institución Bourdieu participó en la fundación del Centro de Sociología Europea y del Centro de Sociología de la Educación y la Cultura.

Durante su trayectoria el nombre de Bourdieu se asocia a una basta empresa cultural y a una enorme red de relaciones establecidas a su

alrededor. Muchos de sus libros han sido escritos en coautoría con una gran variedad de colaboradores. Desde 1975, creó y ha dirigido una de las más importantes revistas de sociología: *Actas de la Investigación en Ciencias Sociales*. Asociado primero con ediciones de Minuit y luego con Seuil, impulsa la publicación de un suplemento de pequeños libros de bolsillo bajo el sello Liber donde se difunden ensayos y análisis polémicos sobre el mundo contemporáneo. Por supuesto, aún hoy a sus setenta años, sostiene una vida intensa y participa en seminarios y conferencias por todo el mundo.¹

Además de formar a un número importante de sociólogos, Bourdieu ha sido reconocido por la sociedad francesa. Ocupa una posición privilegiada en el mundo intelectual de ese país y en los últimos años se ha comprometido con las luchas contra el neoliberalismo.

Una perspectiva sociológica

La utilización de un concepto, la construcción de un medio de expresión, está indisolublemente ligado a los modos de razonamiento, como insiste Norbert Elias (1991). El proyecto sociológico de Bourdieu —además de toda la influencia filosófica— buscó desde sus orígenes pensar bajo la inspiración de Marx, Durkheim y Weber, en una época donde se consideraban opuestos y la cultura política era muy sectaria.

En tanto sociólogo de las sociedades altamente diferenciadas, Bourdieu recupera la noción marxista del conflicto como motor del cambio social, pero rompiendo con esta misma teoría, considera que las relaciones de dominación se ejercen en múltiples espacios sociales, que no todos los conflictos se reducen a las relaciones de producción en su idea económica. Si las sociedades son diversas, entonces el conflicto puede ser observado en los distintos espacios sociales, pero ese conflicto tendrá un objeto propio como núcleo del conflicto, distinto al de otros espacios sociales. Por supuesto, al final, reconoce la existencia de las clases y de los modos agregados de comportamiento, observa la existencia de rasgos en común entre los dominantes y los dominados de diferentes campos.

1 El artículo fue escrito meses antes de que Pierre Bourdieu falleciera. (Nota de la compiladora).

De la obra de Marx, Bourdieu recupera la idea de que la realidad social es un conjunto de relaciones de fuerza entre grupos sociales históricamente en lucha unos con otros. Al mismo tiempo, recupera de Weber que la realidad social es también un conjunto de relaciones de sentido y que la lucha tiene una dimensión simbólica. Su noción de violencia simbólica permite observar que las diferentes formas de dominación deben ser legitimadas, reconocidas como legítimas; es decir, tomar un sentido positivo o en todo caso pasar como “naturales”, de modo que los dominados adhieran ellos mismos el orden social dominante.

Continuando la tradición Durkheimiana, Bourdieu propone una sociología reflexiva sobre sí misma, que revele los prejuicios, valores y posición social del investigador frente al objeto, a las categorías, procedimientos y métodos de análisis. A este procedimiento le llama la objetivación del sujeto objetivante, que se perfila hacia un autosocioanálisis, con objeto de volver más rigurosa la investigación.

Al mismo tiempo, en sus obras, Bourdieu insiste particularmente sobre el pensamiento relacional; es contra todo tipo de oposición entre el análisis objetivista y subjetivista, o de separación entre el estudio del individuo y de la sociedad, que se erige su proyecto sociológico. Otros sociólogos han trabajado en el mismo sentido relacional. Por ejemplo, Norbert Elias al construir la noción de figuración reafirma el propósito de unificación de la realidad social: “el término figuración sirve para crear una herramienta conceptual maleable, con la ayuda de la cual uno puede aflojar la presión social que nos obliga a hablar y a pensar como si ‘el individuo’ y ‘la sociedad’ fuesen dos figuras diferentes y por añadidura antagonistas” (Elias, 1991: 157)*. Esta coincidencia no es casual, en realidad estos dos sociólogos creen que el objeto de la sociología no es el análisis del individuo o de la sociedad, sino el conocimiento de las relaciones entre los hombres. Como afirma Wacquant, “Contra todas las formas de monismo metodológico que pretenden afirmar la prioridad ontológica de la estructura o del agente, del sistema o del actor, de lo colectivo o de lo individual, Bourdieu proclama el primado de las relaciones”. (Bourdieu, 1992)

* En todos los casos en que aparezca el asterisco al final de una cita, se trata de una traducción del autor.

Esta manera de pensar desde una perspectiva relacional ha encontrado en las nociones de campo y de *habitus* la dirección de un programa de investigación amplio y rico.

Dos nociones principales: *habitus* y campo

Bourdieu proclama que es necesaria una perspectiva constructivista-estructuralista para comprender el mundo social.

Por estructuralista quiero decir que existen, en el mundo social, estructuras objetivas independientes de la conciencia y la voluntad de los agentes, que son capaces de orientar o de limitar sus prácticas y sus representaciones. Por constructivismo, yo quiero decir que hay una génesis social de los esquemas de percepción, de pensamiento y de acción que son constitutivos de lo que llamo *habitus*; y una génesis social de las estructuras sociales, y en particular de eso que llamo campos (Bourdieu, 1987: 147).

Por *habitus* se entiende un *sistema de disposiciones durables y transportables*. *Disposiciones*; es decir, inclinaciones a percibir, sentir, hacer y pensar de una cierta manera, interiorizadas e incorporadas, frecuentemente de un modo no consciente, por cada individuo, a partir de sus condiciones objetivas de existencia y de su trayectoria social. *Durables*, pues si bien estas disposiciones pueden modificarse en el curso de nuestras experiencias, ellas están fuertemente enraizadas en nosotros mismos y tienden por ese hecho a resistir el cambio, marcando de ese modo una cierta continuidad en la vida de una persona. *Transportables*, pues las disposiciones adquiridas en el curso de ciertas experiencias (familiares por ejemplo) tienen efectos sobre otras esferas de experiencias (profesionales por ejemplo); es un primer elemento de unidad de la persona. En fin, *sistema* pues esas disposiciones tienden a estar unificadas entre ellas (Corcuff, 1995: 33).

El *habitus* está constituido de “principios generadores” que funcionan para dar respuesta a las diversas situaciones encontradas, a partir de un conjunto de esquemas de acción y de pensamiento.

El campo es un espacio de conflictos y de competencia al interior del cual se desarrolla una batalla por establecer un monopolio sobre la especie específica de capital que es eficiente para construir una autoridad

y un poder. Es una lucha por la definición del juego y las reglas del juego que son características de toda relación social. El análisis de un campo es doble: por un lado se observa como un campo de fuerzas actuando sobre todos aquellos que entran de manera diferencial según la posición que ellos ocupan; y al mismo tiempo el campo es un espacio de luchas de competencia que tienden a conservar o a transformar ese campo de fuerzas. De esta manera, las viejas oposiciones entre estructuras e individuos, entre objetividad y subjetividad, se desvanecen al momento de unificar el análisis de la realidad en tanto ella se expresa, es decir la práctica de agentes en el seno de estructuras construidas por ellos mismos jugando el juego a partir de sus diferentes *habitus* y posesiones de capital.

En términos analíticos, un campo puede definirse como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones. Estas posiciones se definen objetivamente en su existencia y en las determinaciones que imponen a sus ocupantes, ya sean agentes o instituciones, por su situación (*situs*) actual y potencial en la estructura de la distribución de las diferentes especies de poder (o de capital) —cuya posesión implica el acceso a las ganancias específicas que están en juego dentro del campo— y, de paso, por sus relaciones objetivas con las demás posiciones (dominación, subordinación, homología, etcétera). En las sociedades altamente diferenciadas, el cosmos social está constituido por el conjunto de estos microcosmos sociales relativamente autónomos, espacios de relaciones objetivas que forman la base de una lógica y una necesidad específicas, que son irreducibles a las que rigen a los demás campos (Bourdieu, 1992: 61).

El grado de autonomía de un campo reside en la condición de derecho o deber de ignorar las demandas o las exigencias de los poderes temporales, incluso de combatir esos poderes en nombre de principios y de normas que le son propios. De esta manera el grado de autonomía varía según las épocas y tradiciones nacionales; está a la medida del capital simbólico que ha sido acumulado en el curso del tiempo por la acción de generaciones sucesivas. Así, para atrapar la dinámica de un campo, uno debe analizar su estructura a partir de un análisis genético de su constitución y de las tensiones entre las posiciones que le consti-

tuyen, pero también en su relación con otros campos, en el seno de su historia y de sus particularidades nacionales.

La estructura interna del campo se define por la posición dominantes-dominados de sus agentes en relación a las presiones y demandas heterónomas o autónomas, por la lucha por el monopolio del modo de producción legítimo y el monopolio del poder de consagración de productores o de productos y, finalmente, por la especie de capital predominante.

La lucha por el monopolio del modo de producción legítimo es un conflicto de definiciones de los límites del campo, es decir una lucha alrededor de las condiciones de pertenencia verdadera al campo (el derecho de entrada); de la definición del punto de vista legítimo sobre el campo, sobre la ley fundamental del campo, sobre sus principios de divisiones, incluso sobre la delimitación de la población de aquellos que gozan del derecho de participar en la lucha por la definición. La lucha por el monopolio de consagración de los productores o de los productos es un conflicto de clasificación (producto de una larga serie de exclusiones o excomuniones) por el monopolio de la definición legítima de los agentes. Es así la lucha por la nominación y el poder de nombrar; en este sentido es en sí un objeto de lucha semántica.

Las luchas de definición tienen por enjuogo² defender las fronteras; controlar las entradas es defender el orden establecido en el campo. Una de las propiedades características de un campo es el grado en el que sus límites son institucionalizados. La institucionalización de las fronteras puede expresarse como un límite de derecho, como la protección por un derecho de entrada explícitamente codificado (como la posesión de títulos escolares o por medidas de exclusión y de discriminación tales como las leyes que establecen un *numerus clausus*). Un alto grado de codificación de la entrada al juego implica la existencia de una regla del juego explícita y de un consenso minimalista sobre esta regla. A un grado de codificación débil corresponden estados de los campos donde la regla del juego está en juego en el juego.

Al momento de analizar los *habitus* de los ocupantes de posiciones en el seno de cada campo, uno debe reflexionar sobre los sistemas de

2 En español, la palabra *enjuogo* no existe. La palabra que Bourdieu utiliza es *pari* que significa apuesta, sin embargo, la traducción literal de la palabra pierde el sentido de lo que plantea el autor.

disposiciones que, en tanto producto de una trayectoria escolar y de una posición al interior del campo, son mecanismos estructurantes, principios generadores de estrategias y operadores de racionalidad práctica.

En cada campo una o varias especies de capital actúan “en tanto que arma y en tanto que en juego de lucha, lo que permite a quien lo detenta ejercer un poder, una influencia” (Bourdieu, 1992: 74)*. Esta fuerza es diferencial, la dotación de capital cultural entre los diferentes agentes es desigual, ellos son portadores de disposiciones incorporadas (*habitus*) que caracterizan sus tomas de posición y estructuran sus acciones.

Al momento de jugar, cada jugador realiza una inversión buscando (conscientemente o inconscientemente) una posición de fuerza para lograr la valorización de su capital. Esta inversión ha sido construida, proviene de su trayectoria escolar, de su historia de acumulación de experiencias, saberes y habilidades. Si la conservación o la subversión de la distribución del capital en el seno de cada campo es el objeto de lucha, son los participantes de ese juego quienes desarrollan una red de relaciones observables a partir de la noción de campo.

Transformación y reproducción, subversión y conservación son las oposiciones características del campo. Cuando uno se pregunta quién saca provecho de una posición o de una toma de posición, uno se interroga por las estructuras de dominación al interior de cada campo, sobre las estructuras de dominación que existen en otros campos y sobre sus relaciones exponenciales.

La noción de *habitus* orienta al sociólogo a la reflexión sobre el funcionamiento sistemático del cuerpo socializado (incluida la postura corporal), hacia el conocimiento incorporado (saber, saber-hacer, conocimiento del juego y de las leyes del juego) que es determinante para la construcción de las estrategias de los agentes, de sus prácticas y de sus formas de conducta. La oposición entre acción social consciente e inconsciente que ha dado lugar a un buen número de reduccionismos, resulta unificada —a partir de la reflexión sobre los *habitus*— por la historia de la acumulación de las propiedades, de la construcción de hábitos y costumbres y por el análisis del ejercicio social de las disposiciones incorporadas por los agentes. Las aspiraciones, preferencias e intereses metidos a jugar en las relaciones sociales tienen una historia que es a la vez la historia del campo: la acción colectiva ha sido construida en la afinidad estructural de los *habitus* y por la lucha que es propia a cada campo.

En ese sentido, un agente es alguien que es definido por su trayectoria (su biografía social y familiar) y por su posición dentro del campo. Ocupar una posición es a la vez un encuentro de dos historias: la historia del puesto y la historia del agente. Es decir que sólo una aproximación relacional podría encontrar su definición.

El análisis de los campos que propone Bourdieu incorpora dos visiones claves para comprender la dinámica de las relaciones sociales: su inscripción en la historia y la conflictualidad que resulta de las diferentes posiciones y dotaciones de poder. De esta manera, el ejercicio de la dominación y la reproducción en los diferentes espacios sociales puede ser observada al interior mismo de las relaciones y prácticas sociales. Incluso las nociones de interés o estrategia pierden sus connotaciones ingenuas o voluntaristas a partir del reconocimiento socio-genético de su construcción.

Bibliografía

- Bourdieu, Pierre (1979), "Les trois états du capital culturel", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 30, noviembre, París. [Edición en español (1985) "Los Tres estados del capital cultural" *Sociológica*, número 5, UAM-A, México. Traducción de Monique Landesman.]
- , (1980), *Le Sens pratique*, Minuit, París. [Edición en español *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991.]
- , (1984), *Homo academicus*, Minuit, París.
- , (1984), *Questions de sociologie*, Minuit, París. [Edición en español *Sociología y cultura*, Grijalbo, México, 1990.]
- , (1987), *Choses Dites*, Minuit, París. [Edición en español *Cosas dichas*, Gedisa, Barcelona, 2000.]
- , (1989), *La Noblesse d'Etat*, Minuit, París.
- , (1989), *O poder simbólico*, Difel-Bertrand, Portugal, Brasil.

- _____, (1991) "Le Champ littéraire", *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, número 9, septiembre, Minuit, París.
- _____, (1992), *Réponses*, Seuil, París.
- Corcuff, Philippe (1995), *Les nouvelles sociologies*, Nathan, París.
- Elias, Norbert (1985), *La Société de cour*, Flammarion, París.
- _____, (1991a), *Qu'est-ce que la sociologie ?*, Editions de l'Aube, Francia.
- _____, (1991b), *Norbert Elias par lui-même*, Fayard, París.

Lecturas recomendadas

Sociología y Cultura, Grijalbo-Consejo nacional para la Cultura y las Artes, México, 1990. Título original en Francés: *Questions de Sociologie*, Minuit, París, 1984.

El texto es una compilación de diferentes conferencias dictadas por Bourdieu a públicos no expertos en sociología. Integra entre otros capítulos, la "Clase inaugural" que fue la conferencia que Bourdieu realizó en el Colegio de Francia en abril de 1982, cuando se hizo cargo de la cátedra de sociología en esa distinguida institución francesa. El texto es muy útil para una lectura inicial del autor, pues la diversidad de temas que aborda permite a un gran número de públicos tener una idea del sistema de pensamiento y de las posiciones adoptadas por Bourdieu. La edición mexicana, cuenta con una espléndida introducción de Nestor García Canclini, quien presenta la perspectiva de la sociología de la cultura de Bourdieu y explica algunos de sus conceptos principales.

La dominación masculina, Anagrama, Barcelona, 2000. Título original en francés: *La domination masculine*, Seuil, París, 1998.

Este es uno de los últimos libros publicados por Bourdieu y donde aborda un tema de importancia para los estudios de género, pero también para aquellos que se pregunten por los procesos de socialización y por los procesos de naturalización de las diferencias sociales. El estudio de la dominación es clásico en la sociología, sin embargo Bourdieu insiste en que la dominación ocurre de modo diverso en distintos espacios sociales de interacción, así la relación entre géneros se distingue como una relación social en la que parti-

cipan todos los miembros de la sociedad y las diferencias sociales están lejos de ser diferencias naturales, aunque así las vean los individuos en la sociedad. Bourdieu propone la tesis de que la dominación masculina corresponde al espacio de posiciones en la sociedad donde las mujeres ocupan un papel subordinado a los hombres. Esta diferencia de posiciones es percibida por el sentido común como una diferencia natural, escondiendo con ello su verdadero carácter desigual y la posición dominada de las mujeres. Bourdieu propone que en la socialización ocurren procesos de violencia simbólica que hacen que mujeres y hombres incorporen la dominación y se integren a la sociedad compartiendo una visión del mundo donde se han naturalizado las diferencias sociales. Por tanto, señala los límites de los estudios de género que han sido construidos con las categorizaciones adquiridas por la socialización y exige una deconstrucción de los conceptos y referentes para pensar las cuestiones del género desde una perspectiva sociológica y crítica.

Respuestas. Por una antropología reflexiva, Grijalbo, México, 1995 (en colaboración con Loïc J. D. Wacquant). Título original en francés: *Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, Paris, 1992.

Éste es un extraordinario trabajo de difusión del pensamiento de Bourdieu. El texto reúne dos trabajos emprendidos por Wacquant sobre la obra de Bourdieu. El primero es resultado de largas entrevistas a Bourdieu en el marco de su estancia en Chicago entre 1987 y 1988, el tema central gira en torno a los fines de la sociología. El segundo es la transcripción de la introducción que Bourdieu hizo en 1987 a su seminario en la Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales de París y se titula "La práctica de la antropología reflexiva". Ambos textos fueron revisados por Bourdieu quien logra precisar en este libro algunos de sus conceptos principales. La primera cuestión que destaca en este libro es la insistencia de Bourdieu en una sociología científica y en las cuestiones de método. De esta manera se pone en cuestión el papel de la observación sociológica, y se expone con claridad la perspectiva teórico-metodológica que sostiene el autor. La segunda cuestión de importancia, es la manera en que se logran explicar con claridad algunos conceptos básicos como campo, habitus y violencia simbólica. Normalmente imbricados en los textos de Bourdieu y construidos en

aproximaciones sucesivas, estos conceptos pocas veces se hacen visibles a modo de definiciones; en este libro, en la medida que hay una reflexión sobre los propios conceptos, se logran delimitar de modo abstracto con suficiente claridad. Este texto debe leerse con cuidado, precisamente porque no se trata ni de un resumen ni de un manual con definiciones. Es un buen libro de difusión que no puede sustituir la lectura de libros clásicos como *La Reproducción*, *La Distinción* o el *Homo Academicus* donde realmente los conceptos se ponen en juego como elementos de la explicación sociológica.

ANTHONY GIDDENS: POR UNA TEORÍA SOCIAL

ADRIANA GARCÍA ANDRADE

Anthony Giddens es uno de los sociólogos contemporáneos más proliferos¹ y de mayor influencia en la disciplina sociológica. Al igual que Pierre Bourdieu, Niklas Luhmann y Jürgen Habermas, intenta dar una respuesta totalizadora al porqué y cómo de la sociedad en general. Se aparta de los dos primeros al afirmar que su principal producto teórico, la teoría de la estructuración, no es una teoría sociológica sino una teoría social. Es decir, su propuesta va en la línea de aquella que intentara Talcott Parsons en Estados Unidos a mediados del siglo pasado: dar los fundamentos de una teoría que abarque todas las disciplinas sociales. Sin embargo, no intenta decir cómo y qué se debe investigar, sino mostrar la centralidad del accionar del individuo para entender y explicar la sociedad. Pero su construcción teórica no se puede insertar sin más en una teoría de la acción ya que intenta “descentrar” al individuo pero no desaparecerlo — como lo han hecho los estructuralistas franceses—. Así intenta mediar entre determinación e indeterminación para explicar la complejidad social. En esta mediación, hay una apuesta por cómo la indeterminación, moldeada valorativamente puede guiar a una sociedad “mejor”. Para ese efecto, la ciencia social y en específico la sociología puede funcionar como crítica que encause a la sociedad moderna hacia sus potencialidades.

Este texto intentará mostrar la posición del autor con respecto a lo ya referido: cuál es su idea de teoría social. Para tal efecto, estará dividido en varias secciones. La primera introducirá ciertos conceptos relevantes para entender el punto de partida del autor. La segunda conectará estos énfasis teóricos y los contrapondrá con lo que Giddens llama “el consenso ortodoxo” y que otros autores podrían denominar

1 Cuenta con aproximadamente 25 libros y multiplicidad de artículos.

como “sociología positivista”.² En la tercera parte se intentará esclarecer la distinción entre teoría social y sociología; al mismo tiempo que se enuncia la relación de la sociología con las diferentes ciencias sociales. En la cuarta parte se expondrá cuál es la novedad de la sociología para Giddens, por qué es eminentemente crítica —en qué sentido comprende él que es crítica— y se esbozarán algunos comentarios que se han formulado contra su posición.

1. El punto de partida

Digo que es necesario —altamente necesario— explicar ciertos conceptos de la teoría de Giddens, llamada por él mismo “Teoría de la estructuración”, porque así como para Luhmann el “ultra-elemento” de la sociedad es la comunicación y esto está fuertemente anudado a una teoría de sistemas (de lo que se desprende el cierre de la disciplina por la imposibilidad de causalidad entre sistemas); de igual forma, el punto de partida de Giddens, implica “selecciones” de las que podemos deducir su propuesta sociológica y lo que espera de ésta.

La teoría de la estructuración es una teoría altamente compleja de la que sólo desarrollaré brevemente el concepto de *dualidad de la estructura* y —contenido en éste— el de *agency*.

1.1 Dualidad de la estructura

Con el concepto de dualidad de la estructura, Giddens intenta salir del dualismo sujeto-objeto de la tradición sociológica³.

Este dualismo sujeto-objeto, ha llevado, según el autor, a poner énfasis en alguno de los lados. En lo subjetivo o en lo objetivo, en el sujeto o en el objeto. Ahí tenemos a los teóricos de la acción que afirman que la construcción de la sociedad está dada por las acciones de los individuos; individuos que de repente aparecen como no limitados, como

2 Claramente relacionada con el funcionalismo.

3 Cabe mencionar que Pierre Bourdieu, desde otro enfoque, intenta también superar la oposición entre lo objetivo y lo subjetivo.

voluntaristas. Y del otro lado tenemos a los estructuralistas franceses (principalmente) y a los funcionalistas donde el sujeto (el agente) es un producto o está condicionado totalmente por el orden social, por estructuras, por “necesidades del sistema” que van más allá de su conocimiento y de su voluntad.

Giddens además de hacer una relectura de la llamada sociología clásica se adentra en la revisión de una gran variedad de autores. No sólo los típicamente considerados sociólogos (como Talcott Parsons, Robert Merton, Alfred Schütz, Erving Goffman, Harold Garfinkel y Jürgen Habermas —aunque este último también sea considerado filósofo—) sino autores de variedad de disciplinas tales como: Ferdinand de Saussure, Claude Lévi-Strauss, Jacques Lacan, Ludwig Wittgenstein, Peter Winch, John L. Austin y Georg Gadamer.

De esta compleja red de lecturas que involucran a la hermenéutica, la filosofía del lenguaje, el estructuralismo francés y el funcionalismo llega a una conclusión sintetizadora: no podemos dejar fuera al actor como constructor de la sociedad, pero tampoco podemos dejar fuera a las estructuras como instancias que constriñen y posibilitan la acción de los hombres.

La dualidad de la estructura implica, entonces, la posibilidad de que al actuar, los actores produzcan y reproduzcan las estructuras. Al producir y reproducirlas se constituyen como actores y reproducen prácticas que son las que constituyen a la sociedad⁴. Los actores, no existen por sí solos sino en conjunción con una red estructural que les posibilita a actuar. Y al mismo tiempo, si no hay actores que reproduzcan las prácticas, no hay estructuras.

4 Habría que clarificar, Giddens cuestiona el propio concepto de sociedad que muchas de las veces se toma como “el objeto de estudio de la sociología”. Para Giddens, las fronteras de lo que llamamos sociedad son borrosas. En muchos casos se ha identificado sociedad con Estado Nacional, pero las prácticas recurrentes, muchas veces trascienden las fronteras geográficas de los estados. Así afirma que prefiere hablar de “sistemas intersociales” para referirse a diferentes prácticas que cortan lo que normalmente reconocemos como “sociedades”. (Giddens, 1984: xxvii; 1995: 28).

1.2 Agency

Si los individuos producen las estructuras (que componen la sociedad) y al hacerlo las reproducen ¿no podríamos pensar que los individuos interiorizan las estructuras —al estilo Parsoniano— y después las ponen en práctica? Es decir, ¿no podríamos pensar que los individuos son un simple medio de “la sociedad”, que son unos autómatas que responden a la determinación social?⁵ Aquí es donde entra el concepto de *agency*.⁶

Para ejemplificar qué quiere decir con este concepto, Giddens retoma la famosa cita del *18 Brumario de Luis Bonaparte* de Marx donde dice que los hombres hacen la historia pero en condiciones que no eligieron (Giddens, 1984: xxi; 1995: 22).

Y esto implícitamente —al menos para Giddens— quiere decir que existe un momento de libertad en los individuos. A esto le llama *agency*. La *agency* implica “hacer una diferencia en el mundo”. Es decir, en las palabras de Giddens, el agente siempre pudo tener la posibilidad de actuar de otra forma (Giddens, 1993: 81). Así, si bien las estructuras son las que nos posibilitan el actuar, no implica que nos determinen a actuar.

¿Por qué Giddens afirma que hacer una diferencia en el mundo es importante? Porque implica una posición política⁷. Lo es porque implica reconocer a los agentes, a los seres humanos como quienes hacen su historia y la pueden cambiar, es decir, es una apuesta por el ser humano, por el individuo⁸.

La cuestión es que tampoco podemos encasillar la propuesta de Giddens como situada en la consciencia: no es la consciencia del individuo la única que posibilita la reproducción social. Y una vez más interviene la idea de la dualidad de la estructura. No es ni en la consciencia (como el centro de la motivación racional del accionar del individuo)

5 Aquí está en juego si los actores son libres o no: si sus decisiones son suyas o condicionadas por lo social.

6 José Luis Etcheverry (Giddens, 1995) tradujo al español *agency* como “obrar”, a mi modo de ver, tal traducción resulta imprecisa. Por eso prefiero mantener la palabra original.

7 “To regard social agents as “knowledgeable” and “capable” is not just a matter of the analysis of action; it is also an implicitly political stance” (Giddens, 1982: 16).

8 No sólo como alguien “reactivo” a los condicionantes sociales, sino como alguien pensante. Giddens afirma que es “knowledgeable” y “capable”, es decir, que tiene conocimiento y es capaz de utilizarlo.

ni en la estructura (como andamiajes que se autoproducen y dejan caminos para que los actores-autómatas los transiten), donde está lo “esencialmente social”. Lo esencialmente social está en las prácticas sociales. Las prácticas sociales existen no únicamente gracias a la conciencia racional (para la que Giddens propone el término de conciencia discursiva: la capacidad que tenemos para poner en palabras por qué hacemos lo que hacemos), sino también gracias a la conciencia práctica. La conciencia práctica tiene que ver con una serie de adquisiciones metodológicas que nos permiten conducirnos en la sociedad, que involucren conocimiento pero que al mismo tiempo no implican que podamos poner en palabras este conocimiento. Un ejemplo puede ser la utilización del dinero. El dinero lo utilizamos, sabemos para qué sirve, cómo ahorrarlo, cómo gastarlo, en dónde, a quién pagarle, etcétera. Pero si alguien nos pregunta qué es el dinero quizá no podríamos responder. Lo mismo con el típico ejemplo del idioma, todos hablamos español pero si alguien nos pregunta acerca de las reglas gramaticales no necesariamente sabremos cuáles son y cómo se utilizan; sin embargo, lo hablamos.

Y el no saber qué es el dinero, o qué es el tiempo —de forma discursiva— no implica que no podamos conducirnos en nuestras prácticas cotidianas. Como se puede ver, la realidad social va más allá de la conciencia de los individuos, pero más acá de la determinación estructural. Y reitero que está más acá de la determinación estructural porque ese saber metodológico —que no discursivo— no es un saber que apliquemos como autómatas sino que elegimos qué, cuándo, cómo y dónde utilizarlo. Es decir, somos agentes capaces y como tales nos conducimos en la sociedad.

Si nos limitáramos a pensar que las prácticas sociales que producen y reproducen la sociedad son producto de la racionalidad de los actores (ya sea mediante una racionalidad consciente o una racionalidad⁹ que no se puede poner en palabras), la sociedad sería nuevamente un producto de la acción del hombre (consciente o cuasi automática).

9 Y es racional porque aunque no sepamos explicar qué es el dinero, sabemos que con un peso no podremos comprar unos zapatos. Racionalidad para Giddens es que nuestro accionar tiene lógica y está fundamentado en un conocimiento que es utilizado para lograr ciertos fines (1993: 90).

Para Giddens esto no es así ya que en la producción de la sociedad contribuyen tres factores que permanecen incontrolados por el actor. El primer factor tiene que ver con los elementos inconscientes de la personalidad del actor¹⁰; el segundo con influencias externas (que incluyen las acciones de otros actores); y el tercero con las consecuencias inesperadas o no buscadas de la acción (1977: 87). Cabe mencionar que Giddens en su propuesta teórica vagamente toca las implicaciones de la motivación inconsciente para la sociedad y de forma nula la influencia de otros actores sobre la acción individual. El tercer factor sí lo desarrolla más extensamente, y lo enunciaré en el siguiente apartado.

2. El consenso ortodoxo

¿Por qué Giddens es tan enfático cuando habla de que los agentes son capaces (knowledgeable), saben lo que hacen y por qué lo hacen?

Este énfasis —que él califica como una posición política— no es casual. Está dado por una polémica que atraviesa toda su obra, y esa polémica está dada contra Talcott Parsons y el funcionalismo.

Cuando Giddens realiza sus estudios profesionales (una mezcla de sociología y psicología en la universidad de Hull en Inglaterra) a mediados de los años cincuenta, está en auge lo que él después denomina “consenso ortodoxo”. Es decir, es por estos años que el funcionalismo parsoniano se erige como “tradición hegemónica” no sólo en la sociología norteamericana sino en la sociología anglosajona¹¹. Tal como él lo caracteriza, el consenso ortodoxo implica una propuesta teórica, verbigracia el funcionalismo¹², enlazada con una filosofía de corte positivista. Es en contraste con este “consenso ortodoxo” que perfila su propuesta teórica.

10 Para más información con respecto a la posición de Giddens y el inconsciente, véase el capítulo dos de *La constitución de la sociedad*.

11 Por eso lo denomina consenso, a lo largo de la explicación se verá por qué es ortodoxo.

12 También llamado estructural-funcionalismo ya que tanto el concepto de estructura como el de función son los conceptos fundamentales en esta teoría.

Para poder entender cuál es la propuesta de teoría social de este autor anglosajón —en términos más generales— será necesario dilucidar cuáles son las críticas esenciales que dirige a este “consenso ortodoxo”. Primeramente se expondrán las críticas al llamado “positivismo” para culminar con aquellas dedicadas al funcionalismo.

2.1 Positivismo: una idea de ciencia

Describir qué es el positivismo no es el objeto del presente escrito. De hecho, es altamente pretencioso intentar comprimir esta tradición filosófica en unas breves líneas. Tan sólo esbozaremos algunas de las ideas que podrían mostrarnos que el positivismo es una tradición y; para efectos del tema de este ensayo, se desarrollará una de estas ideas: aquella que tiene que ver con la ciencia social.

La palabra *positivismo* se ha utilizado para englobar una gran cantidad de posturas, para descalificar al contrincante o para hacer mención de algo “obsoleto”. Para evitar dispersión, el propio Giddens acota la filosofía positivista a cinco ideas básicas¹³. Estas son: 1) la afirmación acerca de que la realidad puede ser conocida por medio de impresiones sensoriales; 2) los planteamientos metafísicos son ilusiones y reflexiones inútiles; 3) la función de la filosofía se debe remitir a ser un método de análisis para la ciencia; 4) los hechos y los valores son cosas diferentes, la ciencia busca “hechos”, no una intervención moral en la sociedad y; 5) la visión de que la ciencia es una sola, por tanto las ciencias naturales y las sociales comparten una misma lógica e incluso una misma metodología (1977: 29).

La discusión de esta última idea es clave para entender la posición de Giddens con respecto a la teoría social. Por ello veremos por extenso la crítica del autor a la igualación de las ciencias naturales con las sociales y al intento de establecer una explicación “nomológico-deductiva” como la única deseable para ambas ciencias.

13 Aunque es claro que existe una diferencia entre el positivismo de Augusto Comte y el positivismo lógico del círculo de Viena (al que perteneció Wittgenstein, Carnap, Hempel entre otros), las coincidencias en ciertas ideas son claras. Por eso se puede hablar del “positivismo”.

2.1.1 Ciencias Naturales: el modelo a seguir

Para el consenso ortodoxo, afirma Giddens, las ciencias naturales se perfilaban como “el modelo de ciencia”. Las ciencias sociales tenían que seguir ese parámetro para legitimarse entre las ciencias. El parámetro a seguir era construir modelos teóricos deductivos, lógicamente interconectados; que posibilitaran observar la realidad. La relación de la teoría con “lo real” era una relación de correspondencia¹⁴. Si “lo real” no correspondía con la teoría había que modificar la teoría. Así, la ciencia se iría conformando como un gran edificio que desecharía las teorías (o los enunciados) que fueran contradichos por “la realidad sensorial”. La aspiración era la construcción de una gran teoría totalizadora que pudiera dar cuenta de todo lo existente.

Esta idea de ciencia comienza a ser cuestionada desde las propias ciencias naturales. A final de los años sesenta, a través de la filosofía de la ciencia¹⁵ se comienza a cuestionar la posibilidad de verificar una teoría por medio de “datos sensibles”. Los estudios dentro de la filosofía de la ciencia coinciden en decir que no es posible hablar de “datos puros”. Los “datos” siempre están *impregnados de teoría*. Esto es, para poder observar un “dato” necesitamos de un bagaje teórico sin el cual “no lo podríamos ver”. Los datos son construcciones generadas a partir de la teoría. En ese sentido, las ciencias naturales no sólo observan “lo existente” sino que lo *interpretan*. La interpretación de lo existente está dada desde una construcción teórica.

La deducción de los filósofos *post-positivistas* que sigue Giddens es que la ciencia es una empresa innegablemente interpretativa — tanto la natural como la social—. Pero eso no quiere decir que para este sociólogo ambas ciencias sean iguales.

Ciertamente las naturales interpretan la realidad natural y las sociales interpretan la realidad social. Pero las ciencias sociales tienen una peculiaridad, éstas llevan a cabo una interpretación de interpretacio-

14 Véase la primera idea del positivismo: la realidad es posible de ser conocida mediante los sentidos. Si esto era así, los teóricos creaban sus teorías y luego las verificaban por medio de corroboraciones sensoriales: el que los cuerpos caigan hacia el centro de la tierra es una corroboración de la ley de la gravedad.

15 De los llamados filósofos post-positivistas. Entre ellos podemos mencionar a Karl Popper, Mary Hesse, Thomas Kuhn y Paul Feyerabend.

nes, lo que Giddens llama *doble hermenéutica*¹⁶. Este concepto es en parte “lógico y en parte empírico” (1993: 13). En su acepción lógica implica que la interpretación que las ciencias sociales hacen es una interpretación de “comprensiones” de los legos.

Esto presupone un concepto de hermenéutica inherente a la vida social e individual. El agente, el individuo, para funcionar en el mundo debe poder interpretarlo. Esta posibilidad de interpretarlo está sustentada en un conocimiento mutuo —entre actores pertenecientes a un determinado “mundo” social. El investigador social interpreta —desde una determinada perspectiva teórica— las interpretaciones de los participantes en el medio social. Afirma Giddens en “Hermeneutics and social theory” que “la ciencia social es en sí misma una “forma de vida”, con sus propios conceptos técnicos”.¹⁷

Quizá convendría introducir un ejemplo de la distinción entre la interpretación en las ciencias naturales y la doble interpretación en las sociales, antes de pasar a la acepción empírica del concepto de doble hermenéutica. Pensemos en un investigador de las ciencias naturales que mira a través de un microscopio ciertos tejidos del cuerpo humano. Ahí, el investigador, a partir de una teoría *interpretará* que la coloración que observa es síntoma de enfermedad. Ahora pensemos en un ejemplo de las ciencias sociales: un sociólogo está estudiando la percepción de la ciudadanía con respecto a las marchas y plantones en la ciudad de México. Los ciudadanos que entrevista *interpretan* las marchas y los plantones como una falta de respeto y de civilidad con todos los habitantes de la ciudad. El sociólogo *interpreta* esto como una muestra de la “pérdida de credibilidad de aquellos que protestan” o como “la ampliación del individualismo en las sociedades modernas” (es decir, en estas sociedades cada quién ve por su propio beneficio). Estas interpretaciones tendrán que ver con un marco teórico específico pero son interpretaciones de un objeto/sujeto que también interpreta y aquí llegamos a la acepción empírica de nuestro concepto.

16 Una mención de la doble hermenéutica la podemos ver en Alfred Schütz. Por supuesto, él no la enuncia de esta forma pero habla de este doble movimiento implícito en la creación de las ciencias sociales. Véase la siguiente frase: “los conceptos elaborados por el científico social son construcciones de las construcciones elaboradas en el pensamiento de sentido común por los actores en la escena social” (Schütz, 1995: 82).

17 “social science is in itself a “form of life”, with its own technical concepts” (1982: 7).

Es decir, el conocimiento producido por las ciencias sociales puede ser utilizado por los estudiados. Por eso Giddens afirma que “las ciencias sociales están fuertemente involucradas en la reflexividad institucional de la modernidad —aunque no sean las únicas.” (Giddens, 1993: 13)

Esto que se puede explicar en algunos renglones tiene fuertes implicaciones para la propia ciencia social. En primera instancia implica que para conocer su objeto de estudio, los investigadores sociales deberán conocer el conocimiento mutuo (*mutual knowledge*) que vincula a quienes estudia. Es decir, deberán, desde su posición entender cómo interpretan el mundo. Entender cómo interpretan el mundo implica “entrar” en su mundo de interpretación. Para Giddens esto implica poder actuar en él, es decir, poder desenvolverse en el mismo como uno más.

Otra implicación que tiene esto es que los investigadores pertenecen a una comunidad social, es decir, son parte de su propio objeto de estudio. Si los investigadores pueden indagar las interpretaciones de su objeto y utilizar el conocimiento, de igual forma los “legos” pueden utilizar el material producido por el investigador y aplicarlo. Esto quiere decir que el propio material producido por el investigador puede modificar su objeto de estudio. Modificar entre comillas ya que finalmente la posibilidad de modificación estará dada por la aplicación del conocimiento y esta tiene que ver con el o los “agentes”.

Esta modificación del “objeto” implicará a su vez un cambio en la teorización —las interpretaciones habrán cambiado y habrá que interpretar de una nueva forma esto.

La doble hermenéutica consiste pues en una doble interpretación que los investigadores deben hacer y esto redundará en la posibilidad de modificación del propio objeto-sujeto. La modificación del objeto-sujeto redundará en la modificación de la interpretación de los investigadores.

2.1.2 Explicación nomológico-deductiva

Para el consenso ortodoxo, el tipo de explicación por excelencia es la nomológico-deductiva. Esto quiere decir que, las ciencias sociales —siguiendo el modelo de las naturales— deberán buscar *leyes* y aplicaciones de estas leyes. Al buscar leyes está presupuesta una regularidad

tanto en los eventos de lo natural como en aquellos de lo social. Es decir, aquí está implícito que “el hombre” no puede hacer nada para modificar el curso de la historia social. Por tal motivo es posible encontrar regularidades que expliquen su conducta, regularidades que como en las leyes de la ciencia natural existen perenemente.

Estas explicaciones buscarían dar cuenta de leyes existentes en la realidad social y así se tendría un conocimiento cada vez más perfecto de la ésta.

Si retomamos tanto la posición de Giddens acerca de la *agency* como aquella de la doble hermenéutica podemos adelantarnos y decir de inmediato que para este sociólogo no es posible que existan *leyes* en lo social. Cuanto más, lo que encontraremos serán generalizaciones que se mantendrán “hasta nuevo aviso”. Se mantendrán mientras los agentes no cambien su comportamiento. La propia investigación de estas generalizaciones puede ser lo que genere el cambio. La apropiación de los legos de conocimientos que produce la ciencia social puede modificar su propia conducta. Como ejemplo podríamos decir que si uno de los resultados de un sociólogo es que “Existe una tendencia a que los niños que asisten a escuelas Montessori no pueden insertarse después en estudios profesionales de corte escolarizado tradicional”; cualquier padre de familia que lea esto puede —por el futuro de su hijo— dudar de integrarlo a una escuela de ese tipo. Así, el comportamiento de los agentes se modifica y puede modificar el resultado de una posterior investigación.

Aquí implícitamente estamos hablando de dos tipos de generalizaciones que puede encontrar un sociólogo. La primera tiene que ver con las cualidades interpretativas de la sociología y la segunda con las *consecuencias no buscadas de la acción* (que ya habíamos mencionado).

2.1.2.1 La generalización interpretativa

Este tipo de generalización muestra cómo el accionar de los individuos mediante su conocimiento común (*mutual knowledge*) reproduce a lo largo del tiempo ciertas prácticas. Este tipo de generalizaciones involucra una actividad interpretativa de parte del investigador y resulta relevante para las ciencias sociales porque puede mostrar contenidos de prácticas que pueden clarificar a los legos lo que ya sabían y hacían

aunque no lo pudieran poner en palabras. También puede resultar relevante si tenemos en cuenta que la sociedad está compuesta por sectores muy diferenciados que pueden desconocer las prácticas habituales, por ejemplo de “los hijos de políticos importantes”, “las prácticas cotidianas del Cártel de Tijuana”, etcétera. Estas generalizaciones han llevado, en ciertas circunstancias, a decir que lo que afirman los sociólogos “ya lo sabíamos”. Efectivamente, si partimos del principio —de Giddens— de que los agentes sabemos lo que hacemos, cuando alguien pone eso que hacemos en palabras, bien podemos decir: “es irrelevante que me digan lo que ya sé”. Pero puede ser clarificador ver lo que hacemos escrito en palabras; puede ser clarificador por lo diverso de la sociedad. Estas generalizaciones son importantes y necesarias en la ciencia social.¹⁸

2.1.2.2 Generalizaciones a partir de consecuencias no buscadas

Para Giddens, las generalizaciones interpretativas no agotan lo que hace la ciencia social (y ahí se equivocaron las corrientes interpretativas que sólo hablan de cómo los actores interpretan y construyen la sociedad). La sociología también busca clarificar las generalizaciones que se producen por las *consecuencias no buscadas* de la acción. Es decir, Giddens identifica un elemento que se le escapa a la intencionalidad, a la racionalidad de actor y que produce consecuencias no vislumbradas, incontroladas e incontrolables. La conceptualización de las consecuencias no buscadas la retoma de las funciones latentes de Robert K. Merton. Las recupera no como necesidades del sistema que los actores “sin darse cuenta” cumplen, sino como productos de los actores que van más allá de su control.

Aquí la sociología, al parecer, tendría una mayor importancia que en las anteriores generalizaciones. Su función sería descubrir o desenmascarar esas consecuencias no buscadas que se dan por la acción y que

18 Pareciera ser, por lo que afirma Giddens, que ver en palabras lo que hacemos cotidianamente podría generar la posibilidad de reflexividad. Esa reflexión acerca de nuestros comportamientos cotidianos puede cambiar nuestro accionar. La apuesta implícita es por la racionalidad, la reflexión a través de la razón.

podrían evitar la recurrencia de ciclos como el de la pobreza (los hijos de padres pobres viven en barrios pobres donde las escuelas son de bajo nivel y capacitan de forma elemental a los alumnos, por lo que estos serán trabajadores pobres que vivirán en barrios pobres donde las escuelas...).

Este segundo tipo de generalizaciones —a diferencia de los funcionalistas que dirían que existen determinadas pautas por una necesidad sistémica— podrían modificarse si los actores (con diferentes grados de poder) conocieran estas consecuencias y al conocerlas influyeran y las modificaran.

2.2 El funcionalismo¹⁹

El funcionalismo —también llamado estructural-funcionalismo— es una corriente teórica dentro de la sociología que busca explicar cómo funciona la sociedad. Hablar de funcionalismo es concebir a la sociedad como una totalidad, como un sistema.

Una de las primeras objeciones al funcionalismo que hace Giddens tiene que ver con la posición en que coloca al actor dentro del sistema social. Afirma que el funcionalismo ve al actor como un “tonto cultural”, un autómatas determinado por los requerimientos funcionales que debe cumplir para mantener al sistema social.

Otro problema del funcionalismo consiste en que habla de necesidades sistémicas y por tanto de requisitos que se tienen que cumplir para satisfacer estas necesidades. Para Giddens esto tiene que ver con la analogía de los sistemas orgánicos con los sistemas sociales. El sociólogo anglosajón afirma “Los sistemas sociales, a diferencia de los organismos, no tienen ninguna necesidad o interés en su propia sobrevivencia, y la noción de “necesidad” es falsamente aplicada si no se toma en cuenta que las necesidades sistémicas presuponen necesidades de individuos” (1977: 110). Afirmar la existencia de algo en la sociedad porque

19 Multiplicidad de autores remiten sus inicios a la filosofía positivista de A. Comte y a la teorización de Herbert Spencer; que continúa con los esfuerzos de separar “los hechos sociales” en la sociología de Emile Durkheim y que culmina en el esfuerzo totalizador de Talcott Parsons (Gelles y Levine, 1996: 68-69) (Baert, 2001: 52-53) (Giddens, 1991: 851) (Ritzer, 2000: 107).

“es necesario” o porque cumple una “necesidad sistémica”, es una explicación vacía.

Para Giddens decir, “la educación existe porque es necesaria para el mantenimiento del sistema social” no es una explicación. Tal afirmación no nos dice ni qué es la educación, ni cómo se forma, ni cómo contribuye a la configuración de prácticas continuadas a través del tiempo. En todo caso sirve como propuesta contrafáctica: si la educación existe entonces veamos por qué eso es así, de qué forma los actores contribuyen y necesitan de la educación. Pero eso es sólo el inicio de la indagación, no el final, no es la respuesta como los funcionalistas dirían.

Bajo estos supuestos y en contraposición al consenso ortodoxo es que surge la propia propuesta sociológica de Giddens.

3. Teoría social y sociología

Desde 1976, en las *Nuevas reglas del método sociológico*²⁰, Giddens hace alusión a lo que posteriormente será la teoría de la estructuración (TE). Y resulta interesante remarcarlo porque la teoría de la estructuración es para Giddens no una teoría sociológica sino una teoría social. Es decir, aunque sus conclusiones –en el libro mencionado– son para la sociología, su pretensión es formular una teoría social. La diferencia entre una teoría sociológica y una teoría social es su conexión con la filosofía y su capacidad de abarcar todos los ámbitos que pertenecen a lo social.

En ese sentido, una teoría social habla de cuestiones que tienen que ver con la antropología, la historia, la economía, la ciencia política, la psicología y por supuesto, la sociología. Para Giddens todas éstas comparten no sólo la misma metodología sino que están interesadas en lo mismo: la acción humana, las prácticas continuadas a través del tiempo y todo lo que éstas suponen.

Una teoría social está informada por cuestiones filosóficas porque la filosofía también está interesada en indagar qué es un ser humano y

20 Y también en el artículo que publicó en *Social Research*: “Functionalism: Après la Lutte” ese mismo año, se comienza a perfilar su teoría de la estructuración.

cómo actúa. Para Giddens la TE no es una metateoría²¹ ya que no es una serie de lineamientos rígidos y pasos a seguir que deben concretarse en los niveles teóricos. La teoría social que él propone es meramente un conjunto de “artificios” o “instrumentos” (en inglés la palabra es *devices*) *sensibilizadores* que son “fecundos para pensar problemas de investigación” (Giddens, 1995[1984]: 350). Un investigador guiado por la teoría de la estructuración tendrá que tomar en cuenta que su objeto/sujeto de estudio es un agente capaz, que al actuar reproduce estructuras y continúa lo que llamamos la “sociedad”.

Si su enfoque es el de una teoría social, ¿entonces qué es la sociología? ¿Qué estudia la sociología? Para Giddens, la sociología nace con las sociedades modernas. Es su producto y al mismo tiempo ayuda a producir la modernidad. La sociología se aboca a estudiar las sociedades modernas, pero esta subdivisión, esta tarea específica de la sociología tiene que ver con una “división intelectual del trabajo” más que con un objeto de estudio distinto al de la historia o la antropología. Así, en concordancia con lo anterior y haciendo un pronóstico, en su artículo “Nine theses on the future of sociology” afirma que las divisiones disciplinarias existentes “progresivamente estarán menos definidas que en el presente.” (1987: 37) Y esto lo justifica en la división arbitraria de la que surge la antropología, por ejemplo, cuyo interés es precisamente el que él encomienda como una de las tareas de la ciencia social en general: la indagación del conocimiento mutuo. Es decir, la indagación de por qué existen y cuáles son las prácticas cotidianas de los actores que se repiten a lo largo del tiempo. Para Giddens la división entre sociología y antropología tuvo que ver con el despegue de occidente y el descubrimiento de “los otros”. Así la sociología se dedicó al estudio del desarrollo occidental (nosotros “los blancos”) y la antropología al estudio de todas aquellas sociedades al margen del proceso occidental (ellos “los no blancos”) (1987: 38). Esta división etnocéntrica se estableció en la academia mediante entrenamiento diferenciado (diferentes autores,

21 Cuando Giddens habla de metateoría se está refiriendo al significado que Paul Furfey le dio por primera vez en 1953. Este autor afirma que la metateoría propone principios generalizables que se consideran previos y presuponen a la sociología. Así la metateoría decidiría qué fenómenos son relevantes para la sociología y cuáles no, además de dar criterios prácticos para aplicar en las investigaciones (Zabludovsky, 1994: 136).

diferentes formas de investigación) que ha hecho difícil encontrar comunicación entre ellas. El autor afirma que esta situación institucional continuará un tiempo pero con la creciente globalización (occidentalización) y el reconocimiento de que para indagar cualquier cuestión social hay que penetrar en el modo de vida (el mundo de vida, diría Habermas), las divisiones entre sociología y antropología se perderán cada vez más (aunque las divisiones académicas continúen).

3.1 Sociología, su papel

¿Lo anterior significa que el sociólogo debe esperar a la unificación de la teoría social y dejar de sentirse necesario en la sociedad? La respuesta de Giddens es un rotundo no. A pesar de su diagnóstico de la futura unificación de disciplinas, afirma que la sociología es relevante puesto que se ha dedicado al estudio de las instituciones y de las organizaciones en la *sociedad moderna*. ¿Y esto por qué puede resultar relevante? Porque para Giddens, los problemas que enfrenta esta sociedad moderna son mayoritariamente organizativos e institucionales, son “sociológicos”. La sociología, precisamente por su especialización (en las sociedades modernas) resulta una de las más importantes dentro de las ciencias sociales. Pero no como una sociología meramente descriptiva, sino una sociología que se encuentra en una relación tensa entre el diagnóstico y el pronóstico. La sociología “debe defender la ambición de influenciar o modificar la condición humana” (1987: 17). Debe ser una sociología práctica.

4. Sociología como crítica

Esta posibilidad de influenciar o modificar la condición humana la puede realizar la sociología en dos vías. Una de ellas que ya es inherente a las ciencias sociales.

Para Giddens, “una teoría crítica no es una opción, las teorías y descubrimientos en las ciencias sociales tienen consecuencias prácticas y políticas lo quiera o no el observador sociológico o el hacedor de políticas” (1984: xxxv). Este tipo de crítica inherente a la ciencia social tiene

que ver con su concepto de doble hermenéutica. Cualquier conocimiento social (independientemente de su validez) puede incidir, cambiar, modificar lo social. En ese sentido critica lo existente (o puede funcionar como crítica de lo existente). Así la ciencia social, la sociología, tiene posibilidades de modificar lo existente y por tanto es crítica.

Este sentido de crítica propuesto por Giddens fue cuestionado después de la aparición de *La constitución de la sociedad*. De 1984 hasta 1990 en que aparece *Las consecuencias de la modernidad*, hay una sucesión de artículos que hablan de lo diluido de su concepto de crítica. Por ejemplo Richard J. Bernstein un año después de la aparición de *La constitución...* afirma que Giddens confunde la crítica con las consecuencias prácticas (1997: 339). Si pudiéramos llamar crítica a lo que Giddens denomina como tal, entonces las ciencias naturales también podrían ser críticas. Por ejemplo, los nacimientos *in vitro* han modificado la forma de actuar de muchas parejas que no podían tener hijos y ahora pueden.

En 1982 J. Bleicher y M. Featherstone le hicieron a Giddens una entrevista en el marco de un encuentro de discusión acerca del materialismo histórico. Al asentir Giddens que la ciencia social es crítica, los entrevistadores le preguntaron cómo fundamentaba tal aseveración²² Giddens afirmó que no creía que fuera posible fundamentar una teoría crítica tal como lo propone Habermas, que no era posible producir ni una certeza normativa ni una certeza epistemológica. Por tal motivo, la estrategia que el investigador debía seguir era la de estar en “dos casas”, la “casa de los hechos” y la “casa de la crítica moral”.

Es entre los hechos y la crítica moral que según él debe estar la sociología. Como se mencionaba antes, entre el diagnóstico y el pronóstico (un pronóstico moral, por supuesto).

Las críticas recibidas a esta entrevista fueron también múltiples, la mayoría de los comentaristas afirmaban que Giddens rehuía a una fundamentación epistemológica — misma que era necesaria si quería justificar que su teoría era mejor que otras. Y rehuía a decir qué era lo “moralmente” valioso y a justificarlo porque afirmaba que “algunas cosas son claramente dañinas y otras claramente necesarias” (Bleicher,

22 Por supuesto que esa pregunta está enmarcada en la discusión de la Teoría crítica de la Escuela de Frankfurt y de su continuador J. Habermas que ponen un marcado énfasis en la justificación de una teoría crítica.

1997: 36). La primera huida la justifica afirmando que las discusiones epistemológicas le tocan a la epistemología y que empantanarse en esas discusiones implicaría dejar de hacer investigación. La segunda huida la justifica en la posibilidad de que cualquiera puede saber qué es lo valioso para la sociedad. Y esa segunda huida es la más criticada.

Pero como decía al principio, la sucesión de artículos que lo critican en este aspecto se da hasta 1990. En *Las consecuencias de la modernidad*, Giddens retoma o enfrenta la pregunta de cómo sería una teoría crítica, tal como él la concibe. En el último capítulo acuña el término *realismo utópico*. El realismo utópico es una elaboración más compleja de lo que ya había dicho en la entrevista (el balance entre los hechos —lo real— y lo moral —lo deseable, utópico—). El realismo utópico está muy cerca —aunque no lo quiera Giddens— de la teoría crítica, tal y como lo enuncia Horkheimer²³ en el conocido artículo “Teoría tradicional y teoría crítica”. En ese artículo Horkheimer dilucida la diferencia entre la teoría tradicional (que es el propio positivismo) y la teoría crítica, al decir: “si el teórico y su actividad específica son vistos [...] de modo que su exposición de las contradicciones sociales aparezca... no sólo como expresión de la situación histórica concreta, sino, en igual medida, como factor estimulante, transformador, entonces se hace patente su función” (Horkheimer, 1998: 247). Y se diferencia de la utopía abstracta ya que “aduce como prueba de su posibilidad real el estado actual de las fuerzas humanas de producción.” (*Ibid*, 251). De igual forma para Giddens, el realismo utópico tiene características utópicas pero no es irreal o poco realista porque corresponde a tendencias observables (Giddens, 1994: 101). Ahora bien, dentro de su propia posición teórica, el enunciar esas tendencias puede “ayudar a que se realicen” (Giddens, 1999: 145).

Así en la enunciación parecería que la propuesta crítica de Giddens continúa el proyecto de la escuela crítica alemana. Pero hay una gran diferencia en la lectura. Ahí donde la teoría crítica leería una sociedad

23 El propio Herbert Marcuse, miembro de la primera generación de la Escuela de Frankfurt en el *Hombre unidimensional*, vuelve a elaborar este concepto de teoría crítica. Para él una teoría crítica debe definir las posibilidades de una sociedad pero éstas “deben estar al alcance de la sociedad respectiva... deben expresar una tendencia real” (Marcuse, 1992: 13).

irracional, unidimensional; Giddens lee una sociedad que se está democratizando desde la vida privada, que está contrarrestando la dominación unilateral de unos cuantos (Giddens, 2000).

Ahí donde un Habermas vería una comunicación distorsionada, Giddens ve una democracia del diálogo y acuerdos “existentes” supranacionales de responsabilidad mutua (Giddens, 1994). Es decir, el diagnóstico de Giddens es altamente optimista.

Por ejemplo en *Beyond left and right* menciona cómo ahora podemos hablar de la emergencia de valores universales compartidos, valores como la santidad de la vida humana, de los derechos humanos universales, de la preservación de las especies. Valores que implican una política de la vida donde los actores recuperan la esfera de lo moral. Con la emergencia de la guerra biológica, la permanencia del terrorismo o el acecho de la guerra —paradójicamente a nombre del desarme—, ese diagnóstico optimista en el que aterriza puede desmerecer mucho todo su aporte más fuertemente teórico.

Por los límites y el objetivo del presente escrito, no se puede ahondar más al respecto ni proponer con certeza cómo es que Giddens aterriza en una propuesta tan optimista. Sin embargo, se pueden dejar sobre el tintero algunas preguntas.

¿Tendrá que ver su optimismo con su posición en la sociedad británica: director de una de las más importantes universidades inglesas y asesor de Tony Blair? ¿Será su más reciente propuesta teórica, un nuevo discurso ideológico —en el sentido de que quiere imponer como universal una verdad parcial—? ¿Será una crítica acrílica encandilada con un presente que aparece casi como el futuro que soñamos?

Esas preguntas se quedan aquí como una provocación para que los futuros sociólogos las retomen.

Bibliografía

- Baert, Patrick (2001), *La teoría social en el siglo XX*. Alianza, Madrid.
- Bernstein, Richard (1997), "Structuration theory as critical theory" en *A. Giddens. Critical Assessments*. Routledge, Londres.
- Bleicher, J. y M. Featherstone (1997), "Historical Materialism Today: An interview with Anthony Giddens", en *A. Giddens. Critical Assessments*, Routledge, Londres.
- Gelles, R. y Ann Levine (1996), *Introducción a la sociología*, McGraw Hill, México.
- Giddens, Anthony, (1977), *Studies in Social and Political Theory*. Basic Books Inc., Nueva York.
- , (1982), *Profiles and Critiques in Social Theory*, University of California Press, Berkeley.
- , (1984), *The Constitution of Society*, Polity Press, Cambridge.
- , (1987), *Social Theory and Modern Sociology*, Polity Press, Cambridge.
- , (1993) [1976], *New Rules of Sociological Method*, Harper and Row, Nueva York.
- , (1994), *Beyond left and right*, Stanford University Press, California.
- , (1995), *La Constitución de la sociedad*, Amorrortu, Buenos Aires.
- , (1998), *La tercera vía. La renovación de la socialdemocracia*, Taurus, Madrid.
- , (1999) [1990], *Las consecuencias de la modernidad*, Alianza editorial, Madrid.
- , (2000) [1999], *Un mundo desbocado*, Taurus, Madrid.
- Horkheimer, Max (1998), *Teoría crítica*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Marcuse, Herbert (1992), *El hombre unidimensional*, Joaquín Mortiz, México.
- Ritzer, George (2000), *Teoría sociológica contemporánea*, Mc Graw Hill, México.
- Schütz, Alfred (1995), *El problema de la realidad social*. Amorrortu, Buenos Aires.
- Zabludovsky, Gina (1994), "Teoría sociológica a fin de siglo: las posibilidades de lectura", en *Acta Sociológica*, número 12, septiembrediciembre, FCPyS, UNAM.

Lecturas recomendadas

Si el interés del lector por este autor está centrado en cómo diferencia a las ciencias sociales de las naturales y, por tanto, qué tipo de ciencia social y de sociología está planteando, las lecturas posibles son:

“En defensa de la sociología” y “¿Qué es la ciencia social?”, en *Una introducción al pensamiento de Anthony Giddens*. UAM-A, México, 1999; “El positivismo y sus críticos” en *Historia del análisis sociológico* Amorrotu, Buenos Aires, 1988 y; “Functionalism: après la lutte”, en *Studies in Social and Political Theory*, Basic Books Inc., Nueva York, 1977.

Las dos primeras son breves ensayos que, de forma muy sencilla, bosquejan la posición de Giddens en los tópicos ya mencionados. En “El positivismo y sus críticos” aparece una revisión profunda de los planteamientos positivistas, la crítica que se hace a estos desde la filosofía de la ciencia y un esbozo de la posición epistemológica del autor. En el último artículo revisa y critica los postulados básicos del funcionalismo (estructural-funcionalismo) y al final decanta lo que será su teoría de la estructuración.

Si, por el contrario, el interés está puesto en la teoría de la estructuración, son de lectura obligada tanto la introducción y las conclusiones de *Nuevas reglas del método sociológico* (citado en la bibliografía general); como el capítulo uno y cuatro de *La constitución de la sociedad* (también citado anteriormente).

GILLES LIPOVETSKY: ENTRE LA IRREVERENCIA Y LA AGUDEZA

LIDIA GIROLA

Introducción

Gilles Lipovetsky es un filósofo y sociólogo francés, nacido en 1944, profesor de la Universidad de Grenoble. Habitualmente se lo asocia tanto con los pensadores posmodernos, como Derrida, Lyotard y Vattimo, como con el sociólogo francés Michel Maffesoli y los ensayistas norteamericanos Richard Sennet y Christopher Lasch.

El hecho de que tanto Maffesoli como Lipovetsky hayan enseñado en Grenoble es interesante, porque los dos son pensadores sociales de avanzada, novedosos hasta cierto punto, y trabajan en una ciudad de Francia que se distingue precisamente por ser un bastión de la ciencia y la informática. Allí hay una relación que vale la pena señalar, porque puede ser una línea de investigación comparativa sugerente.

Su obra hace referencia a los problemas culturales de las sociedades postindustrializadas de Occidente, especialmente a las formas que asume en ellas el individualismo. Individualismo es un término polisémico, o sea que presenta en sociedades, épocas y obras de distintos autores, acepciones diferentes. Sin embargo, ya sea en sentido negativo como positivo, existe un relativo acuerdo entre los pensadores contemporáneos, con respecto a que el individualismo permea la cultura de la modernidad y muestra formas peculiares en la cultura actual.

Más adelante abordaré la cuestión de cómo trata Lipovetsky ese tema.

Podría parecer un tanto extraño que en un texto sobre sociología, se trate de suscitar interés por la obra de alguien que en principio podemos definir como filósofo. Sin embargo, una de las características más notorias de la obra de muchos pensadores actuales, sobre todo de aquellos que se han autodenominado, por lo menos en un cierto periodo, posmodernos, e independientemente de cual sea su formación de

origen, es que no puede ubicársela claramente en un marco disciplinar determinado. El caso de la obra de Lipovetsky es paradigmático al respecto. En una primera aproximación, no queda claro si es filosofía, sociología, psicología social, comunicación o simplemente son textos apenas un poco menos *light* que los de Guadalupe Loaeza.

El tratamiento que el autor propone de temas importantes de la vida cotidiana, y de los referentes simbólicos, los discursos, y las apariencias y actuaciones con las que intentamos atemperar las dificultades de la sobrevivencia, aparece como irreverente, abigarrado y muchas veces parece buscar más un lenguaje impactante que la profundidad en el análisis.

Pero quiero sostener aquí, que eso es tan sólo en apariencia, en una lectura superficial.

La irreverencia en el tratamiento de temas que nos tocan profundamente, o el buscar en lo que nos rodea en la vida cotidiana elementos para un diagnóstico del presente, no implican de suyo una sociología *light*, sino que pretenden hacer bajar al terreno de la cotidianidad, tanto al investigador social como al público en general. Es en la vida de todos los días, donde se pueden encontrar claves explicativas para entender qué y cómo somos, y por qué parecemos estar tan despistados con respecto a donde vamos.

Voy a tratar de mostrar, a pesar de lo breve de esta presentación, cómo y por qué Lipovetsky puede ser útil para la sociología, y cómo y por qué considero que es un autor más profundo de lo que parece.

En relación con las preguntas que se intentan responder en este texto colectivo, por ejemplo en torno a qué es la sociología, y cuál es su objeto, para cada uno de los autores comentados aquí, creo importante señalar que en el caso de Lipovetsky, no existe una definición explícita de la cuestión, ni creo que en última instancia sea una preocupación fundamental para él. En todo caso, es algo que nosotros podemos construir a partir de lo que encontremos en su obra.

Para eso, me propongo trabajar sucintamente dos de sus textos, uno publicado hace ya veinte años, *La era del vacío*, y otro más reciente, publicado en la década de los noventa: *El crepúsculo del deber*.

En ambos es posible notar temas concurrentes, aunque el primero se dedica a pensar específicamente el tema del individualismo, y el segundo a analizar qué tipo de relaciones éticas estamos dispuestos a establecer y defender en este momento de la transición de un siglo a otro.

El individualismo vacío

En su conocido libro *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*, publicado en 1983, Lipovetsky sostiene que vivimos una segunda revolución individualista: el *proceso de personalización*.

La era moderna iniciada en los siglos XVI y XVII, que tuvo como uno de sus pivotes fundamentales el proceso de individuación, reconoció como valores cardinales la libertad, la democracia y la igualdad crecientes; a la vez, su marco normativo por lo menos en términos ideales estaba impregnado del riguroso respeto a la disciplina, el deber, la productividad y el éxito.

El proceso global que según Lipovetsky está en curso, y que si bien se inició en Europa y los Estados Unidos en los años veinte, se puede observar más claramente desde la década de los años cincuenta, y sobre todo en las últimas tres décadas del siglo que acaba de concluir, consiste en la exaltación máxima del individuo como valor supremo, en el abandono de las prescripciones rigoristas y los valores universales. El proceso de personalización, que por una parte es la continuación y manifestación última de la ideología individualista, por otra trastoca el sentido de la relación entre la responsabilidad pública y la vida privada, que nutrió a la cultura de la modernidad.

Podríamos decir entonces, que si el individualismo es una de las características culturales principales de la modernidad, en las sociedades actuales, que Lipovetsky asume como "sociedades post" (después de la modernidad, después y más allá del deber, después de las formas tradicionales de religiosidad, etcétera), el individualismo ha adquirido nuevos significados.

¿Cuáles son los componentes socio-culturales del proceso de personalización?

El énfasis en la realización personal, la permisividad, la búsqueda del placer, el despliegue de la "personalidad íntima", la legitimación del hedonismo, la importancia de la psicología, la libre expresión. Esto en el nivel de los sujetos. A nivel social, en la sociedad actual reina la indiferencia de las masas, "domina el sentimiento de reiteración y estancamiento, se banaliza la innovación, el futuro ya no se asimila a un progreso ineluctable" (cf. Lipovetsky, 1993: Prefacio).

Si las sociedades modernas eran conquistadoras, creían en el futuro, en la ciencia y en la técnica, y sus principales logros estaban en la

ruptura con las tradiciones, las jerarquías y los particularismos en nombre de valores universalistas, la razón y la revolución, las sociedades actualmente están cansadas y se muestran apáticas con respecto al cambio. La gente se ocupa de consumir “objetos e información, deportes y viajes, formación y relaciones, música y cuidados médicos” (*Ibid*: 10). Las sociedades actuales están en una segunda fase con respecto a la “sociedad del consumo”: la apoteosis. La cultura actual es *cool*: se busca la calidad de vida, se es sensible con respecto a las demandas ecologistas, se abandonan los grandes sistemas de sentido, a la vez que existe un culto por la personalidad, la participación en ámbitos restringidos, la expresión de sí mismo. En las sociedades contemporáneas emerge una forma de individualidad sensible, desestabilizada y tolerante, centrada en la propia realización emocional, ávida de juventud. “Hay una tendencia global a reducir las relaciones autoritarias y dirigistas, a acrecentar las opciones privadas, a privilegiar la diversidad; son sociedades abiertas, plurales; es la vida sin imperativo categórico.” (cf. 1993: 19)

Tomando como textos de cabecera *Las tiranías de la intimidación* de Richard Sennet y *La cultura del narcisismo* de Christopher Lasch, Lipovetsky considera que en las sociedades contemporáneas, la edad de oro del individualismo competitivo, sentimental y revolucionario se ha acabado. La personalización extrema es sinónimo de un neonarcisismo constituido por la obsesión por la salud, el *fitness*, la apatía generalizada y el vivir el presente, sin ideal. Esta situación puede claramente ser identificada como anómica, en el sentido durkheimiano de anomia como carencia de fines sociales compartidos que se pudieran constituir en claros referentes para la acción. “Cuando el futuro se presenta amenazador e incierto, queda la retirada sobre el presente, poner el futuro entre paréntesis.” (*Ibid*: 51). Sin embargo, para Lipovetsky, la apatía de la persona con respecto a los asuntos públicos y el centrarse en sí mismo, no surge de una consciencia desencantada producto del fracaso en cuanto a las posibilidades de cambiar el mundo; no deriva de una postura nihilista ni trágica; el neonarcisismo resulta, según el autor francés, del cruce de una lógica social individualista hedonista impulsada por el universo de los objetos y los signos, con una lógica terapéutica y psicológica elaborada desde el siglo XIX a partir del enfoque psicopatológico.

Lipovetsky, a diferencia de Lasch, no considera al narcisismo como una nueva forma de alienación, sino como el síntoma del surgimiento de un nuevo tipo de personalidad indeterminada, fluctuante, flotante.

¿Por ello menos socializada? Evidentemente, no. Lo que cambia son los contenidos de la socialización. El neonarcisismo impone nuevas formas de control: quizás más flexibles, menos autoritarias, pero no por ello menos eficaces. La cultura neonarcisista contemporánea estandariza y normaliza tanto como cualquier otra, sólo que los valores son distintos. Por un lado, lo que en lenguaje coloquial en México llamaríamos el “aliviane” en cuanto a la presión por ser exitosos, eficientes y eficaces; lo que en el texto de Lipovetsky es definido como el carácter *cool* de la cultura. Por otro lado, el centrarse en el cuerpo, como objeto de cuidados y atención a la vez que como medio imprescindible para la realización personal. El autor señala que “el miedo a envejecer y a morir es constitutivo del neonarcisismo. En los sistemas personalizados no queda más remedio que durar y mantenerse, aumentar la fiabilidad del cuerpo, ganar tiempo y ganar contra el tiempo” (1993: 61-62). Ahora bien, ese interés febril que tenemos en el cuerpo no es en absoluto espontáneo y libre, obedece a imperativos sociales, tales como la línea, la forma, el orgasmo.¹ La única forma de ser verdaderamente uno mismo, de realizarse como persona, es ser joven, esbelto y dinámico. Por esa razón Lipovetsky señala que el neonarcisismo desestandariza por un lado (ruptura con respecto a la imperiosa y rigurosa vigencia de las normas y valores universalistas, énfasis en la realización personal, tolerancia para con la diferencia) y estandariza por el otro (a través de

1 Aunque Lipovetsky no hace referencia a ello, es sumamente interesante tomar en cuenta las revistas de actualidad y sobre todo las revistas femeninas, cuyo público son las mujeres instruidas de las clases medias, y en las que los artículos sobre dietas y ejercicios para mantenerse atractivas son muy frecuentes. El caso de la evolución de *Cosmopolitan* es paradigmático al respecto: si en los setenta, los artículos versaban principalmente sobre las tácticas de la joven trabajadora (ejecutiva, secretaria) para ascender en su trabajo y le brindaban *tips* acerca de cuándo solicitar un aumento o cómo buscar mejores oportunidades, actualmente en todos los números aparecen notas acerca de cómo experimentar mayor placer sexual, cómo consentir a su hombre, y sobre todo, cómo arribar al orgasmo, siempre. La presión de los estereotipos sociales ha pasado de la necesidad de ser eficiente en la oficina y sensual en el hogar, a la de ser una voraz consumidora de placer.

la moda y los arquetipos de belleza; la pulsión por ejercitarse y mantenerse atractivo; el consumo globalizado).

Otra característica sociocultural presente en las sociedades actuales es la compulsión al consumo. El que las sociedades de masas sean sociedades de consumo no es una idea nueva. Ya la Escuela de Frankfurt y una abundante bibliografía posterior se han ocupado de este asunto. Pero quizá lo sugerente de las formulaciones de Lipovetsky radique en remarcar por un lado que el consumo abarca al conjunto de la vida (se consumen objetos, conocimientos, afectos, servicios, arte, información); por otro lado que la multiplicidad de elecciones en todos los ámbitos de la vida fuerza el proceso de personalización; aún más, el autor señala que la forma social dominante, que es un principio de organización global de las sociedades de la abundancia y tiende por lo tanto a regular el consumo, las organizaciones, la información, la educación, las costumbres, es la *seducción*.

Lipovetsky dice que “las sociedades contemporáneas ven proliferar de forma vertiginosa las fuentes de información, la gama de productos dispuestos en centros comerciales, las opciones políticas, las opciones religiosas; la gente se acostumbra a que su principal actividad sea justamente esta elección entre múltiples opciones” (*Ibíd*: 19).

Para que la gente opte por una opción y no por otra, debe ser seducida, convencida suavemente de que esa y no otra es la mejor opción. Asociada a esta idea de la seducción, Lipovetsky sostiene que la sociedad actual es permisiva, no crítica, plural y *light*, y que desprofundiza las relaciones sociales e interpersonales. La cultura *cool* se manifiesta entre otras cosas en el lenguaje. A los ciegos no se les dice ciegos, sino invidentes; a los paráliticos se les dice minusválidos.² La caracterización y la conceptualización acerca del presente intenta suavizar la realidad y junto con estas modificaciones en el lenguaje, ciertos fenómenos culturales cobran una importancia como nunca la habían tenido antes; uno de los casos es el de la música. Los jóvenes contemporáneos están

2 El colmo de la cursilería se ha dado recientemente en México, cuando a los viejos después de llamarlos *senectos* ha pasado a denominárseles *adultos en plenitud*. Uno puede preguntarse a cuál plenitud se refieren ¿plenos de abandono?, ¿de arrugas y achaques? ¿Se vale decir plenos de carencias? En las grandes ciudades mexicanas no existen en la actualidad políticas públicas coherentes para los ancianos, ni espacios adecuados donde puedan disfrutar de su vejez.

todo el tiempo con el *walkman*. Corren, caminan, estudian, viven con música y esto evidentemente tiene consecuencias en cuanto a su compromiso, su relación con el mundo que los rodea; un mundo musicalizado es un mundo extraído de la realidad. Hay música en los centros comerciales, en los supermercados, en las películas, en todas partes. Es un fenómeno que debe ser visto, según Lipovetsky, entre otras cosas como parte de una atomización inducida, porque la persona que está con el *walkman* no escucha lo que pasa a su alrededor, escucha la música que escogió.

Fenómenos como la suavización del lenguaje y la música constante, producen atomización.

Las sociedades contemporáneas son sociedades en las cuales todo se personaliza de tal manera que la imagen que presenta un líder político, por ejemplo, es crucial para su éxito. La gente ya no se guía para votar a alguien por la plataforma o los antecedentes políticos del candidato sino que el peso mayor está en su simpatía, en la imagen que proyecta su familia, para qué lado se peina o si aparenta ser un hombre común y corriente. Por lo tanto, la vida de los políticos es motivo de interés para la televisión, por ejemplo. No son los contenidos de la política los que importan sino la imagen, la habilidad para hablar. ¿Por qué dice Lipovetsky que la seducción en las sociedades contemporáneas es tan importante? Porque evidentemente en el caso de los políticos, para tomar tan sólo uno, se garantiza el triunfo a través de la seducción. La seducción es la forma de captar las voluntades.

Según Lipovetsky, las masas quieren ser seducidas. Son irreflexivas, están compuestas de individuos aislados. Las masas están compuestas por átomos sociales que son objeto de seducción por parte de los medios, seducción por parte de los que detentan el poder.

Pero además, junto con este fenómeno de la seducción, se da un fenómeno muy peculiar que es el de la indiferencia. La pregunta de la cual parte Lipovetsky es ¿quién cree aún en las instituciones? En general, lo que se genera en estas sociedades de masas, sociedades consumistas, es una apatía generalizada. No se genera desesperación, no se genera sentimiento del absurdo, sino un sentimiento de apatía e indiferencia creciente con respecto a las cuestiones públicas.

En su libro *El nihilismo europeo*, Nietzsche señaló a fines del siglo XIX cuales eran los signos característicos del espíritu moderno. Uno de ellos es la tolerancia. Pero según Lipovetsky, en la actualidad se da la

tolerancia porque la gente no está decidida, carece de convicción con respecto a una cosa u otra; por lo tanto la tolerancia está basada en la ineptitud para optar reflexivamente, críticamente.

Otro de los signos mencionados por Nietzsche es la creciente amplitud de la simpatía, o sea que la tolerancia va junto con la simpatía, una cierta condescendencia y aceptación en el trato con los demás. Pero, en los últimos años de este siglo, esa simpatía está compuesta por un tercio de indiferencia, un tercio de curiosidad, un tercio de excitabilidad mórbida.

Otro de los signos de la modernidad según Nietzsche es la objetividad. En realidad sin embargo, no es que uno sea objetivo, sino que le falta voluntad para imponer sus propios criterios, sus propias demandas, por lo tanto deja que las cosas sucedan.

Lo que Lipovetsky señala es que lo que ha caracterizado a los últimos años del siglo XX no es tanto la angustia existencial sino la indiferencia. "El espíritu de la época" dice, "deja muy atrás la angustia y la nostalgia del sentido" que sí eran propios de mediados de siglo (1993: 37). El existencialismo o el teatro del absurdo, por ejemplo, eran síntomas de esta angustia, de la ansiedad por la pérdida del sentido de la vida y en cambio ahora lo que se puede observar es una indiferencia ante los problemas del sentido, con un contenido fuertemente estético. Así, el autor señala que los cuadros hiper-realistas actuales, por ejemplo, no llevan ningún mensaje, no quieren decir nada. La función del arte se remite al impacto, al *shock* que puede provocar, es fundamentalmente una función de exterioridad; no tiene quizás la función antigua del arte que señalaban Marcuse y Adorno, que era hacer reflexionar acerca de las propias condiciones de vida. Lipovetsky señala que en el arte actual muchas veces uno se encuentra con que importa más que algo esté bien hecho, técnicamente hablando, que el mensaje que se quiere transmitir. El orden de la representación, está de alguna manera abandonado por la perfección misma de su ejecución.

Las grandes contradicciones o los grandes problemas de las sociedades modernas también pretenden borrarse; los conflictos no se presentan como antagonismos.

Lipovetsky señala que lo que es cierto para la pintura, también lo es para la vida cotidiana. En los jóvenes es posible percibir que no les causa demasiado problema el vivir sin sentido. La indiferencia crece, y en ninguna parte es tan evidente como en la enseñanza, porque en

algunos años, el prestigio y la autoridad del cuerpo docente, prácticamente han desaparecido, y la enseñanza se ha convertido en una máquina neutralizada por la apatía escolar, mezcla de atención dispersa y de escepticismo lleno de desenvoltura. La gente es ignorante y no le importa, eso es lo peor. No saben, no quieren saber, y les importa un bledo, y eso es terrible. La misma apatía en la enseñanza, dice Lipovetsky, se encuentra a nivel político, los niveles de abstencionismo son altísimos. Aparentemente, parte de ese desierto, de esa indiferencia generalizada, es producto de que el individualismo ha degenerado en un narcisismo exacerbado, en una atomización. Él percibe esta indiferencia generalizada, esta privatización en el peor sentido del término, como la característica crucial de las sociedades contemporáneas. En el terreno político dice “la política ha entrado en la era de lo espectacular, liquidando la consciencia ideológica y el rigor, en aras de una curiosidad dispersada captada por todo y nada.”; de ahí la importancia capital que revisten los medios masivos a los ojos de los políticos. Son más importantes las opciones en sí que el contenido de la opción. Por eso habla de una creciente exterioridad en todos los ámbitos. ‘Voy a clases pero no estudio; pero como voy, merezco aprobar’.

Lo que según Lipovetsky caracteriza a las sociedades modernas, entonces, es un incremento de la tolerancia, sin embargo, la tolerancia significa indiferencia. Al mismo tiempo, se da el énfasis en lo local, lo étnico, el resurgimiento de los fundamentalismos. Estos dos fenómenos tienen que ser vistos juntos. Soy tolerante porque el otro me importa un cacahuete. La desconfianza con respecto a lo diferente se produce junto con la tolerancia, siempre y cuando lo diferente no esté junto a mí, no esté en mi casa. No es que hayamos crecido y seamos más maduros y responsables, simplemente que como me es indiferente, lo tolero siempre que no me afecte directamente.

Dice Lipovetsky “en un sistema organizado según los principios del aislamiento suave, los ideales y valores públicos sólo pueden declinar, únicamente queda la búsqueda del ego y del propio interés, el éxtasis de la liberación personal, la obsesión por el cuerpo y el sexo, hiperinversión de lo privado y en consecuencia desmovilización del espacio público” (*Ibid*: 42).

El neonarcisismo, la seducción para el consumo y la indiferencia de las masas en la política, la cultura y los valores son los componentes socioculturales cruciales que acompañan al proceso de personalización.

Lipovetsky no es el primero en notar que la subjetividad se vacía al centrarse en sí misma y apartarse de los roles públicos; que la necesidad de expresión pierde de vista el que muchas veces no hay nada que expresar más que trivialidades; que el ideal del individuo autónomo y responsable a nivel privado y público ha dejado paso al incivismo del que se repliega al *ghetto* de la propia intimidad. Pero quizás sea el autor que intenta explicar el porqué de la indiferencia y la apatía, sobre todo de la juventud contemporánea. Él sostiene que es producto de la sobre oferta, en cuanto a información, objetos, conocimientos; el vacío íntimo, la falta de interés por aprender, la no asunción de la responsabilidad, es producto de la saturación.

Por otra parte, aunque a lo largo de su obra Lipovetsky señala que el proceso de personalización produce atomización junto con un incremento en las posibilidades de opción, también es inseparable de un "entusiasmo relacional particular, como lo demuestra la proliferación de asociaciones, grupos de asistencia y ayuda mutuas". Encontramos por lo tanto aquí un punto de contacto con lo visualizado temprana e incipientemente por Durkheim, en el sentido de la importancia creciente de nuevas formas de asociación e interacción, donde las personas encuentran ámbitos de inserción, construcción de la propia identidad, afecto y confianza.

¿Qué es sin embargo lo peculiar en el planteamiento de Lipovetsky? El hecho de que estos grupos son colectivos con intereses miniaturizados, hiperespecializados: "agrupaciones de viudos, de padres de hijos homosexuales, de alcohólicos, de tartamudos, de madres lesbianas, de bulímicos". La personalización contemporánea se produce en la participación en circuitos y redes integradas, en micro grupos donde lo que se comparte son las mismas preocupaciones e intereses inmediatos y circunscritos, con personas que se piensan "idénticas", pero con las que uno se sigue viendo e intercambiando experiencias sólo mientras dure el interés común, el problema que los llevó a reunirse. La semejanza está por lo tanto mucho más marcada con la visión de Maffesoli que con la de Durkheim.

Moral del deber versus ética de la responsabilidad

En otro de sus libros, *El crepúsculo del deber*, publicado en Francia en 1992, Lipovetsky retoma su idea del antagonismo de dos proyectos o modelos societales. Uno, el del individualismo exacerbado que según sus críticos conduce a la decadencia de los valores que dieron origen a la cultura occidental. Otro, que reclama imperativamente la revitalización de la moral y la construcción de una nueva responsabilidad ética.

Lipovetsky sostiene, que en las sociedades contemporáneas (específicamente en las sociedades postindustriales de Europa occidental y los Estados Unidos), coexisten dos tipos de discursos aparentemente contradictorios, en relación con lo que *grosso modo* podríamos denominar “la orientación ética”.

Por un lado, el de los que sostienen que la cultura actual es decadente, que no existen valores ni moral, y que tiene su razón de ser en la percepción de la generalización de la corrupción, el consumo de drogas, y un sentimiento de fracaso en cuanto a otorgarle sentido a la vida y en el hecho de que el estrés y la depresión son patologías cada vez más frecuentes y dominantes en el malestar cultural.

Por otro lado, existen voces que señalan el resurgimiento de los valores y las prácticas que definen lo que Lipovetsky denomina “la nueva moral”, centrada en el respeto al individuo y la tolerancia.

El dilema va más allá de una mera oposición entre optimismo y pesimismo cultural, y trae a la discusión muchos de los elementos que pueden encontrarse en las formulaciones contrapuestas de Durkheim y Guyau³. Vale la pena entonces, detenernos un momento en el análisis de la situación propuesta por Lipovetsky, para ver en qué medida

3 Para Emile Durkheim (1858-1917), la cultura moral moderna, además de ser anómica, está en crisis, porque no logra pasar de un fundamento religioso a un sustento racional, laico y cívicamente comprometido de sus valores e ideales. La moral moderna es una moral del deber, en tanto obliga a los individuos a comportarse de acuerdo a principios aceptados consensual y responsablemente y debiera sancionar a los transgresores.

Jean-Marie Guyau (1854-1888) es un autor francés al cual comenta Durkheim y de quien toma la noción de anomia. Guyau sostenía una visión altamente positiva acerca de la anomia, como característica inherente de la modernidad, ya que implica una moral autónoma, plural y tolerante. Uno de sus libros principales se llama *Esquema de una moral sin obligación ni sanción*.

hemos avanzado, conceptual y prácticamente, con respecto a lo señalado en torno a estas cuestiones hace más de cien años.

Como es generalmente aceptado, a partir del siglo XVII y específicamente con la Ilustración, “los modernos tuvieron la ambición de sentar las bases de una moral independiente de los dogmas religiosos” (Lipovetsky, 1996: 11) o, lo que es lo mismo, procuraron construir un nuevo fundamento, laico, para la aceptación de los principios que debían regir las relaciones entre las personas. Este proceso de secularización de la moral implicó romper con la idea de que dios, juez supremo de las conductas humanas, es el único que puede decidir acerca de la bondad o maldad de las mismas. También implicó una progresiva disminución del poder de las iglesias erigidas en tribunal moral en cuanto a su capacidad para administrar los premios y castigos según las intenciones y las obras de los creyentes.

Tanto Rousseau como Kant, Stuart Mill y Comte, por mencionar sólo a algunos de los pensadores que coadyuvaron en el proceso, se ocuparon de sentar las bases para una moral autónoma, que rompiera con cualquier fundamento de carácter religioso. La importancia de la cultura moral moderna, radica en su influencia en la conformación de un orden social y político cuyos principios éticos son fundamentalmente laicos y de corte universalista. Como señalaba Durkheim, la moral moderna rompe sus lazos con la religión, y busca sustitutos racionales para la constricción de las conductas.

Ahora bien, y esta es una de las hipótesis de Lipovetsky, los deberes religiosos fueron sustituidos en la modernidad y hasta aproximadamente mediados del siglo XX, por la religión del deber. Con esto quiere decir, que la cultura moral moderna ha hecho énfasis en los derechos del individuo, y en las obligaciones del ciudadano, en la obligación de ser austero, solidario, vivir para los otros. En la segunda mitad del siglo XVIII Rousseau postulaba la “religión cívica” que exigía el sacrificio de los intereses personales a la voluntad general. En el siglo XIX en Francia se definía la moral como la ciencia del deber obligatorio y la virtud como total abnegación⁴ (cf. *op. cit.*: 25). Durkheim sostenía que no existía moral verdadera sin un ideal social, y que la educación

4 Evidentemente era la época del apogeo de la represión como condición de virtud y bonhomía.

de los niños tenía por objetivo fomentar en ellos el sentido del deber y el amor a la patria. Es evidente que los modernos, señala Lipovetsky, sacralizaron la escuela del deber moral y cívico; si bien postularon la preponderancia de las obligaciones éticas sobre las religiosas, y fundamentaron la obligación moral en principios racionales y humanistas, convirtieron al “deber ser” en un imperativo. Algunas de las utopías de la modernidad, como la extrema confianza en el poder de la educación y la perfectibilidad indefinida del género humano, que es posible encontrar en autores por otra parte sumamente escépticos con respecto a las posibilidades de la cultura moderna, como es el caso de Durkheim, nutrieron la ideología del deber. Las críticas a la moralidad cristiana por maniquea, mediocre, hipócrita y masoquista, formuladas por Nietzsche, o el relativismo moral de Guyau, intentaban mostrar que la moral moderna había desplazado los imperativos absolutos de origen religioso al ámbito de los deberes cívicos, pero que la idea misma del deber no había sido modificada. El culto al deber, señala Lipovetsky, se extendió al menos hasta 1950 (aunque en algunos lugares más que en otros), no sólo en el ámbito de la filosofía y la cultura, sino al terreno de las costumbres: la familia, el sexo, la filantropía, etcétera. La sexualidad y la esfera familiar se encontraban bajo la tutela de la forma-deber y sometidas a las acciones de moralización higienista y disciplinaria⁵ (cf. Lipovetsky, *op. cit.*: 39). Como está claramente ejemplificado en las exhortaciones de Durkheim en sus lecciones a los pedagogos franceses, el pensamiento moderno idealizó la obligación moral, celebró con excepcional gravedad los deberes del hombre y del ciudadano, impuso normas austeras, represivas, disciplinarias referidas a la vida privada, y procuró inculcar el espíritu de disciplina y el autodominio (cf. Lipovetsky, *op. cit.*: 11).

- 5 En el caso de la filantropía, la moral del deber, para utilizar el término empleado por Durkheim, y que retoma Lipovetsky otorgándole un sentido específico, recela de la caridad, porque “no hace más que alimentar la mendicidad y la pereza, la imprevisión y la mentira. Las ayudas deben orientarse hacia los ‘pobres meritorios’ (familia legítima, domicilio bien atendido, templanza de las personas) y negadas a los demás [...] Desarrollar la independencia económica de los pobres, aumentar la previsión y la higiene de las familias, estimular el sentido de responsabilidad individual, ese es el objetivo central de los filántropos” (Lipovetsky, 1996: 43-44). Es claramente el discurso de revistas como el *Reader's Digest* e incluso actualmente, forma parte del programa de organismos como *Care*, que se anuncian en la televisión por cable.

Sin embargo, “El ideal de virtud desinteresada, ‘también los principios de higiene moral propios de la primera mitad de este siglo, o el deber de respeto a la autoridad’, estaba colocado tan arriba que la acción moral se volvió [...] imposible de cumplir” (*Ibid*: 34).⁶

En los años sesenta y setenta del siglo XX se produjo una revuelta contestataria a nivel cultural, que rechazaba las normas represivas y proponía la “liberación hedonista”. Es la época de la revolución sexual, el individualismo, el pacifismo y el descubrimiento de las drogas por parte de las masas. En los años ochenta surge un movimiento cultural que confirma el cierre tanto del primer ciclo de la moral burguesa con su énfasis en las obligaciones del deber laico, rigorista y categórico, como el ciclo intermedio del individualismo sin freno: desde ese momento se aboga por una “ética del tercer tipo”, una moral sin imperativos, relativista y moderada, realista y pragmática, a la que Lipovetsky denomina la “cultura del posdeber”.

Los factores sociales, políticos y económicos que dieron origen a los profundos cambios de la época han sido abundantemente analizados por muchos autores, pero lo que a Lipovetsky le interesa señalar, son las modificaciones a nivel de los valores que imprimen a las relaciones interpersonales (sobre todo en las sociedades del occidente capitalista, pero no exclusivamente en ellas), un sello característico.

Pasada la euforia de la liberación hedonista, la cultura impuesta por las políticas neoliberales, señala Lipovetsky, implica la reconstrucción del concepto de individualismo. El egocentrismo narcisista de los años sesenta y setenta ha dado paso a una reformulación de las prioridades personales, mucho más centradas en la realización individual y el disfrute, pero ante todo, y ya superados los excesos, se experimenta la necesidad de redefinir qué es lo importante en la vida. Las relaciones interpersonales se rigen en general, según Lipovetsky, por pautas de respeto a los derechos subjetivos, la búsqueda de la felicidad se orienta hacia el enriquecimiento de la intimidad, y la gente no se avergüenza de desear el bienestar material. Los principios a ser respetados son principalmente el de la tolerancia y la honestidad en el trato con los demás;

6 Cuando no, ridículo: en la escuela era frecuente encontrar máximas tales como “El hombre debe trabajar ocho horas, comer y descansar ocho horas y dormir ocho horas”.

pero, en el marco de la “delicuescencia de las instancias tradicionales del control social, como la familia, el Estado y la Iglesia”⁷, la ética resultante es débil y mínima, y se acerca bastante a lo que Guyau denominaba, una moral “sin obligación ni sanción” (cf. Lipovetsky, *op. cit.*: 13-15).

La gente quiere que se respeten ciertos principios éticos, pero sin que esto implique mutilación de uno mismo, y sin obligación difícil; el espíritu de responsabilidad no el deber incondicional.

No se quiere decir con esto que no haya moral, o que la cultura del posdeber sea sinónimo de inmoralidad o que la gente sea amoral. Es simplemente que los principios morales son diferentes. Aunque en numerosas encuestas, dice Lipovetsky, los europeos afirman que la honestidad es algo muy importante y uno de los principales tópicos en la jerarquía de los valores, existe el acuerdo generalizado en cuanto a tolerar la delincuencia mientras no implique violencia sangrienta. Incluso la gente dice que quizás si tuviese la oportunidad de robarse algo lo haría, si supiera que no van a atraparlo (cf. *op. cit.*: 147-148).

Lipovetsky sostiene entonces que no es que no haya valores; tampoco es simplemente que las sociedades contemporáneas hayan abandonado los valores tradicionales; también los valores modernos, centrados en la obligación, el deber y la represión han caducado. Actualmente está surgiendo una nueva configuración moral, y la crisis, si hay tal, es simplemente por el desfase en gran medida generacional, con respecto a los nuevos valores.

¿En qué consisten esos nuevos valores y cómo están transformando a las instituciones básicas como la familia, el trabajo y la patria?

La familia se concibe, cada vez más, como instrumento de realización personal. La obligación de los padres para con los hijos no implica sacrificio de la propia existencia, ni obligación de permanecer unidos toda la vida. Ya no se educa a los niños para que honren a sus padres sino para que sean felices, para que se conviertan en individuos autónomos, dueños de su vida y sus afectos (cf. Lipovetsky, *op. cit.*: 161-164).

En cuanto al trabajo, lejos están los días en que se consideraba que “todo ciudadano ocioso es un bribón”, según la frase de Rousseau, y que no había que “perder el tiempo. Haz siempre algo útil. Suprime cualquier ocupación que no sirva para nada”, como sostenía Benjamín

7 De las que ya hablaba Durkheim a principios del siglo xx.

Franklin. En la actualidad, dice Lipovetsky, la vida empieza después del trabajo. Abandonado el taylorismo, y con una cada vez mayor oferta para organizar el tiempo libre, las empresas tratan de cooptar ideológicamente al trabajador, de que se comprometa con los fines de la gestión, y sienta que participa en los logros (cf. Lipovetsky, *op. cit.*: 180 y ss.).

En cuanto a la patria, es cada vez más notorio que el nacionalismo está desgastado, y que predomina un descompromiso de las obligaciones hacia la colectividad mientras se legitima una orientación cada vez mayor hacia la esfera estrictamente privada e interindividual (cf. *op. cit.*: 197 y ss.).

En resumidas cuentas, los ideales de bienestar, la caducidad de los grandes sistemas, la extensión de los deseos y derechos a la autonomía subjetiva, han vaciado de su sustancia a los deberes cívicos al igual que han desvalorizado los imperativos categóricos de la moral moderna; en su lugar, surge el culto de la esfera privada, la indiferencia hacia la cosa pública, y triunfan el valor del dinero y la democratización de la corrupción. Aunque la democracia es vista como la panacea para casi todos los problemas, en los países post-industrializados se ha transformado en democracia de individuos, no de ciudadanos.

Que la sociedad actual sea hedonista, quiere decir que los placeres están legitimados y son objeto de información, estímulo y diversificaciones sistemáticas; pero la diferencia principal con la cultura de los sesenta y setenta es que el hedonismo posmoderno ya no es transgresor sino que está gestionado, es sensatamente *light*.

Por otra parte, el principio de responsabilidad aparece como el alma misma de la cultura posmoralista.

¿Cuáles son los valores de la nueva ética? La tolerancia, la honestidad, el respeto a los derechos del individuo y la responsabilidad.

Lipovetsky asume aquí una postura tan matizada como la realidad que intenta mostrar. Por un lado, es evidente la necesidad de que frente a la no aceptación de la ética del deber, florezcan nuevos principios que rijan nuestra conducta cotidiana. Estos nuevos principios sin embargo, pueden estar viciados en su implementación: la legitimación del bienestar puede ir acompañada de una actitud excesivamente consumista y materialista; la tolerancia puede en realidad ser indiferencia; la honestidad puede referirse más bien a la autenticidad como forma de vida (salir del clóset en cuanto a nuestras preferencias y estilos de vida); la defensa de los derechos del individuo puede en realidad ocultar

la negación de mínimas obligaciones con respecto a los demás. El énfasis en la responsabilidad individual, sobre todo en cuanto a las elecciones y decisiones de cada uno, no debiera hacernos olvidar que hay instancias sociales e institucionales a las que también deben exigírseles cuentas claras y políticas humanistas.

Lipovetsky señala que aunque la ética es importante, los males de la cultura actual no pueden superarse si la renovación moral no va acompañada de políticas sociales claras en cuanto a la defensa de las personas, economía competitiva pero con rostro humano y expansión del conocimiento. Sin todo eso, por más listas de valores que se hagan, la marginación y el desclasamiento de grandes sectores de la población serán el verdadero rostro del futuro. Y dice "La política y la economía sin ética son diabólicas, la ética sin el conocimiento, la acción política y la justicia social, es insuficiente (Lipovetsky, *op. cit.*: 212).

Diez años después de haber señalado el surgimiento y la implantación de nuevos valores centrados en la irrestricta exaltación del individuo, a la vez que en el vaciamiento sutil de la capacidad reflexiva y crítica de la nueva individualidad, Lipovetsky reconoce que un nuevo discurso intenta atemperar la irresponsabilidad individualista.

¿En qué consiste este llamado a la moral? Obviamente, no en un volver atrás, hacia las morales religiosas tradicionales, ni al imperativo categórico de las primeras épocas de la modernidad.

Las sociedades actuales, han abandonado el ideal de la obligación moral, de la abnegación, el espíritu de disciplina y de autodomínio; en ellas se estimulan los deseos, la felicidad íntima y el disfrute material. Son las sociedades posmoralistas de la era del poseer.

La percepción que Lipovetsky tiene de las nuevas sociedades se acerca mucho a la visión que Guyau tenía, hace más de cien años: son sociedades plurales, donde gradualmente predomina una "ética débil y mínima, 'sin obligación ni sanción', aunque no 'sin fe ni ley'" (cf. Lipovetsky, 1996: 12).

Así como Durkheim es un digno representante del pensamiento ilustrado, que intenta sentar las bases de la moral laica, independiente de cualquier dogma religioso, en los valores austeros del ciudadano, en la disciplina de la vida privada y en la responsabilidad cívica, que deben inculcarse de manera principal en la escuela; Guyau prefigura el pluralismo laxo, permisivo y creativo de las sociedades de fin de siglo.

Curiosamente no de las del fin de su propio siglo, el XIX, sino de las del siglo XX.

El panorama ético contemporáneo es particularmente complejo. Por una parte, el neoconformismo moral es tolerante, lo que puede dar pie no sólo para el surgimiento de fundamentalismos y extremismos de todo tipo sino para que sigan desarrollándose sin obstáculos fuertes. Por otra parte, las sociedades democráticas actuales no han logrado vencer la exclusión social, no sólo de sectores amplios de su propia población, sino principalmente de regiones enteras del mundo. Además, la violencia y la corrupción son hoy fenómenos mundiales. La cultura del individualismo conduce a respuestas diferentes frente a estas situaciones. Ciertos sectores pueden proponer salidas autoritarias, preocupados más por reprimir que por prevenir las dificultades. Otros optan por una interacción pragmática que conduzca a la construcción gradual de acuerdos y fijación de nuevos parámetros para el ejercicio de la libertad. Otros grupos, ya sea porque son permanentemente excluidos o porque han medrado de manera ilícita, escapan a la regulación social y son propiciadores o víctimas del individualismo sin regla.

Es por estas razones que Lipovetsky señala que hoy se han acentuado “dos lógicas antinómicas del individualismo. Por un lado, el individualismo unido a las reglas morales, a la equidad, al futuro; por el otro, el individualismo de cada uno para sí mismo y del ‘después de mí el diluvio’; o sea, en términos éticos, individualismo responsable contra individualismo irresponsable” (Lipovetsky, 1996: 15).

Llama la atención que cien años después de que Durkheim planteara al individualismo moral como la alternativa ética de las sociedades industriales avanzadas para hacer frente a la “delicuescencia de las instancias tradicionales del control social (iglesia, sindicato, familia, escuela)” y escapar del peligro del individualismo egoísta y atomizador de las sociedades de masas, la disyuntiva no sólo permanezca sino que se haya reafirmado.

Un aspecto a remarcar dentro de las cuestiones planteadas por Lipovetsky es que al caracterizar las sociedades del presente, las apreciaciones aparentemente opuestas de Durkheim y Guyau resulten, aunque no de manera explícita, finalmente recuperadas y unidas. La cultura de este período de transición, del fin del siglo XX y comienzos del XXI propone opciones plurales y abiertas, la anomia es inevitable, y aunque lejos del optimismo de Guyau, existe una salida que permiti-

ría romper con la masificación, la indiferencia y el vacío: la construcción de un individualismo responsable, autónomo, comprometido, de dimensión humanista, no rigorista ni autoritario, fincado en el establecimiento de compromisos razonables que posibiliten la construcción de un mundo más justo para todos. Una salida "a la Durkheim".

Espero haber logrado mostrar que a pesar de la aparente liviandad e irreverencia temática que caracteriza a toda su obra, Lipovetsky es un autor que realiza una profunda crítica cultural, y que a la vez, intenta articular los datos más disímiles, y las experiencias más chuscas, con el análisis de la cultura del presente y las tendencias que permiten atisbar tan siquiera algo de la nebulosa que es en este momento el futuro.

Por todo ello, creo que es un autor al que vale la pena leer, y que puede mostrar una sociología menos acartonada a la vez que aguda, sin pretensiones de exhaustividad, pero intensamente involucrada con las corrientes y cambios sociales más actuales.

Bibliografía

- Durkheim, Émile, (1973), *La educación moral*, Schapire, Buenos Aires.
- Guyau, Jean-Marie, (1978), *Esquema de una moral sin obligación ni sanción*, Júcar, Madrid.
- Lasch, Christopher, (1991), *The Culture of Narcisism*, W.W.Norton & Company Inc., Nueva York-Londres.
- Lipovetsky, Gilles, (1993), *El imperio de lo efímero*, Anagrama, Barcelona.
- , (1996), *El crepúsculo del deber*, Anagrama, Barcelona.
- Maffesoli, Michel, (1990), *El tiempo de las tribus*, Icaria, Barcelona.
- Nietzsche, Friedrich, (1996), *Así habló Zaratustra*, Alianza, Madrid.

Lecturas recomendadas

La era del vacío. Ensayo sobre el individualismo contemporáneo. Anagrama, Barcelona.

Este libro se publicó originalmente en 1983 y es fundamental para entender la totalidad de la obra del autor. En él se dedica a analizar

un nuevo estado de la cultura caracterizado por el agotamiento y derrumbe de lo que ha significado *la vanguardia* durante el último siglo. Trata, además, de una forma atípica el tema del narcisismo y su lugar en las sociedades actuales.

El imperio de lo efímero. La moda y su destino en las sociedades modernas. Anagrama, Barcelona.

Publicado en 1987, estudia un problema aparentemente fútil —como lo enuncia su subtítulo— que sin embargo se ha convertido en un rasgo de la complejidad de la sociedad occidental.

El crepúsculo del deber. La ética indolora de los nuevos tiempos. Anagrama, Barcelona.

Este libro es de los más importantes del autor, además de ser muy sugerente. Ahí, Lipovetsky comenta el abandono de la actitud moral característica de la modernidad del siglo XX. Es decir, el abandono de una actitud moral de obligación y sacrificio por una nueva moral: la moral posmoderna.

La tercera mujer, Anagrama, Barcelona.

Para aquellos lectores interesados en las diversas visiones acerca de la posición de la mujer, este texto puede resultar interesante. El autor busca mostrar los cambios en la condición femenina en las últimas décadas del siglo XX.

EL CASO MICHEL MAFFESOLI

LUIS E. GÓMEZ

He titulado este texto "El caso Maffesoli" puesto que su personalidad, su originalidad y sus aportaciones están siempre en discusión, no solamente con otros sociólogos, sino también en ámbitos de otra naturaleza en la sociedad francesa y frecuentemente en los medios dando opiniones sobre sucesos relevantes de la vida cultural.

Decimos *el caso Maffesoli*, porque también con frecuencia está en el centro de los debates y discusiones con lo que queda de los *mandarines de la sociología y la cultura*, que así se les conoce en la Francia actual, y que funcionan como intelectuales *orgánicos* dominantes en las instituciones universitarias.

¿En que consisten estas polémicas? A Michel Maffesoli se le ha acusado con frecuencia de irrelevancia, de superficialidad, de falta de rigor, pero en el fondo se le ha acusado de ser diferente, y dado que la diferencia siempre salta a la vista, es un motivo de ataque por parte de las visiones sociológicas más ortodoxas.

Con la finalidad de resaltar esta *diferencia*, he dividido este texto en tres partes: 1] La figura *sui generis* de Maffesoli al interior de la institución universitaria en la sociología y en la investigación sociológica francesa; 2] la segunda se refiere a su posición en el debate actual de la teoría del conocimiento; 3] la especificidad de su obra centrada en su noción de *la socialidad*.

I

Michel Maffesoli es el animador principal del *Centro de Estudios sobre lo Actual y lo Cotidiano* CEAQ, dentro de la Universidad de París v llamada *René Descartes*, ubicada en el viejo edificio de la Sorbona en el

Barrio Latino de París. Esta característica sobre lo actual y lo cotidiano ya da una idea del campo de trabajo y de reflexión del Centro en su conjunto. Es ahí donde se organiza el trabajo de los estudiantes de licenciatura, maestría y doctorado, a partir de la creación de grupos de interés temático. Estos grupos tienen una relativa autonomía y funcionan sobre la base de discusiones en seminarios permanentes que desembocan en la elaboración y desarrollo de las respectivas tesis de los estudiantes.

Anualmente tienen un Coloquio donde presentan el conjunto de sus resultados, no precisamente como un examen, ni como un mecanismo de control, ni de evaluación alguna, sino como la posibilidad de mostrar y poner a discusión sus avances.

Este tipo de eventos es envidiable porque permite a los estudiantes, no solamente organizarse, sino además, proponer la presentación de intervenciones de otros profesores y profesionales pertinentes para desarrollar sus temas específicos.

Figuran entre sus grupos de interés temático el Grupo de Estudios sobre el Mito y el Mundo Imaginal, el Grupo de Investigación y Estudios sobre la Música y la Socialidad, el Grupo de Investigación sobre el Cuerpo y sus Desafíos, el Grupo de Estudios sobre la Moda, el Grupo de Estudios de las Sociologías Comprensivas y Fenomenológicas, el Grupo de Investigación sobre las Tecnologías y la Vida Cotidiana. Así como el Seminario Franco-Brasileño.

Este sistema de organización y apoyo académico tiene una cierta relevancia, en la medida en que, como uno de los centros de investigación universitarios más activos, analiza las problemáticas sociales con una visión contemporánea, muchas de ellas ligadas a los problemas de los jóvenes. Se abordan temas como el impacto del desarrollo de las nuevas tecnologías en la socialidad, cuestiones de género y sexualidad, o los intercambios y el sincretismo entre diversas sociedades, tomando en consideración que una parte importante de los estudiantes son de origen extranjero.

Michel Maffesoli forma parte también de la red del Centro de Estudios sobre el Imaginario Social, dirigido por Gilbert Durand, que es uno de los teóricos más importantes del estudio de lo simbólico y lo mitológico, que se localiza en Grenoble.

A pesar de tener un apellido italiano, Maffesoli es hijo de una familia francesa de los Alpes, de origen proletario, tanto su abuelo paterno como su padre fueron trabajadores de la minas de carbón, origen del

cual Maffesoli dice sentirse particularmente orgulloso (ver las entrevistas señaladas en la bibliografía).

Intelectualmente Michel Maffesoli es deudor y encuentra parentesco con la obras de Emile Durkheim, Gilbert Durand, Henri Lefebvre, Edgar Morin, de los llamados situacionistas de Nanterre, de Georg Simmel y de Jean Baudrillard.

Al ser un hombre polémico, se ha convertido en una *bestia negra*, apelativo que utilizan los franceses para describir a alguien que consideran un enemigo. Recientemente Maffesoli publicó una denuncia sobre la descomposición de los sistemas de evaluación universitaria caracterizándolos como tribunales de morales dudosas.

No obstante las dificultades que enfrenta sus propuestas nocionales y conceptuales —ciertamente poco ortodoxas— van haciendo camino, penetrando la teoría sociológica y la sociología empírica, muchas veces sin ser citado explícitamente.

Michel Maffesoli comenzó su carrera de profesor universitario escribiendo ensayos y libros sobre el problema de la violencia y de alguna manera temáticamente no parece alejarse mucho de ella, por ahora está iniciando una serie de trabajos sobre la noción del mal. Quizá, nada tan pertinente después de los acontecimientos de las torres gemelas de Nueva York y la guerra contra “el mal” de Bush en Afganistán.

Para Maffesoli, la violencia es siempre constitutiva, fundadora, Marx le denominaba *partera de la historia*, quien evidentemente no la elogiaba siempre como un hecho positivo, veamos, por ejemplo, su denuncia de los procesos de la acumulación originaria.

La violencia en Maffesoli corresponde, a la manera de Nietzsche, con una visión que desmitologiza el origen, está en el hombre desde que el hombre aparece sobre la tierra: primero, el temor del otro y de lo otro, de un lado el miedo puro y simple, de otro la afirmación de la identidad primera, enseguida la escasez, las estrategias por sobrevivir, diría Nietzsche revisitado por Maffesoli, la inteligencia surge de la necesidad, pero una inteligencia como ardid, como maña.

Entre los antropólogos estas ideas empiezan a hacer camino, el hombre originario se hace hombre en el crimen, no evidentemente en el de Caín sobre Abel, sino en la disputa brutal de los restos, el hombre como chacal, como lobo del hombre. No es nuevo evidentemente.

No es acertado decir, como afirman los antropólogos del *National Geographic* que el hombre, en su origen haya sido un animal carroñero. Se trata más bien del principio de las formas de dominación, del uso de la fuerza para la apropiación, del oportunismo elemental, de un origen vago y vulgar pero legitimado como divino por las mitologías.

La violencia como fuente del poder y también del saber, aderezada con las creaciones sucesivas y a veces sublimes de un origen enaltecido con, a su vez la creación de los dioses, ¿por qué no?

Maffesoli desmitologiza la violencia totalitaria, le arranca las legitimaciones ideológicas, llámense pureza de la raza, llámense dictadura del proletariado, llámense juntas de salvación nacional, llámese democracia capitalista: se trata más bien de discursos de legitimación de las múltiples dictaduras de la violencia, como ejercicio del poder, igual que como en el origen.

Habiendo hecho las cuentas con la violencia, Maffesoli explora la otra cara del hombre: el afecto, el apego, las formas de estar juntos, la proxemia. Las identidades fusionistas o fusionales, coincide con Giambattista Vico en su crítica de los ilustradores, que fueron demasiado lejos en el entronamiento de la razón de la naciente modernidad.

Maffesoli formula una pregunta: ¿Y si la razón fuera un sentido? Para responder, cuestiona la idea de una razón separada, de una razón *pura*. Critica la idea de la analogía simple de la luz, como la forma de la razón que prevalece sobre la oscuridad de los tiempos anteriores a la modernidad. Demasiada luz enceguece, el conocimiento, entendido como luz necesaria, es una relación oscuridad-luminosidad, claro-oscuro, fenómeno que permite captar la profundidad y darle volumen a las formas.

No todo es blanco y negro, las formas, el volumen, la profundidad están hechas de matices que van del blanco al negro. En una multitud de tonalidades y de grises, finalmente también de colores. Hablemos entonces de la policromía social que no se reduce sólo a la noción de la pluralidad.

III

Partir de este cuestionamiento de la razón separada está bien, pero el afecto es voluble, es esquivo, a veces hasta irracional. El afecto corresponde a un sistema de valores en la frontera de lo racional y lo irracional o inclusive en lo arracional, lo que en cierta forma escapa a toda explicación. Los afectos, hoy más que nunca, se cruzan con las distinciones tradicionales de la división del trabajo, de la división de la sociedad en clases, de las categorías funcionales, de los mecanismos de adquisición de prestigio.

Aparecen entonces categorías sociales determinadas por relaciones afectuales: clubes, diferentes categorías genéricas, mujeres, hombres separados, madres solteras, *gyms* de culturismo, deportivos, jugadores de go, ajedrez y dominó, todo un hedonismo signado por Dionisio, homosexuales, bisexuales, transexuales, disexuales, fiestas paganas sin marcas eclesiales, fiestas *rave*.

Además de la penetración cristiana en zonas islámicas, la penetración islámica en zonas occidentales, las sectas neo-religiosas, satánicas, de variada índole, regionalismos y localismos de todo tipo, apostadores de todo juego, nomadismo turístico, cultural y virtual entre en los navegadores de redes informáticas, privada, etcétera.

Desarrollo *ad extremis* del concepto de pertenencia y de desarraigo a un tiempo, fundamento del *nostros* que a la vez es punto de diferenciación con *otros*, pero siempre en colectivo.

Imaginario, placer, deseo, fiesta, sueño, transfiguración, no búsqueda sino rompimiento y sincretismo de las identidades modernas tradicionales y surgimiento de sociedades postradicionales, no necesariamente o completamente modernas, todas ellas, palabras condenadas por la academia como banales o insignificantes, propias de conductas desviadas.

¿Cómo es posible que algunos, muchos hombres y mujeres se permitan vivir sus utopías, si el mundo está signado por la miseria, el hambre, la explotación?

¿Cómo dar rienda suelta a imaginarios que borren la *objetividad* de la opresión, de la brutalidad de la guerra? Nuestra sensibilidad cristiana, mesiánica, compasible, culpable, victoriana, nos impide ver que los pobres, el pueblo, los oprimidos también viven y disfrutan en su

mundo, lo recrean, lo resignifican, lo rechazan en algunos aspectos, lo valorizan en otros, lo transfiguran, lo transforman.

Afecto y fusión, las cuevas, los antros, los hoyos, los cuartos oscuros, la bacanal, y la orgía real o virtual, los estadios, el *reven*, el toquín.

Pero también el viejo hippismo y las tribus punks ya en decadencia. El *slam* nuestro, traducido como la *fusión dance a madrazos*, el *rap* como narrativa del desmadre, la nueva e inédita *World Music*, forma que prefigura en Europa, por lo menos hasta antes de la caída de las torres del *World Trade Center*, la fusión de una policromía social y musical de ritmos árabes, griegos y turcos con el rock, el reggae y el jazz, con los sonidos africanos y celtas, con el flamenco y la salsa, el mambo, la samba y otras brasileñerías y también, porque no, la música clásica o culta y hasta nuestra música norteña, obsesionada con el narco y la ranchera, donde hay que ver hasta los trabajos de Manú Chao y Joaquín Sabina.

Esta fusión artística y cultural no sólo es efecto del nomadismo clásico, producto de las corrientes migratorias del sur al norte, impulsadas por la búsqueda de trabajo, de oportunidades, o de los múltiples efectos del turismo moderno, ni sólo del creciente mestizaje y del sincretismo entre desarrollo y subdesarrollo, sea este religioso, laico o de la subcultura de la droga y otros tráficos, también es efecto del nomadismo social.

Una persona puede tener hoy varios rostros, ocupar una categoría profesional y pública, asistir a reuniones de sectas secretas de propósitos inconfesables, tener una preferencia *sado* o *maso* en su intimidad insospechada, desplegar una energía en correrías nocturnas con una personalidad completamente diferente, en el mayor de los anonimatos y, también junto con la familia asistir a misa y al fútbol los domingos.

Precisamente hoy las macrópolis, las metrópolis, grandes y medianas ciudades permiten anonimatos antes impensables. Maffesoli habla aquí de la nueva preeminencia de Dionisios, presidiendo la fiesta en busca de las proxemias, de lo fusional.

Tribalismo como crisis del individualismo. Maffesoli aparece aquí como el anti Lipovetsky, quien desde mi entender no ve sino desagregación, un individualismo a ultranza, una sociedad signada por el individuo finalmente aislado en el hedonismo total, el *yuppi*, convertido en el paradigma ideal del consumo técnico-ecológico-cultural.

Para Maffesoli, hasta este individuo *técnico-ecológico-cultural*, tiene la característica del grupo: se visten igual, van a los mismos bares, toman

los mismos vinos, comen las mismas pastas, se cuidan por igual de las calorías y las grasas, asisten a los mismos clubes y discos y, finalmente, se casan entre sí, a veces independientemente del género.

No son "individuos" en sentido estricto, son otra más de las tribus de las sociedades contemporáneas.

Michel Maffesoli ha sido reiteradamente acusado de *superficial*. Lejos de molestarle afirma que es un sociólogo de la superficie, habla de la profundidad de las apariencias, no se presenta tampoco como un empírico, pero se afirma como un teórico de lo empírico.

Para Maffesoli, la sociedad tecno-burocrática no lo es todo, la planeación tecnocrática, el manejo y acondicionamiento del territorio, desde las pantallas líquidas de los informatócratas, la gestión política y económica desde las élites globales, que se quieren hiper determinantes de las realidades posnacionales, que si bien no son ilusiones sin materialidad, puesto que existen y juegan un papel en la dominación global, no son tampoco las nuevas determinantes mecánicas de los nuevos comportamientos societales.

Para Michel Maffesoli hay en la socialidad un *humus* primordial, anclado popularmente (pueblo en el sentido de conglomerados de sentimientos y comportamientos compartidos) que tiene una fuerza vital, orgánica, que no se deja avasallar por la racionalidad técnico-científica-burocrática, que responde más con las entrañas y el corazón que con la cabeza y si ésta se entromete lo hace para desplegar más bien sus capacidades imaginarias y soñadoras, pero que tampoco se queda en el simple deseo, que mete la piel por delante y se realiza en el placer, en la creación, en la estética, en la fiesta y hasta en la orgía.

Pero donde la orgía no se reduce a la visión victoriana de la promiscuidad de los cuerpos en el retozo indiferenciado de los seres anodinos e indiferenciados del sexo sin más finalidad que el sexo mismo. La orgía contemporánea es vista como la bacanal dionisiaca de una fiesta de los sentidos, pagana y profana a mismo tiempo, donde por cierto, la razón aparece como uno de ellos, en su ejercicio literario, erudito y placentero.

Acaso este aparente desorden, moral en primer término para quienes han sido formados en la moral victoriana, "nosotros victorianos" decía Foucault en su *Historia de la sexualidad*. ¿Acaso ese desorden carece de lógica? Para Maffesoli hay una articulación necesaria, un orden más bien de carácter orgánico y subterráneo, una especie de floración, un hervidero que se parece más a las arborencias barrocas, recargadas,

recurrentes, igual *fractales*, de un barroquismo, como todo lo barroco, disfuncional a la lógica exclusiva del mercado y a veces con éste.

Así pues, Maffesoli ha sido acusado, no solamente de una falta de rigor intelectual, hay también una acusación velada de *promotor de la disolución social*, a lo que Maffesoli responde con un “no la promuevo, ella existe a pesar de los moralistas”, además se extiende y no ha pasado sólo una vez en la historia, *el mal, la decadencia, la disolución*, son formas que se producen al final de las épocas, prefigurando de alguna manera el advenimiento de otras que no necesariamente serán a su imagen y semejanza.

Darán paso a lo inédito, como inédito es siempre el presente. Michel Maffesoli se define como un presentista: valorizar el presente, no hipotecarlo al futuro ni explicarlo sólo como efecto derivado del pasado.

En el hervidero del presente, en el *humus* de los nuevos comportamientos, en la reconfiguración de la socialidad contemporánea, en la creación de nuevas y diversas figuras colectivas, de nuevas moralidades y eticidades, en el trabajo del rompimiento de las categorías analíticas tradicionales y en la captación del estallamiento de las categorías sociales tradicionales de nuestra sociedad, Michel Maffesoli ha dado pasos importantes, que si bien hoy son poco reconocidos, ya prefiguran caminos nuevos de exploración que sin duda tendrán sus resultados, como una contribución ineludible al conocimiento del cambio de nuestras épocas presentes y donde muy probablemente los jóvenes innovadores, las nuevas voces de la sociología, los sociólogos del mañana, podrán desarrollar estas formas inéditas de mirar y de presentar nuestro tiempo.

Bibliografía básica de Michel Maffesoli

- , (1979), *La Conquete du présent*, Col. Sociologie d'aujourd'hui, Éditions des Presses Univeritaires de France, París.
- , (1984), *Essais sur la violence banale et fondatrice*, Éditions Méridiens, París.
- , (1985), *L'ombre de Dionisyos. Contribution a une sociologie de l'orgie*, Méridiens – Klincksieck, París.
- , (1992), *La transfiguration du politique. La tribalisation du monde*, Éditions Gasset et Fasquelle, París.
- , (1993a), *El conocimiento ordinario, compendio de sociología*, Fondo de Cultura Económica, México.
- , (1993b), *La contemplation du monde, Figures du style communautaire*, Éditions Grasset, París.
- , (1994a), "Vida intelectual y conocimiento. Un diálogo con Michel Maffesoli." Entrevista por Luis E. Gómez, en *Sociológica*, año 9, número 26, UAM-Azacapotzalco, México, septiembre-diciembre.
- , (1994b), *El Tiempo de las Tribus. El declive del individualismo en la sociedad de masas*, Editorial ICARIA, Barcelona.
- , (1997), *Du Nomadisme, Vagabondages iniciatiques*, Éditions de la Librarie Générale Francaise, París.
- , (2000), "Posmodernidad e identidades múltiples", en *Sociológica*, año 15, número 43, UAM-Azacapotzalco, México, mayo-agosto.

Lecturas recomendadas

Más que definir qué textos se deben leer del autor, se recomienda a quienes inicien su incursión por el mundo de Michel Maffesoli que lo hagan directamente. Es decir, que acudan a los libros del autor francés, sin intermediarios. Además se aconseja que la lectura que se haga sea de forma sistemática, siguiendo la producción del autor de forma cronológica. Es necesario rescatar la contemporaneidad de todos los trabajos de Maffesoli, que son observaciones de los desarrollos más recientes de las sociedades contemporáneas. Observaciones lúcidas que intentan desentrañar la complejidad de la socialidad actual.

ACCIÓN, VALORES Y GUERRA. EL PROGRAMA DE HANS JOAS PARA LA TEORÍA SOCIAL ACTUAL

RAFAEL FARFÁN H.

Joas, es un estudioso realmente sofisticado y crítico, también es un admirable investigador de las teorías sociológicas, tanto de las tradicionales como de las pragmatistas. Sus dardos polémicos son, con frecuencia, absolutamente mortales, pero nunca desatinados, sabe de lo que habla.

LEWIS COSER

1. El camino de Hans Joas hacia la sociología

En el amplio universo de la teoría social occidental actual no es fácil destacar, haciéndose de un nombre fundado en un trabajo teórico paciente y consistente, que logre perdurar porque puede superar los ires y venires de modas académicas así como la urgencia de coyunturas marcadas por polémicas inmediatas. Tampoco la tienen sencilla los que encaran nombres que representan verdaderas "galaxias" teóricas como los de Habermas o Luhmann, frente a ellos y su voluntad por abarcarlo y decirlo todo, cualquiera enmudece o la modestia se torna en impotencia. Como si no fuera suficiente lo anterior, a ello hay que añadir las dificultades y obstáculos que se interponen para la traducción y difusión de una obra que no viene precedida por los grandes nombres de autores o del bautismo que le puede dar una moda o una discusión del momento. Entonces es que deja sentir todo su peso el significado que tiene el nombre de autor en el mercado editorial. Finalmente todo esto crea las condiciones que explican el por qué es tan difícil, por no decir imposible, que nombres de teóricos que no tienen la difusión de autores como los mencionados Habermas y Luhmann, puedan penetrar en los ambientes académicos de universidades del tercer mundo como las de México: o bien son ignorados porque su obra no está traducida (y no está traducida porque son ignorados) o bien son confundidos

(lo cual es peor) al ser asociados equivocadamente con esas “galaxias” teóricas que le quitan la palabra teórica a cualquier proyecto “menor”. De entre las jóvenes figuras que hoy destacan en la teoría social occidental, resultado de un largo y paciente trabajo que va más allá de modas y polémicas circunstanciales, que no es un saldo histórico ni de la mítica Escuela de Frankfurt, por lo tanto de Habermas, ni de Luhmann y tampoco de Norbert Elias, se encuentra la de Hans Joas (nacido en Munich en 1948).

Joas estudió y se doctoró en filosofía y ciencias sociales en la Universidad Libre de Berlín, en donde presentó una tesis doctoral que más tarde convirtió en un libro que hoy es una referencia clásica para todo estudioso del pragmatismo y de la obra del estadounidense George Herbert Mead: *G.H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought* (1985, primera edición en alemán, 1980a). Más tarde y en compañía de su amigo Axel Honneth, imparte un seminario de donde surge otro libro fundamental en su producción teórica, *Social Action and Human Nature* (1988, primera edición en alemán 1980b). Casi al mismo tiempo sigue trabajando en una variedad de artículos que publica en diversas revistas y que más tarde recopila en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (1998, primera edición en alemán 1992) y que es, hasta ahora, el único de sus libros traducido al español. Su carrera teórica y académica se ve coronada por dos de sus libros más discutidos y que han alcanzado una gran difusión fuera de Alemania, *The Creativity of The Action* (1999a, primera edición en alemán 1992) y el más reciente, *The Genesis of Values* (1999b, primera edición en alemán 1997). Junto con Axel Honneth edita un libro que recoge diversas contribuciones cu yo objeto es examinar la teoría de la acción comunicativa de Habermas, *Communicative Action* (1991). Este libro contiene uno de los trabajos más valiosos de Joas en el que hace un examen crítico a fondo de la teoría de Habermas (“El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo. Sobre la Teoría de la Acción Comunicativa de Jürgen Habermas”). Finalmente se encuentran otro conjunto de artículos que recientemente ha recopilado en un libro en alemán sobre el tema de la “modernidad de la guerra” y al que pertenece un artículo fundamental que ha conocido diversas traducciones al español, una de ellas aparece en el libro que recoge las conferencias que impartió en la visita académica que hizo hace poco a México, *Creatividad, acción y valores* (2002).

De acuerdo a sus propias declaraciones, Joas se encuentra trabajando en dos libros que aparecerán en alemán próximamente, el primero lleva el título de *La sacralización de la persona* y el segundo el de *La época de la contingencia*. Después de haber dividido su trabajo docente y de investigación entre la Universidad Libre de Berlín y el Centro de Estudios John F. Kennedy de la misma ciudad, y de ser parte del claustro de profesores de sociología de la Universidad de Chicago, actualmente es el director del Centro de Estudios Avanzados Max Weber, de la ciudad de Erfurt en Alemania.

Si bien lo anterior describe claramente la solidez de la producción teórica de Joas, no deja ver de dónde viene y hacia qué apunta ella, es decir, el *camino* que él ha seguido hacia la sociología y, a través suyo, a la teoría social. Como él mismo lo reconoce en un testimonio oral (en una entrevista que me concedió, hasta ahora inédita), teórica e intelectualmente es el resultado de una combinación de factores e influencias no planeadas que lo llevaron a explorar un camino que en ese momento en Alemania era hasta cierto punto inédito y en el cual se adentró para profundizar: se trata de la *vía* que representaba el pragmatismo para un alemán católico, ajeno a las tradiciones de las que surge ese movimiento filosófico-social en Estados Unidos. Insatisfecho con las tradiciones intelectuales propias, que eran todavía en buena parte una sobrevivencia de la herencia del nazismo, pero también de lo que ha producido la filosofía alemana, Joas decidió aventurarse en una experiencia teórica que le dio las bases para concebir un programa propio para la teoría social actual. Esta experiencia es la que encierra el conocimiento del pragmatismo entendido como una filosofía de la acción y, de modo más preciso, como una teoría de la "inteligencia creativa" orientada a la utilización de la ciencia para lograr una democracia social. Quisiera pasar a explicar brevemente los rasgos generales de este programa para la sociología, simplemente como una introducción al pensamiento de Hans Joas.

2. El programa de Hans Joas para la teoría social actual

El concepto de “programa de investigación” surgió con una corriente de la llamada filosofía de la ciencia posanalítica y por lo cual está asociado a los nombres de Thomas S. Kuhn, Imre Lakatos y Larry Laudan. Con él se designa la estructuración del conocimiento en diferentes niveles de organización. Dos son los más esenciales: el nivel de las “presuposiciones” o estructura básica de una teoría y el nivel de los conceptos derivados de las presuposiciones. Utilizando de un modo flexible este concepto, es posible organizar la extensión y complejidad de la teoría social de Joas en dos planos.

Por un lado, en un nivel que se puede llamar “metateórico” se encuentran todos los desarrollos de las presuposiciones básicas de la teoría social de Joas y cuyo cometido es revisar y transformar las nociones en las que se ha fundado y desarrollado la historia de la teoría sociológica, desde sus fundadores hasta la actualidad representada por Talcott Parsons (y sus continuadores). Pero él elige llevar a cabo este exhaustivo trabajo de revisión a través de una de las dimensiones de la teoría social: la dimensión de la acción social. Su cometido en este sentido es “no simplemente extender sino transformar radicalmente los fundamentos de la teoría corriente de la acción” (Joas, 1999a: 155). Por otro lado, se encuentra el nivel empírico de la teoría que aparece bajo la forma de un diagnóstico de las tendencias históricas que marcan la época actual y que se distingue porque se separa críticamente de las visiones de moda que asumen la existencia de fuerzas macroestructurales o sistémicas que engloban la diversidad de los procesos sociales actuales (como la “globalización”). Siguiendo estos dos planos analíticos del programa de Joas, quiero hacer una breve exposición de cada uno de ellos.

3. El núcleo del programa: la creatividad de la acción

En todo programa de investigación existe un núcleo fuerte de conceptos que forman la matriz que hace posible subsecuentes desarrollos (o rectificaciones) de la teoría. El programa de Joas cuenta con un núcleo similar formado por su teoría de la creatividad de la acción. Voy a

explicar en qué consiste esta teoría, en tanto ella constituye el núcleo conceptual de su programa de investigación.

Esta teoría tiene al menos tres objetivos: 1) remontar y explicar los dualismos en los que se ha dividido la teoría social de la acción, a través de un nuevo concepto de acción social; 2) reconstruir las fases de formación de la acción, primero para situar los alcances (y límites) reales de la "acción racional", y segundo para lograr un nuevo concepto de acción que no pretende añadirse a los anteriores sino que los abarca y a la vez los supera, se trata del concepto de creatividad de la acción; y finalmente, 3) investigar las consecuencias empíricas que puede tener el "modelo" de la creatividad de la acción para explicar los procesos de formación de la acción colectiva, así como los problemas de cambio social (de "modernización") de las sociedades actuales. Explicaré brevemente los puntos (1) y (2) y el (3) lo retomaré más tarde.

(1) Remontar y explicar los dualismos en los que se ha dividido la historia de la teoría social de la acción, significa empezar por reconstruir esta historia a partir de dos extremos que han formado una aparente antítesis insuperable: por un lado la acción como voluntad, consciencia e intención (como "libertad"); por otro lado, la acción como objetivación de estructuras y sistemas surgidos de la acción pero que se independizan de ella y determinan la voluntad y los deseos de los actores:

En toda esta historia se ha registrado un conflicto manifiesto entre dos tipos de análisis sociológico, rotulados diversamente como enfoque organísmico y mecanicista, colectivismo e individualismo metodológico, perspectivas holista y atomista, conservadora y emancipadora, etc. Los debates en torno de estas cuestiones forman el núcleo permanente del discurso sociológico y, en el fondo, son otras tantas versiones del señalado conflicto entre estar dominado por el sistema y ejercer la acción humana intencional (Dawe, 1988: 416-17).

Como parte de esta dualidad se reconoció que ella es inherente a la propia acción, es decir, ella misma contiene los dos términos en los que se divide. El gran aporte de Joas es haber precisado y reconstruido conceptualmente esta afirmación. En efecto, él asume que la dualidad en la que ha oscilado interminablemente la teoría social de la acción es producida por la acción misma, pero no por un concepto general sino por uno muy preciso que ha sido la fuente de la que brotan las aporías

de la acción: se trata del concepto de *acción racional* fundado en una filosofía utilitarista y frente al cual se definió la sociología a través del concepto de “acción normativa”: “Técnicamente, el concepto designaba un modelo de acción fundado en la persecución racional, por individuos aislados, de tal o cual objetivo” (Joas, 1999a: 32).

Es decir, la tesis de Joas es que en tanto la base de la teoría sea un concepto racional-utilitarista de acción (que presupone actores aislados que cada uno busca la realización de sus fines), inevitablemente ella produce un concepto residual de acción cuyo cometido es complementar lo que el primero no incorpora: la dimensión normativa-integradora de la acción social. Lo inverso también ocurre: mientras la teoría social de la acción asuma un concepto normativo de acción, inevitablemente genera un concepto residual de acción que introduce la necesidad de incorporar la consciencia y los fines de los actores. ¿Cómo resolver este dilema? Es decir, la antítesis ente acción y estructura, entre voluntad y determinación, entre valores y normas. La solución a este dilema consiste en revisar y abandonar el modelo de acción racional de “acuerdo a fines”, es decir, el modelo utilitarista de acción que ha sido la base para el desarrollo de la teoría social de la acción. Por ende, la única forma de superar lo que ha sido la historia de la teoría social de la acción es abandonando el racionalismo del utilitarismo que está en su base y con él, abandonar también la concepción de la relación entre conciencia, agente y acción que asumió la sociología. En este contexto, Joas propone un concepto nuevo de acción en el que aparece una forma distinta de establecer la relación entre estos términos. Este concepto es el de *creatividad* de la acción y su fuente filosófica es una cierta interpretación del pragmatismo.

(2) ¿Cómo estableció la teoría social tradicional la relación entre los términos que forman la acción social? Para empezar, su punto de partida sigue siendo el modelo del utilitarismo, por ende distingue tres términos: un actor, un fin, una situación de la acción.

La relación que establece entre ellos, sostiene que “el sujeto es capaz de actuar en vista a un fin, (...) que él domina su cuerpo (...) y que es relativamente autónomo respecto a su semejantes y a su medio” (Joas, 1999a: 157). En conclusión, el concepto de acción del utilitarismo está fundado en una concepción antropológico-filosófica que bien se podría caracterizar de *intraindividual* (Eder, 1992), porque su punto de partida son las cualidades internas que supone existen, de modo

universal, en todo sujeto. Frente a este modelo de acción, Joas propone uno distinto, de tipo *interindividual* (Eder, 1992) o *intersubjetivo*, fundado en la revisión radical que lleva a cabo de los tres postulados del utilitarismo, por ende no niega que la acción pueda ser racional lo que cuestiona es si tiene que serlo de esa forma, de ahí entonces lo siguiente: (1) la naturaleza difusamente teleológica de la acción, (2) la corporalidad específica del cuerpo del actor y (3) la socialidad primaria que supone toda capacidad humana de acción. A través de estos tres nuevos postulados es como introduce el concepto de creatividad de la acción.

Por la "naturaleza difusamente teleológica" de la acción, Joas aclara (recuperando así al pragmatismo de Mead y Dewey) que sólo de manera extraordinaria es como una acción comienza dándose un fin, usualmente lo que ocurre es lo contrario, que nos encontramos orientados por una diversidad de fines y sólo bajo la presión de las circunstancias elegimos uno o dos y el resto los desplazamos hasta nuevo aviso. Más aún, los fines se construyen de modo simultáneo a la situación de la acción, lo cual da lugar a lo que Joas llama "tendencias intencionales irreflexivas del actor" y que sólo emergen como aspectos conscientes cuando aparecen resistencias que impiden su realización. En tanto esto no ocurra, estas "tendencias" actúan de modo espontáneo e irreflexivo. El mundo en general se transforma en un "mundo-objeto" cuando es convertido así por la acción. Es decir, cuando es constituido prácticamente. La percepción humana se construye simultáneamente en este proceso a través de una relación perceptual particular que surge del significado que le otorgamos a las cosas y los seres a través de la acción. El cuerpo se convierte en algo más que un simple soporte del actuar. Es medio pero también se moldea con la acción.

La "corporalidad específica del cuerpo del actor" se refiere al proceso a través del cual el cuerpo es moldeado por la acción y deviene en algo más que un mero soporte de la acción. Es sobre todo el lugar a partir del cual el actor empieza a forjar su identidad (*self*) y que Joas identifica con el concepto de "socialidad primaria". Mediante este concepto Joas trata de explicar cómo es que el actor llega a saber quién es y lo que es pasando primero por una experiencia de su propio cuerpo y creándose una imagen a partir de una identificación con su cuerpo pero siempre a partir de su *relación* con los otros. En síntesis, se trata de la aprehensión subjetiva que tienen los sujetos actuantes de su propio cuerpo y, a la vez, del control que alcanzan para lograr que su cuerpo

sea expresión de su acción. Este proceso da comienzo con la infancia y por ello es que Joas le llama "socialidad primaria". ¿Qué es la "socialidad primaria"? "Una relación social anterior a toda intencionalidad consciente, una estructura de la acción común que sólo se refiere a la interacción de nuestros cuerpos" (Joas, 1999a: 195).

Quizás es aquí donde con más énfasis aparece la oposición con el modelo utilitarista de acción, pues el actor de ese modelo es una entidad abstracta, carente de biografía y, por lo cual, que no tiene historia ni se explica cómo surgió; pero al mismo tiempo, se le dan las cualidades de un ser autónomo, consciente y plenamente racional, es decir, es el adulto ya formado de una cultura. Frente a él, Joas sostiene que sólo nos convertimos en actores a través de un proceso no *intraindividual* sino *interindividual* que paulatinamente nos va construyendo y haciendo de nosotros lo que somos, cuyo primer paso lo damos en la infancia. Es en la relación social "primaria", la que mantenemos con nuestros padres y con lo que rodea a este primer núcleo humano, en donde da inicio el proceso a través del cual llegamos a ser "personas", seres con una identidad social, con una autonomía y una capacidad para examinarnos a nosotros mismos y a los otros. En suma, se trata de la emergencia de la autonomía humana a partir de entidades sociales colectivas.

¿Qué es, finalmente, la creatividad de la acción? Primero lo que no es:

La creatividad de la acción no supone elaborar (como en otros modelos) una categoría residual de acción no creativa que llevaría a un nuevo dilema en torno al cual se dividiría nuevamente la acción. Por el contrario, se trata de elaborar un modelo de acción a partir del cual se pueden "iluminar" y "situar" los componentes de los otros modelos de acción, principalmente del modelo de acción racional (Joas, 1999a: 52).

Lo que es: un modelo explicativo de la acción tal y como ella transcurre en sus diferentes dimensiones no anticipables y que enfatiza la capacidad del actor para encontrarle solución a los problemas que emergen en las múltiples situaciones que enfrenta. La racionalidad de la acción encuentra así su lugar, como una forma posible de la acción que supone una objetivación social del actor de acuerdo a una situación que él ha creado y de la cual es expresión. Sin embargo, no hay que confundirse nuevamente: no es un actor racional el que crea una si-

tuación de acuerdo a una meta, por el contrario, quien así actúa es el resultado de un tejido de interrelaciones sociales colectivas en las que se ha formado como "actor solitario" y que presuponen, por ende, una "socialidad primaria" para su constitución como ser autónomo.

Pero el hilo directriz del modelo de acción de Joas es la "resolución creativa de los problemas por parte de una inteligencia que experimenta" (Joas, 1998: 282). Una inteligencia no individual sino colectiva que enfrenta, como problema vital, la creación de las instituciones y valores de una sociedad. Y una confianza en que semejante inteligencia puede hacer un uso de la ciencia para resolver ese problema:

las ciencias sociales han de ayudar a mejorar las comunidades humanas fomentando, precisamente, sus posibilidades de acción colectiva, y, en un mundo que ha perdido las certidumbres metafísicas, contribuir decisivamente al sentimiento de solidaridad de una comunidad de seres humanos que reconocen y discuten colectivamente sus problemas terrenos, y que los resuelven creativamente. (Joas, 1998: 293)

Esto supone partir de una pregunta que suspende el juicio que está presente en el modelo normativo de acción: en éste se dan por supuestas las normas y los valores, es decir, se asume su existencia y con ella su capacidad para guiar las acciones. Esta suposición sólo ocurre cuando se asume que lo prioritario es la formación de un consenso normativo en el cual se funda el "orden social". Pero si no se asumen estas suposiciones, se hace posible partir de otra pregunta: ¿cómo se crean los valores y las instituciones de una sociedad?, ¿quiénes y cómo participan en esta creación?, ¿cómo le encuentran solución, los diferentes afectados, a los problemas de una sociedad?, ¿cuándo y cómo es que logran alcanzarse consensos parciales, revisables, alrededor de problemas compartidos? En la respuesta a estas preguntas está presente la misma naturaleza práctica de la teoría social, es decir, su autoconciencia de ser ella resultado de las acciones de los hombres y de sus situaciones problemáticas y su responsabilidad moral de contribuir a encontrarle una respuesta teórica a tales problemas prácticos. Con esto rozo un tema final que antes ya anuncié: el de las consecuencias empíricas de la teoría social de Joas.

4. Valores y guerra: la dimensión empírico-social del programa de Joas

Como Joas lo aclaró para el caso de la teoría de Habermas: entre el nivel metateórico y el nivel empírico, no necesariamente debe existir una relación teórica de deducción. Es decir, una intervención, a través de una interpretación teórica, en problemas o situaciones empírico-sociales no supone una garantía de alcanzar un nivel de comprensión y elucidación que nadie más puede lograr en el horizonte del presente. Sólo involucra una posibilidad, entre otras, de alcanzar un horizonte de sentido fundado en una constelación contingente de experiencias sociales que, sin embargo, pueden tener resonancia universal. Es indudable que detrás de la teoría de Joas existe una constelación importante de esta clase de experiencias, lo que debe interesarnos ante todo es su “resonancia universal”, es decir, la capacidad que tiene la teoría de Joas para no caer en la universalización de un contexto particular (el alemán) y lograr alcanzar un autoexamen de sus propias tradiciones y contextos nacionales que supone una sensibilización frente a la contingencia de su historia.

Esta clase de experiencia es la que creo, está presente detrás de la pregunta teórica que dio lugar a su segundo libro: *¿cómo se crean los valores y los vínculos valorativos?* (Joas, 1999b). Esta pregunta, de sentido universal, nació sin embargo de un contexto empírico-social particular: el que surgió con toda una serie de movimientos sociales que “intentan revigorar y revitalizar valores que han perdido su poder e influencia o que buscan introducir estos valores ahí donde ellos han desaparecido” (Joas, 1999b: 15). Este contexto plantea un problema empírico-social que para Joas no es el de la recuperación de valores que se han perdido o introducir otros en lugar de los que existen, más bien la pregunta crucial que está de por medio es si los valores se han perdido o hay que reintroducirlos, cómo se *crean*, cómo es que *socialmente* se gestan los valores. Una pregunta de no fácil respuesta, porque ella involucra una serie de distinciones que no siempre se hacen. Por ejemplo, la distinción entre valores, normas e instituciones. Finalmente la separación entre justificación normativa y la génesis social de los valores. Veamos cada una.

En su segundo gran libro, Joas parte de una distinción sutil pero crucial para explicar contextos empírico-sociales: distingue ahí entre “creación de valores” y “emergencia de normas” (Joas, 1999b: 21). La creación de valores ocurre a través de experiencias sociales que identifica como

de autotranscendencia en las que, al mismo tiempo, se pierden los límites del Yo (*self*). Este sólo se renueva mediante la transformación que experimenta en esa clase de experiencias de autotranscendencia:

la pérdida del Yo (*self*) en tal tipo de experiencias no es una pérdida completa [...], sino una trascendencia de los límites del *Self* hacia poderes de socialidad que constituyen y transforman al *Self*. Autotranscendencia [...] no es un resto primitivo o irracional en las sociedades modernas, sino una presuposición para cada vínculo emocional con otros individuos, colectividades o valores. (Joas, 1999b: 25)

Los valores no surgen como actos expresos de la voluntad racional de los hombres y su mantenimiento no depende del poder que pueda generar una argumentación para convencer de su necesidad. Hay que distinguir, por ende, entre *génesis social* de valores y sus *justificaciones* normativo-racionales. Finalmente, no hay que confundir los “pactos” racionales surgidos de los modelos ideales de las justificaciones filosóficas con los “vínculos valorativos” surgidos de contextos de experiencia de autotranscendencia. La *génesis social* de los valores es contingente, pues es relativa a un contexto experiencial particular que no tiene que ser igual para todas las sociedades. Lo que, por el contrario, puede ser universal es la emergencia histórica de las normas y las instituciones:

La estricta distinción entre valores y normas nos lleva a distinguir entre el proceso contingente de la *génesis* de los valores y la estructura universal de la acción humana que crea una demanda por la emergencia de normas (Joas, 1999b: 35).

Universal en cuanto a la demanda normativa no en cuanto a la forma institucional, pues incluso ésta adquiere también particularidades históricas cambiantes. Occidente contiene el único tipo de constelaciones socio-culturales que han elevado al rango de universal, tanto su experiencia contingente de creación de valores como la demanda normativa y las instituciones que traducen esas demandas. Pero lo han hecho al costo de un precio muy alto que han pagado otras sociedades:

la universalidad de los valores occidentales casi siempre fue de la mano de la guerra y la violencia.

La guerra y la violencia son inherentes a la modernidad y no sólo a su génesis (Joas, 2002b: 67). Contra la autoimagen que la modernidad ha cultivado del modo en que ella se fundó y expandió, en la cual los conflictos se resolvieron por vía de procedimientos pacíficos o bien a través de una sublimación de la violencia lograda a través del deporte y el comercio, hay que empezar por reconocer que guerra y violencia no son meros accidentes sino una realidad que le es constitutiva. Asumir su existencia conlleva una revisión de las pretensiones explicativas y normativas de la teoría de la modernización, ya sea tanto en su primera versión como paradigma evolutivo del cambio social (Parsons) o ya sea en su versión más reciente como teoría de la “modernización reflexiva” (Beck y Giddens). En ambos casos hay un elemento compartido: presuponen la existencia de tendencias homogenizadoras y omni-barcantes del cambio social (la ciencia, la técnica o más recientemente la difusión de un nuevo tipo de riesgos) que eliminan la diferencia de movimientos de modernización pero también de acciones de contra-modernización que se oponen a lo que parecen ser fuerzas impersonales (el mercado, por ejemplo). Por ende, la guerra y la violencia de la modernidad nos vuelven conscientes de la existencia de múltiples variantes de modernización posible, aunque de todas ellas una sea lo que se impuso con una vocación de universalidad, la modernidad occidental.

En conclusión, hay que dejar de interpretar la modernidad bajo un esquema evolucionista o como una fuerza totalizadora, y en su lugar hay que reconocer que es el resultado de una constelación histórica contingente, aunque no como un acontecimiento único y no-recurrente (Joas, 2002b: 83). Esto significa que la relativización de lo que la teoría de la modernización impone como un esquema universal de cambio social, no supone ignorar los medios (guerra y violencia) de los que se valió la modernidad para imponerse como una demanda de normas. Estas, a través de las instituciones que encarna la democracia liberal, se han transformado en una necesidad a la que se confronta toda sociedad no occidental y que las obliga a cuestionar la naturaleza de sus respectivos tejidos valorativos y normativos. El simple hecho de que ellas vean en esas instituciones un modelo ideal al cual aspirar indica el poder que ellas tienen para provocar la violencia con la que logran imponerse, en nombre del “bien común”, es decir, de la paz y el progreso.

Cuatro conclusiones son las que Joas desprende de la “modernidad de la guerra”: (1) la guerra sirve como un tema que permite destacar lo erróneo que es concebir la modernización como un todo homogéneo con desarrollos paralelos en la cultura, economía y política (Joas, 2002b: 86). En lugar de esquemas evolucionistas de diferenciación social, hay que desarrollar una “sociología histórica comparativa de la modernidad” que nos vuelva sensibles a las diferentes dimensiones de la modernización, a las relaciones variables entre estas dimensiones y a las distintas vías de modernización social. (2) Encontrar un nuevo tipo de justificaciones de las premisas normativas que subyacen a la teoría de la modernización, que no asuma de modo anticipado el resultado al que deben llegar los procesos actuales de cambio social: la democracia liberal: “necesitamos una clara conciencia de las razones que convierten a la democracia en criterio de progreso —sin una garantía histórica para este progreso” (Joas, 2002b: 86-87). Postular la democracia como un valor no supone el nacimiento social de ese valor, por lo tanto es preciso aclarar por qué socialmente debería ser deseable, partiendo de la existencia de los distintos contextos de experiencia en los que viven los sujetos sociales que pueden ser los portadores de ese valor. Sólo así la modernización y la modernidad pueden dejar de expresar el anhelo de la existencia de una garantía histórica y convertirse en un resultado posible de la historia. (3) La investigación sobre el papel de la guerra en el cambio social muestra también el error que existe en explicar estos cambios a través de factores puramente endógenos; por el contrario, es preciso situarlos como consecuencias de constelaciones internacionales en las que se establecen distintos tipos de correlaciones entre naciones. La vía seguida por una nación hacia la modernidad es el resultado de un complejo conjunto de factores y condiciones, de importancia y combinación desigual, de ellos son decisivos los que establecen la posición de esa nación frente a otras y las opciones y posibilidades que tiene frente a las que imponen aquellas que son dominantes. Finalmente (4):

la relevancia cultural de la guerra nos recuerda la profunda ambigüedad de la cultura moderna. El incremento de la racionalidad puede significar varias cosas y las posibles contra-nociones a la racionalidad son diversas. Modernidad no remite a la estación final en la que concluye y periclitla la creación de valores; tenemos que entender

la génesis de nuevos valores y la tensión entre ellos y las instituciones existentes (Joas, 2002b: 87).

La racionalidad no es, pues, una fuerza endógena que se impone porque transparenta su necesidad. Es un principio y un valor sujeto a diversas apropiaciones e interpretaciones sociales que revelan las posiciones que asumen distintos actores. Para algunos puede significar "varias cosas" pero en todo caso es factible que reconozcan su necesidad, mientras que otros asumen "contra-nociones" que cuestionan la evidencia de su necesidad. La "estación final" de la modernización no tiene porque ser, de modo obligado, la modernidad, es decir, un sentido de la razón y la racionalidad social y cultural. Siempre es posible que socialmente surjan otros valores que no lleven la aureola de un sentido de la razón y que no contienen la promesa de una racionalización porque se oponen a lo que esto significa para los nuevos valores que aparecen. En un mundo social y cultural plural y diverso, hay que considerar la tensión entre los valores y las instituciones existentes.

5. Una introducción a la lectura de la teoría social de Hans Joas

¿Qué debería leer, y cómo, alguien interesado en conocer la teoría social de Joas en español? La primera dificultad obvia que existe para responder a esta pregunta, es reconocer lo poco que hay traducido al español de la obra de este singular pensador alemán. Sus libros más importantes se mantienen inéditos en nuestra lengua y no parece que haya interés de alguna editorial iberoamericana por traducirlo. A lo anterior hay que añadir que lo poco traducido da la imagen equivocada de un trabajo fragmentado y disperso, carente de un centro capaz de cohesionar y darle sentido a esas piezas sueltas. Finalmente el último obstáculo que el lector interesado debe vencer, viene de asociaciones equivocadas que generalmente se hacen entre nombres de autores.

Ciertamente Hans Joas es alemán, pero no todo intelectual y teórico social nacido ahí es discípulo de Habermas o mantiene alguna relación escolar con éste o con la Escuela de Frankfurt. Por el contrario, si algo distingue a Joas es la relación crítica que ha establecido con

la tradición de la teoría crítica, de ayer y hoy, a la que ha dedicado trabajos de una gran contundencia teórica. Luego, superando estos obstáculos, ¿qué podría leer —de lo poco traducido al español— y cómo, alguien que quiere introducirse al pensamiento social de este autor alemán?

Lo primero que me gustaría responder es la pregunta del cómo: evitando la dispersión y fragmentación que existe en sus trabajos traducidos, el lector español debe partir, más bien, de la imagen de un proyecto del que tiene algunas piezas que le dan, simplemente, una idea de un todo mayor. Ese todo y el proyecto que lo anima es lo que aquí he llamado el “programa de Hans Joas para la teoría social actual”. Su núcleo central es la *teoría de la creatividad de la acción* y es algo de lo que obligadamente debe partir todo aquel que quiera introducirse al conocimiento y a la discusión de la teoría social de Joas. Como una línea que se desprende de este núcleo, debe continuar hacia un segundo tema que es fundamental para esa teoría: se trata del problema que involucra la pregunta *¿cómo se crean socialmente los valores y los vínculos valorativos?* Una pregunta crucial que ha llevado a Joas a explorar temas conexos a ella y que son en los que hoy se encuentra trabajando. Como parte de estos, se encuentra un tema a través del cual revisa y critica las teorías de la modernización, se trata de lo que él llama “la modernidad de la guerra”.

Reconociendo lo anterior, propongo el siguiente plan de lecturas: dado que carecemos del importante libro de Joas dedicado a la “creatividad de la acción”, el lector puede sustituir esta falta leyendo lo siguiente. La “Conclusión” de su libro *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (1998), y que lleva el nombre de “La creatividad de la acción y la intersubjetividad de la razón. El pragmatismo de Mead y la teoría de la sociedad”. Para formarse una idea de la relación que Joas ha establecido entre pragmatismo y teoría social, que es la fuente de su teoría de la “creatividad de la acción”, se puede leer de este libro, “Introducción: pasos hacia una teoría pragmatista de la acción” y la primera parte, “De la filosofía del pragmatismo a una tradición de investigación sociológica”. La línea que apunta a la importante pregunta sobre la génesis social de los valores también carece de un apoyo bibliográfico en nuestra lengua, pues el libro en el que Joas trata esta cuestión tampoco está traducido. Se puede llenar parcialmente esta laguna con un pequeño trabajo ya traducido, “La génesis social de los valores” y que

aparece en el libro *Creatividad, acción y valores* (2002). Finalmente, el tema de la “modernidad de la guerra” se puede abordar a través del importante artículo de Joas que también ya está traducido en el libro antes citado, “La modernidad de la guerra. La teoría de la modernización y el problema de la violencia”.

Si persiste la curiosidad por aclarar los nexos de Joas con Habermas y la Escuela de Frankfurt, se pueden consultar dos trabajos que aparecen en *El pragmatismo y la teoría de la sociedad* (1998), “El infeliz casamiento de la hermenéutica y el funcionalismo. Sobre la teoría de la acción comunicativa de Jürgen Habermas” y “Una alternativa infravalorada. América y los límites de la ‘Teoría Crítica’ ”. De los pocos trabajos que se han dedicado a introducir y discutir la teoría social de Joas en el medio académico mexicano, por lo que sé, se encuentra hasta ahora solamente el mío publicado en el número 40 de la revista Sociológica.

Bibliografía

- Eder, Klaus (1992). "El contrato social permanente. Acerca de la construcción colectiva de un orden social" en, Lucien Kern y Hans Peter Müller (1992). *La justicia: ¿discurso o mercado?*, Gedisa, Barcelona.
- Farfán, Hernández Rafael (1999). "Ni acción ni sistema: el tercer modelo de acción de Hans Joas" en *Sociológica*, número 40.
- Dawe, Alan (1988). "Las teorías de la acción social", en Tom Bottomore y Robert Nisbet (comp.), (1988). *Historia del análisis sociológico*, Amorrortu, Argentina.
- Joas, Hans (1985). *G. H. Mead. A Contemporary Re-examination of his Thought*, The MIT Press, Cambridge Mass.
- Hans Joas, Axel Honnet (1988). *Social Action and Human Nature*, The Mit Press, Cambridge Mass.
- Hans Joas, Axel Honnet (comps.), (1991). *Communicative Action*, The Mit Press, Cambridge Mass.
- , (1998), *El pragmatismo y la teoría de la sociedad*, CIS-S. XXI, Madrid. Traducción de Ignacio Sánchez de la Yncera y Carlos Rodríguez Lluesma.
- , (1999a). *La créativité de l'agir*, Cerf, París.
- , (1999b). *The Genesis of Values*, The Chicago Press, University of Chicago.
- , (2002). *Creatividad, acción y valores*, UAM-I, Goethe Institut, Porrúa, México.
- , (2002b). "La modernidad de la guerra. La teoría de la modernización y el problema de la violencia", en Hans Joas (2002), *Creatividad, acción y valores*, UAM-I, Goethe Institut-Miguel Ángel Porrúa, México.

ACERCA DE LOS AUTORES

Antonio E. Berthier

Egresado de la carrera de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Es profesor investigador de la Universidad Mesoamericana Oaxaca adscrito a la Licenciatura en Comunicación. Forma parte del Proyecto de Investigación "Formación de Ofertas Culturales y Públicos en México" (FOCyP) coordinado por el Dr. Jorge González (Universidad Iberoamericana). Sus líneas de investigación son la teoría sociológica, la teoría de sistemas y la epistemología.

Miguel Angel Casillas

Doctor en sociología por la École des Hautes Études en Sciences Sociales. Es profesor investigador titular del Área de Sociología de las Universidades del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco e investigador visitante en el Instituto de Investigaciones Educativas de la Universidad Veracruzana. Sus líneas de investigación son sociología de las universidades; conformación y desarrollo de la profesión académica; los estudiantes universitarios, su evolución histórica, sus movimientos y los procesos de socialización en la universidad; entre otras.

Rafael Farfán Hernández

Candidato a doctor en sociología por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociología de la Universidad Complutense de Madrid. Es profesor investigador titular del Departamento de Sociología de la UAM-Azcapotzalco. Sus líneas de investigación son la teoría social y la historia de la sociología en México.

Jorge L. Galindo

Maestro en sociología por la Universidad Iberoamericana, candidata a doctor en sociología por la Ludwig-Maximilians Universität en Munich, Alemania. Sus líneas de investigación son la teoría sociológica clásica y contemporánea, la teoría de sistemas y la programación sistémica.

Adriana García Andrade

Candidata a doctora en Historia y filosofía de la ciencia por la UAM-Iztapalapa. Es profesora investigadora asociada del departamento de Sociología de la UAM-Azacapotzalco. Sus líneas de investigación son la teoría sociológica contemporánea, la epistemología y la estructura teórica.

Lidia Girola Molina

Doctora en Sociología por la UNAM. Es profesora investigadora titular en el departamento de Sociología de la UAM-Azacapotzalco. Sus líneas de investigación son las teorías sociológicas de la modernidad y la historia y sociología de la sociología en México.

Luis E. Gómez S.

Maestro y Doctor por la Universidad de París I, Sorbona de París. Es profesor titular de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM, adscrito al Centro de Estudios Básicos en Teoría Social. Trabaja y enseña sobre teorías sociológicas contemporáneas (Foucault, Luhmann, Maffesoli, entre otros).

Alfredo Gutiérrez Gómez

Maestro en Sociología por la UIA. Es profesor del departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, D.F. Sus líneas de investigación son la democracia, la educación, la juventud, la transformación universitaria, la interdisciplinariedad y el pensamiento complejo.

Héctor Vera

Maestro en estudios políticos y sociales en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Es profesor de asignatura de la FCPyS de la UNAM y del Departamento de Ciencias Sociales de la UIA. Sus líneas de investigación son la sociología del conocimiento y la teoría social.

ÍNDICE

Introducción	7
Norbert Elias: los amargos encantos del realismo Héctor Vera	15
El rebasamiento de los moldes sociológicos en Edgar Morin. La propuesta interdisciplinar y transdisciplinar Alfredo Gutiérrez Gómez	27
La sociología de la complejidad de Niklas Luhmann Antonio Emmanuel Berthier	45
Los retos de la interdisciplinariedad: Jürgen Habermas, entre sociología y filosofía Jorge Galindo	59
La sociología de Pierre Bourdieu Miguel A. Casillas	71
Anthony Giddens: por una teoría social Adriana García Andrade	83
Gilles Lipovetsky: entre la irreverencia y la agudeza Lidia Girola	105
El caso Michel Maffesoli Luis E. Gómez	125

Acción, valores y guerra. El programa de Hans Joas para la teoría social actual Rafael Farfán H.	135
Acerca de los autores	153

Teoría sociológica contemporánea: un debate inconcluso se terminó de imprimir en el mes de noviembre de 2003, en los talleres de AGES, en la Ciudad de México. Se utilizaron los tipos Palatino y Carleton. Los interiores están impresos en papel kromos ahuesado de 90 grs. y la portada en Multiart de 250 grs. Se tiraron 1,000 ejemplares. El cuidado de la edición estuvo a cargo de los autores.

UAM
HM24
T4.67

2893500

Teoría sociológica contem

?



2893500

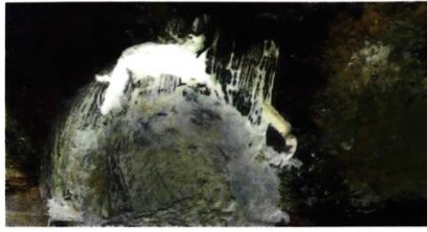
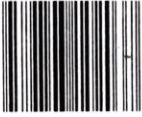
Otros títulos en esta colección

Técnicas de medición de composición
Paquete de apoyo al curso
Isabel Raygoza Maceda

Termodinámica básica para ingenieros
Gerardo Aragón González
Aurelio Canales Palma
Alejandro León Galicia

Ventilación natural
Cálculos básicos para arquitectura
Víctor Armando Fuentes Freixanet
Manuel Rodríguez Viqueira

ISBN 970-31-0203-2



Uno de los propósitos de este conjunto de ensayos es plantear, a los futuros sociólogos y a los interesados en el tema, que la sociología no es una disciplina homogénea liderada por una corriente teórica dominante. Es una disciplina que se mantiene en un equilibrio imperfecto, donde coexisten autores que comparten el intento de crear una teoría sintetizadora y; autores que parecen estar fuera de la “corriente teórica principal”, que muestran la diversidad interpretativa y de objetos de investigación que se incluyen en el quehacer sociológico. Así, aparece frente a nosotros, una disciplina heterogénea y polémica, aunque no por eso, perdida en la diversidad inagotable.

En este volumen se incluyen nueve artículos que presentan, de forma amena y comprensible —aunque sin perder rigurosidad—, las posiciones de Norbert Elias, Edgar Morin, Niklas Luhmann, Pierre Bourdieu, Anthony Giddens, Jürgen Habermas, Gilles Lipovetsky, Michel Mafessoli y Hans Joas, que representan una muestra de la diversidad y la confluencia de objetivos que pueden coexistir en lo que aún llamamos *sociología*.