

Fernández Cardoso, Sara

*Teoría, sociedad y poder en Talcott Parsons,
C. Wright Mills, Jurgen Habermas y Anthony
Giddens*

Tesis de Doctorado en Sociología
Facultad de Ciencias Sociales políticas y de la Comunicación

Este documento está disponible en la Biblioteca Digital de la Universidad Católica Argentina, repositorio institucional desarrollado por la Biblioteca Central "San Benito Abad". Su objetivo es difundir y preservar la producción intelectual de la Institución.

La Biblioteca posee la autorización del autor para su divulgación en línea.

Cómo citar el documento:

Fernández Cardoso, S. (2011). *Teoría, sociedad y poder en Talcott Parsons, C. Wright Mills, Jurgen Habermas y Anthony Giddens* [en línea]. Tesis de Doctorado, Universidad Católica Argentina, Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación.

Disponible en: <http://bibliotecadigital.uca.edu.ar/repositorio/tesis/teoria-sociedad-poder-talcott.pdf> [Fecha de consulta:]

Pontificia Universidad Católica Argentina
“Santa María de los Buenos Aires”
Facultad de Ciencias Sociales, Políticas y de la Comunicación

*Teoría, Sociedad y Poder en Talcott Parsons,
C. Wright Mills, Jürgen Habermas y Anthony Giddens.*

Una contribución a la Teoría Social contemporánea

Director: Dr. Sergio D. Labourdette

Sara Fernández Cardoso

- INDICE -

INTRODUCCIÓN

1. Planteamiento del problema	6
1.2 Una aproximación a los autores	7
1.2.1 Talcott Parsons	7
1.2.2. C. Wright Mills	8
1.2.3. Jürgen Habermas	9
1.2.4. Anthony Giddens	10
1.3. Sociedad	12
1.4. Poder	13
2. Propuesta metodológica para el análisis de autores, textos y conceptos centrales	14
2.1. Matriz teórica para la sistematización de los autores, teorías y contextos	15
Referencias bibliográficas	17

- I -

TALCOTT PARSONS

1. El autor	18
1.1. La teoría social y la clasificación de las ciencias de la acción	26
1.2. El marco de referencia de la teoría de la acción	31
1.3. El sistema social	33
1.4. El equilibrio del sistema social	35
1.5. La integración del sistema social	39
1.6. La integración de las orientaciones de valor en el sistema social	40
1.7. La relevancia de los sentimientos morales y la institucionalización de los valores	42
2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social	
2.1. La función de la teoría general y sistemática en las ciencias sociales	45
2.2. La teoría estructural-funcional	46
3. El instrumental conceptual en relación con el tema de estudio	
3.1. Los procesos de cambio de los sistemas sociales	48
3.1.1. El cambio institucional	51
3.1.2. El proceso de racionalización como factor del cambio social	55
3.2. El proceso de racionalización y las ideologías	58
3.3. El flujo circular de un sistema social en equilibrio: asignación, medios y recompensas. Poder y prestigio	60
4. El contexto	
4.1. La industrialización y las tensiones en la sociedad norteamericana	67
4.2. La familia y el sistema ocupacional	68
4.3. El campo religioso	69
4.4. La estructura económica y la política	71

4.5. La circunstancia histórico-política	72
4.6. La estructura de la sociedad norteamericana	75
4.7. El problema exterior y la tensión interna	76
5. El compromiso del autor	
5.1. El análisis dinámico	79
5.2. La sistematización en el nivel paradigmático: el paradigma de la integración y el proceso motivacional	82
6. El fenómeno social motivo de análisis	
6.1. La sociedad	85
6.2. Principales tipos de estructura social	89
6.3. Características estructurales de las sociedades industriales	96
6.4. Características de la estructura de los sistemas institucionales	99
6.5. La función del gobierno en la industrialización	106
6.6. El problema del poder	108
6.7. El concepto de poder	109
6.8. La concepción suma-cero del poder	114
Referencias bibliográficas	117

- II -

C. WRIGHT MILLS

1. El autor	119
1.2. El problema de las ideologías	127
1.3. La racionalidad y la libertad	129
1.4. La estructura social nacional. El Estado-nación	133
2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social	
2.1. El análisis social clásico	136
2.2. La sociología y su relación con la historia y la biografía	140
2.3. La sociología comparada	143
2.4. Las discusiones sobre los métodos y las teorías	144
3. Instrumental conceptual en relación con el tema de estudio	
3.1. La teoría del equilibrio	148
3.2. El problema del orden	152
3.3. El cambio histórico social	157
3.4. La experiencia cultural	159
4. El contexto	
4.1. El contexto histórico	161
4.2. La sociedad de masas	165
5. El compromiso del autor	
5.1. El investigador social frente a valores como la razón y la libertad	169
5.2. Los intelectuales y la política de la verdad	173

6. El fenómeno social motivo de análisis	
6.1. La sociedad norteamericana y la estructura del poder	176
6.2. Los niveles medios del poder	183
6.3 El concepto de poder	187
Referencias bibliográficas	192

- III -

JÜRGEN HABERMAS

1. El autor	194
1.2. La sociología: la teoría de la sociedad y el problema de la racionalidad	198
1.3. La teoría de la acción y la racionalización social desde Weber	201
1.3.1. El racionalismo de Occidente	208
1.3.2. La crítica a Max Weber	211
1.4. Desde Horkheimer y Adorno	219
1.5. Marx y la tesis de la colonización interna	224
1.6. La teoría crítica	227
1.7. El mundo de la vida	229
1.7.1. Los componentes del mundo de la vida	232
1.7.2. La arquitectura de mundos	235
1.8. Los tipos de acción	239
2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social	
2.1. La filosofía como vigilante e intérprete	241
2.2. Las ciencias reconstructivas	249
2.3. La hermenéutica comunicativa	252
2.4. Los intérpretes	255
3. El instrumental conceptual en relación con el tema de estudio	
3.1. La teoría de sistemas y la teoría de la acción	258
3.2. Sistema y mundo de vida	263
3.3. Integración social e integración sistémica	265
3.4. El orden social	269
4. El contexto	
4.1. Desacoplamiento de sistema y mundo de la vida	274
4.2. La colonización del mundo de la vida	278
4.3. Los potenciales de protesta	281
5. El compromiso del autor	
5.1. De la razón práctica a la razón comunicativa	283
5.2. La teoría crítica de la sociedad	287
5.3. El planteo de una moral universalista	290
6. El fenómeno social motivo de análisis	
6.1. La sociedad	294
6.1.1. Umbrales protectores entre sistema y mundo de vida. Ciudadanía y soberanía	298
6.2. Una aproximación al concepto de poder	302

6.2.1. El poder comunicativo	307
Referencias bibliográficas	311

- IV -

ANTHONY GIDDENS

1. El autor	313
1.1. La sociología como ciencia de la sociedad	321
1.2. Los debates metodológicos en ciencias sociales	325
1.3. La sociología y la modernidad	327
1.4. Modernidad y posmodernidad	333
1.5. La teoría de la estructuración	338
1.5.1. La dualidad de la estructura	342
2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social	
2.1. La hermenéutica y la doble hermenéutica	345
2.2. Saber mutuo-sentido común	348
2.3. La división entre métodos “cualitativos” y “cuantitativos”	351
3. Instrumental conceptual en relación con el tema de estudio	
3.1. Estructura y constreñimiento/habilitación	353
3.2. La producción y reproducción de la estructura	355
3.3. El conflicto y la contradicción	362
3.4. El problema del orden	364
3.5. El cambio social	369
4. El contexto	
4.1. La experiencia contemporánea	373
4.2. Las dimensiones de la mundialización	377
4.3. El Estado de bienestar y su superación	384
4.4. El problema de la pobreza	387
5. El compromiso del autor	
5.1. El carácter crítico de la ciencia social	391
5.2. La política de la vida	394
5.3. La política emancipatoria	397
5.4. La democracia dialogante	400
5.5 La tercera vía x	405
6. El fenómeno social motivo de análisis	
6.1. La sociedad	408
6.2. El carácter transformador y “relacional” del poder	412
6.3. Aspectos del poder en el marco conceptual de la teoría de la estructuración	417
Referencias bibliográficas	419

CONCORDANCIAS, CRUCES Y RUPTURAS TEÓRICAS ENTRE LOS AUTORES EN LOS CONCEPTOS DE SOCIEDAD Y PODER

1. Sociedad	420
1.2. El sistema social	421
1.3. Integración social-integración sistémica	425
1.4. Conflicto y contradicción	431
1.5. Equilibrio-cambio-orden social	433
2. El poder	436
2.1. Estado	442
2.2. Influencia-dominación-autoridad	444
CONCLUSIÓN	448
BIBLIOGRAFÍA GENERAL	456

- INTRODUCCIÓN -

1. Planteamiento del problema

En este trabajo se aborda el concepto de sociedad y poder en las propuestas teóricas de cuatro autores relevantes dentro de la teoría social contemporánea: Talcott Parsons, C. Wright Mills, Anthony Giddens y Jürgen Habermas. La elección no fue al azar, ya que estudios previos mostraron que en cada uno de ellos se presentaba un campo fecundo para el análisis de los conceptos aquí analizados.

A lo largo de su historia como ciencia, la sociología ha desarrollado diferentes teorías acerca de la realidad social y modos diversos de interpretarla. Todavía hoy los debates acerca de las ciencias sociales, sus fundamentos y proyecciones son muchos. En principio, estos se centraron en aspectos metodológicos derivados de la discusión acerca de si se debía seguir los métodos de las ciencias naturales tal cual lo planteaban clásicos como Augusto Comte o Emile Durkheim, o si se debía encontrar métodos propios dado el carácter especial de su materia de estudio, tal como planteó Max Weber con su sociología comprensiva.

Los debates más actuales que intentan una reformulación de las ciencias sociales se han alejado de las cuestiones metodológicas y, como nos indica Giddens (1997:21)¹, tienen que ver sobre todo con la reinterpretación de la sociedad contemporánea, su trayectoria de desarrollo y su posible futuro. La modernidad y/o posmodernidad se ha constituido en el núcleo de los análisis en ciencias sociales entendida como un modo específico de formación cultural y socioeconómica caracterizada por nuevas crisis no conocidas en épocas anteriores. Es entonces que aparece la necesidad de reconceptualizar nociones como las de sociedad y poder a la luz de los nuevos desafíos que presenta el nuevo orden mundial.

Es decir, la modernidad muestra un dinamismo novedoso que se pone de manifiesto en el carácter global de las instituciones modernas y las discontinuidades que encierra en relación con las culturas tradicionales, todo lo cual evidencia que hoy los cambios sociales son más rápidos y afectan de modo diverso a las prácticas sociales que lo constituyen. Y si bien no se puede dejar de reconocer las conexiones entre la

¹ Las fechas que figuran a la derecha del nombre de los autores citados corresponden a la de la edición utilizada.

sociología y el surgimiento de las sociedades modernas (Habermas, 1987:19), en la actualidad el problema de la modernidad reaparece como una cuestión sociológica fundamental y nueva que lleva a reformular su naturaleza y a reelaborar las premisas básicas del análisis sociológico; así como también plantea la necesidad de un modo diferente de reflexión acerca del uso del poder y las conexiones entre el poder político, el militar y el ideológico.

En este contexto surge la necesidad de plantear bajo qué premisas hoy se puede hablar de sociedad y poder, entidades complejas que han sido y seguirán siendo conceptos clave en la producción intelectual de las ciencias sociales. Su unidad está presente en diversos tiempos históricos y en las formas que adquieren según el espacio, las diversas culturas, los motivos religiosos o políticos que los guían, los conflictos de intereses que representan tanto a nivel local como mundial en un mismo tiempo histórico. Hoy son conceptos que ocupan el centro de debates, uniones, separaciones, contiendas, conflictos, desigualdades.

1. 2. Una aproximación a los autores

1.2.1. Talcott Parsons

La intención de Parsons es contribuir al establecimiento de una teoría general en las ciencias sociales cuya característica será la de servir de guía para la investigación y la codificación del conocimiento aportando hipótesis generalizadas para la formulación sistemática de hechos e ideas; extender el alcance de las consecuencias de las hipótesis particulares; y unificar las observaciones parciales bajo conceptos generales que a su vez promuevan el proceso acumulativo del conocimiento. De este modo, si los problemas de investigación se formulan en relación con hipótesis teóricas derivadas de modo sistemático, se facilita que las proposiciones resultantes contribuyan tanto a la validación como a la revisión de la teoría. Luego, la teoría general es el punto de partida para el trabajo en ciencias sociales porque permite el control de las distorsiones que puedan surgir tanto en la observación como en la interpretación de los problemas.

La teoría para Parsons constituye en primer lugar un “sistema” y no generalizaciones particulares sobre fenómenos también particulares. Su tesis fundamental afirma que el tipo estructural-funcional de sistema es el que tiene mayores probabilidades de desempeñar de modo adecuado un papel relevante en la teoría

sociológica. De ese modo, la meta última de la investigación científica es el análisis dinámico que tiene como fin la “explicación causal” de los procesos pasados, la predicción sobre acontecimientos futuros y la adquisición de conocimiento analítico generalizado, es decir, de leyes que puedan aplicarse a un número indefinido de casos.

La “estructura de un sistema” se presenta como parte esencial del análisis dinámico y se considera de importancia la vinculación entre las categorías estructurales “estáticas” con los elementos variables del sistema. Este vínculo lo facilita el concepto de *función* que aporta criterios tanto sobre la importancia de los factores dinámicos como de los procesos que tienen lugar dentro del sistema.

1.2.2. C. Wright Mills

Para Mills en la investigación social es de vital importancia el análisis histórico, y toda sociología debe ser “sociología histórica” porque el hombre en sociedad es una entidad histórica. Considera que los antiguos clásicos se empeñaron en establecer leyes invariables de la sociedad pero que no existe una “ley” formulada por los investigadores sociales que sea transhistórica. Entonces no se puede hablar de principios universales en los cambios históricos porque la variación en los mecanismos del cambio depende de la estructura social que se examina. Hablar de “leyes sociales” o “regularidades sociales” tiene sentido si se descubre lo que, siguiendo a Karl Mannheim, son los *principia media*, algo así como ese patrón único en relación con un período histórico específico que al ser captado por el investigador remite a las instituciones, las ideologías y los tipos de hombres y mujeres que predominan en un período dado. De ahí la importancia de considerar tanto la historia como la biografía. Así también la investigación sociológica es comparativa e histórica porque este es el único modo de comprender la relación entre las economías desarrolladas y las subdesarrolladas y el hecho de que lo que sucede en una nación afecta indefectiblemente a las naciones circundantes de la región. El trabajo del investigador social por lo tanto debe partir del hecho de que el método y la teoría no son dominios autónomos y que la teoría social tiene la función rectora de corregir y aclarar el conocimiento.

Mills propone alejarse de las falsas alternativas que formulan tanto el “empirismo abstracto” como “la gran teoría” para hacer hincapié en las relaciones humanas. Rechaza la dependencia de los racionalistas respecto de los modelos de equilibrio porque al sostener una creencia dogmática en el consenso social se alejan de

los problemas relativos al cambio social y colocan los elementos estructurales de la sociedad por encima de los rasgos que poseen valores y normas contradictorios, con lo cual la labor del sociólogo se reduce a unir partes y explicar los elementos “disfuncionales”. Desde la perspectiva de Mills, para los Grandes Teóricos las concepciones se convierten en conceptos y es entonces que la teoría sistemática de la naturaleza del hombre y la sociedad se transforma en un formalismo complicado cuya tarea central se basa en la descomposición de conceptos, sus recomposiciones y combinaciones. El ejemplo más representativo en la sociología contemporánea lo encuentra en la obra de Talcott Parsons.

1.2.3. Jürgen Habermas

Para Habermas es la sociología la que mejor logra vincular sus conceptos básicos con el problema de la racionalidad ya sea por razones vinculadas a su historia como ciencia o por razones sistemáticas. Desde el momento en que su tema central es la integración social en relación con las transformaciones provocadas por los cambios producidos en el paso de las sociedades viejo-europeas al nacimiento de los Estados modernos y la aparición de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado, se transforma en la ciencia de la crisis cuyo centro serán los aspectos anómicos, producto de la disolución de los sistemas tradicionales y la formación de los modernos. Postula que para ser teoría de la sociedad una sociología debe formular el tema de la racionalidad a partir de: 1) la cuestión *metateórica* de un marco de teoría de la acción que contenga los aspectos de la acción susceptibles de racionalización; 2) la cuestión *metodológica* de una teoría de la comprensión que permita establecer las relaciones internas entre significado y validez, y 3) la cuestión *empírica* acerca de si la modernización de una sociedad puede ser definida bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social.

Para Habermas sólo una *teoría de la acción comunicativa* puede abordar de manera adecuada la problemática de la racionalidad. Aquí, la *teoría de la acción comunicativa* y la teoría de la racionalidad se presentan como ciencias reconstructivas que a diferencia de las ciencias empírico-sistemáticas, que intentan reemplazar el conocimiento preteórico por una explicación científica, explican y aclaran la gramática y las reglas básicas de dicho conocimiento. Al decir que las reconstrucciones se dirigen

a ámbitos de saber pre-teórico se quiere significar que no se refieren a “cualquier opinión implícita”, sino a un saber “intuitivo” acreditado.

La comprensión reconstructiva sólo se dirige a los objetos simbólicos que los propios sujetos competentes señalan como “logrados”. Su intención es la explicación de significados y de las condiciones de la validez de las manifestaciones. Cuando las reconstrucciones racionales cumplen una función crítica indirecta, permiten explicar los casos desviados; al mismo tiempo, permiten comprender el fundamento de una crítica emancipatoria que no se apoya en normas arbitrarias que no son “elegidas” por todos, sino que se fundamenta en las mismas estructuras de las competencias comunicativas intersubjetivas. Para Habermas una *teoría de la acción comunicativa*, junto a una teoría sociológica adecuada, es necesaria para explicar la dinámica de los procesos sociales y esclarecer las distintas formas que adquieren los procesos de racionalización. Una teoría de la modernización capitalista basada en una *teoría de la acción comunicativa* se comporta de manera crítica frente a las ciencias sociales contemporáneas y frente a la realidad social que esas ciencias tratan de explicar.

1.2.4. Anthony Giddens

Para Giddens la sociología es aquella rama de la ciencia social que estudia en particular las sociedades avanzadas y modernas. Considera que el quehacer principal de la teoría social es esclarecer procesos concretos de vida social; y las cuestiones que abarca son aquellas que conciernen a todas las ciencias sociales como la naturaleza de la acción humana, el ser que actúa, la manera en que conviene conceptualizar la interacción y su nexos con las instituciones, y la comprensión de las connotaciones prácticas del análisis social. Ahora, las tareas primarias del análisis sociológico son: la explicación y mediación hermenéutica de formas de vida divergentes dentro de metalenguajes descriptivos de la ciencia social y la explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado del obrar humano. Por ello, entre las ciencias sociales y los agentes sociales cuyas actividades constituyen su objeto existe un vaivén de comprensión mutua, lo que Giddens denomina una “doble hermenéutica” constituida por la intersección de dos marcos de sentido que se presentan como lógicamente necesarios para la ciencia social. Tal intersección se resume en la relación entre el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen los actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencias sociales. Es aquí, para

Giddens, que se produce un constante deslizamiento entre un marco y otro que es inherente a la práctica de las ciencias sociales. Postula entonces que la teoría social no es una exclusividad de pensadores académicos, aunque es cierto que los actores legos se interesan, por lo general, por la utilidad práctica del conocimiento que aplican en sus actividades. Los “descubrimientos” de las ciencias sociales no se presentan siempre como una novedad para aquellos a los que estos descubrimientos se refieren. De ahí que los que trabajan en teoría social no deberían preocuparse tanto por las diferencias epistemológicas como por los intereses “ontológicos” de la teoría, es decir, deberían aplicarse más en reelaborar las concepciones sobre el ser y el hacer del hombre, la reproducción social y las transformaciones sociales.

La *teoría de la estructuración* se apoya en tres núcleos principales: la “dualidad de la estructura”, “estructura” y “sistema”. Con arreglo a la teoría de la estructuración el momento de la producción de la acción es también un momento de reproducción en los contextos en los que se escenifica la acción. Para Giddens, en la teoría social clásica existen tres ideas que son fundamentales y que impiden un análisis satisfactorio de las instituciones modernas: a) el diagnóstico institucional que hacen de la modernidad; b) el análisis de la sociedad; y c) las conexiones que establecen entre el conocimiento sociológico y las características de la modernidad. Por eso para captar adecuadamente la naturaleza de la modernidad hay que dejar de lado las perspectivas sociológicas existentes para, desde otro punto de vista, dar cuenta tanto del dinamismo como del ámbito global de las instituciones modernas además de explicar sus discontinuidades con las culturas tradicionales. Al mismo tiempo, se plantea la reelaboración de las premisas básicas del análisis sociológico, porque las instituciones modernas difieren de los anteriores órdenes sociales por su dinamismo y por su impacto global. Por eso, según Giddens, es necesario en nuestra época hablar de “multidimensionalidad” en el plano de las instituciones sociales y realizar un análisis institucional del carácter bifronte de la modernidad que sea capaz de rectificar las limitaciones de las perspectivas teóricas de la sociología clásica.

1.3. Sociedad

Pero, entonces, ¿qué es la sociedad? ¿Puede ser definida como un “sistema” que tiende al automantenimiento? ¿Es real que los valores culturales materializados en los órdenes institucionales se fijan en la base motivacional de la persona? Y por lo tanto, al

estar los valores extraídos del sistema cultural ¿son los valores los que definen la organización sistémica, como sostiene Parsons? ¿O la sociedad sólo puede comprenderse en las complejas relaciones que se establecen con estructuras sociales e históricas, como cree C. Wright Mills? ¿Puede una teoría de la estructura social separarse del problema de una teoría de la historia? ¿Deberíamos entender, como plantea Jürgen Habermas, que la “sociedad” en sentido amplio es “un mundo de la vida simbólicamente estructurado” que se forma y reproduce a través de la acción comunicativa? ¿O para entender la sociedad es necesario establecer la diferencia entre los conceptos de “estructura” y “sistema”? ¿La sociedad es algo exterior a los individuos que la componen o es el producto de la continua producción y reproducción de las estructuras por parte de agentes activos? Y por lo tanto ¿podemos hablar de dualidad de la estructura como sostiene Giddens? ¿O son las estructuras constrictivas o habilitantes?

Así, para Parsons, la propiedad más general y fundamental de un sistema es la interdependencia de sus partes, la unidad más significativa es el actor en su relación con otros y el significado funcional que esto adquiere para el sistema. Al estar los valores extraídos del sistema cultural, son estos los que definen la organización sistémica.

Veremos que al hablar de sociedad para algunos autores, como Mills, la “teoría del equilibrio” sirve como base de legitimación de la ideología de los grupos dominantes. Para este autor, el hombre no es una criatura biológica aislada, ni un haz de reflejos, ni un conjunto de instintos, ni un sistema, sino un actor histórico que sólo puede ser entendido en relación con estructuras sociales e históricas.

Veremos, por otra parte, que para Habermas es necesario plantear un concepto de sociedad articulado en dos niveles que comprenda al mismo tiempo el concepto de “sistema” y de “mundo de vida”. Tal propuesta se articula en su *teoría de la acción comunicativa* que, a diferencia de la razón instrumental, no se refiere a un sujeto que se relaciona con objetos en su actividad y en su acción, ni a un sistema que mantiene su consistencia y sus límites frente a su entorno, sino a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye con las aportaciones interpretativas de sus miembros y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa.

Anthony Giddens propone la *teoría de la estructuración* para la cual todas las sociedades son sistemas sociales pero todas, al mismo tiempo, están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales que resaltan desde el fondo de relaciones sistémicas en las que están insertas. Desde su visión, las sociedades humanas o sistemas

sociales no existen sin el obrar humano. Pero esto no significa que los actores creen sistemas sociales sino que los reproducen o los transforman, y recrean lo ya recreado en la continuidad de una praxis.

1.4. Poder

En cuanto al concepto de poder, y siguiendo a Labourdette (2003a:61) vemos que se han establecido tipologías del poder limitadas, amplias e inclusivas. Si bien desde puntos de vista diferentes, en cada uno de ellos existe la convicción de que no hay nada que suceda que no tenga al poder crucial o tangencialmente de por medio. Este reconocimiento hace que las filosofías, teorías, doctrinas e ideologías que conceptualizan el poder muestren, pese a todas sus variaciones, el papel relevante que el poder desempeña en la producción de los acontecimientos sociales.

El poder presenta un atractivo especial para las ciencias sociales, y así se confirma en los autores aquí estudiados que han establecido marcos de referencia posibles y grados de significación que permiten, desde perspectivas diferentes, aproximarnos a esta entidad compleja, enigmática y paradójica, cuya significación se asocia a los sentidos que porta en sus intervenciones sociales (Labourdette, 2003b:31).

Aquí surgen preguntas tales como ¿es el poder la capacidad real de una unidad del sistema social para efectuar sus intereses y ejercer influencia sobre los procesos que se dan en el sistema, ya sea alcanzar metas, imponer respeto, evitar interferencias, controlar posesiones, etcétera? ¿Es la función primordial del poder estabilizar el sistema político frente a los cambios del ambiente? El poder ¿es siempre poder sobre otros?, es decir, ¿el poder es un recurso de suma-cero? ¿Es el poder malo en sí mismo? ¿Cuál es el problema esencial del poder y su naturaleza? Así, para Talcott Parsons el poder es sólo uno de los diversos factores en la determinación de los acontecimientos sociales; y desde su perspectiva, C. Wright Mills exagera la importancia empírica del poder cuando supone que sólo él es el que determina lo que sucede “realmente en la sociedad”. Es que para Mills el problema esencial del poder se presenta cuando, frente al dilema de las decisiones que se deben o no tomar, surge la cuestión de quién toma o no esas decisiones, es decir, se presentan como relevantes las “estructuras de dominación”. Según su parecer, estas estructuras no tienen lugar en la “teoría general y sistemática”.

Pero ¿el poder sólo tiene un carácter instrumental? Desde la perspectiva de Jürgen Habermas el poder se caracteriza por lo que denomina “poder comunicativo” que

ya no depende de ese tipo de poder que una voluntad instrumentaliza para sus propios fines sino que depende de una voluntad común con eje en una comunicación orientada al entendimiento. Así, el poder legítimo sólo puede surgir entre los que forman sus convicciones comunes en una comunicación libre de coacciones. Frente a Talcott Parsons, Habermas insistirá en que la integración de una sociedad en extremo compleja no puede desarrollarse bajo un paternalismo sistémico que desconoce el “poder comunicativo de los ciudadanos”. Por eso la política y el derecho no pueden entenderse como sistemas autopoieticamente cerrados.

Para Anthony Giddens, las concepciones acerca del poder se inclinan a mostrar el dualismo entre sujeto y objeto; a partir de aquí, tiende a definir el poder en términos de intención o voluntad, o sea, como capacidad de lograr resultados deseados o intentados. Para Giddens en las escuelas que insisten en la “adaptación social al ambiente”, como las asociadas al funcionalismo, la historicidad se pierde de vista. Y si bien, según este autor, en ciertas versiones del marxismo el poder se manifiesta como capacidad transformadora de la acción que interviene en el intercambio social entre los hombres, su falencia reside en que es analizado más como una propiedad de las relaciones de clase que como un aspecto de la interacción social en general, con lo cual siempre se une el poder al conflicto. A partir de aquí se presentan nuevas preguntas clave: ¿el poder es un obstáculo a la libertad y a la emancipación o es su verdadero instrumento más allá de sus propiedades coercitivas? ¿La relación entre “acción y poder” puede resumirse en “ser capaz de obrar de otro modo”? ¿El poder en el sentido de capacidad transformadora del obrar humano es la capacidad que un actor tiene de intervenir en el mundo?

Una breve introducción ya nos muestra la riqueza que encierran conceptos como los de sociedad y poder, de ahí la necesidad de volver a ellos a través de autores representativos que han sido, son y seguirán constituyendo hitos dentro del pensamiento sociológico actual y que, creemos, facilitan marcos de referencias posibles y grados de significación que permiten, desde paradigmas diferentes, comprender entidades tan ricas, complejas y seductoras.

2. Propuesta metodológica para el análisis de autores, textos y conceptos centrales

En primer lugar nuestra tarea consistió en la búsqueda y recolección de los textos de los autores que tuvieran relación con el tema motivo de estudio. Fue evidente

la extensión y profundidad de las obras, por lo cual se realizó una selección cuyos resultados se especifican al final de cada uno de los capítulos. También retomamos otros autores que permitieron ampliar el campo de estudio en la medida en que presentaban un aporte significativo al desarrollo teórico. De este modo, se conformó un corpus compuesto por un conjunto de obras² que nos permiten acercarnos a nuestro objetivo general de abordar los conceptos de sociedad y poder a través de la revisión y sistematización de autores relevantes en la teoría social contemporánea: Talcott Parsons, C. Wright Mills, Jürgen Habermas y Anthony Giddens.

Partiendo de una elaboración sistemática de cada uno de ellos en relación con sus marcos teóricos nos fuimos aproximando a su concepción de sociedad y poder y a la conformación de estos conceptos como categorías en sus análisis. Para ello determinamos las premisas fundamentales de las que parte cada autor para analizar la sociedad y el poder y mostramos el conjunto de procedimientos que cada autor propone en sus desarrollos teóricos y el modo en que, a partir de ellos, se aproximan al tema de la sociedad y el poder. Así se establecieron cuatro concepciones de sociedad y poder, lo que permitió establecer sus relaciones sinérgicas y contradictorias y las concordancias, diferencias, cruces y rupturas entre los diferentes autores.

2.1 Matriz teórica para la sistematización de los autores, teorías y contextos

La matriz teórica que sirvió de base para la sistematización de los autores y para encontrar las respuestas a nuestros objetivos se conformó atendiendo a aquellos aspectos que consideramos relevantes para abordar las teorías de cada uno desde los aspectos más generales hasta los más específicos. Así, se establecieron distintos niveles de análisis que nos permitieron la determinación de cuatro campos teóricos y de sus posibles interrelaciones: a) la teoría de Talcott Parsons; b) la teoría de C. Wright Mills; c) la teoría de Jürgen Habermas; y d) la teoría de Anthony Giddens. A partir de ellas pudimos establecer las distintas concepciones de sociedad y poder, sus cruzamientos, interrelaciones y oposiciones. Los aspectos que se tuvieron en cuenta son:

1. *El autor*: atendimos a la trayectoria intelectual de los autores, las influencias que reciben de otros pensadores predecesores o contemporáneos ya sea por acuerdo

² Las obras analizadas se especifican en la bibliografía general al final de la investigación.

o disidencia, y los aspectos en relación con el desarrollo de sus teorías. Esto nos permitió una primera aproximación a la idea que sustentan acerca de las ciencias sociales y su relación con los fenómenos o procesos sociales que han llamado su atención.

2. *El modo de acceder al conocimiento de la realidad social*: especificamos el conjunto de procedimientos que cada autor utiliza para acceder al conocimiento de los fenómenos sociales; es decir, la estrategia metodológica que considera más adecuada como modo de acceder al conocimiento de la realidad social y en la cual, también, se pone de manifiesto el paradigma de interpretación que propone y/o acepta como válido en las ciencias sociales.
3. *El instrumental conceptual en relación con el tema de estudio*: nos referimos a los conceptos, definiciones y/o hipótesis que desarrollan los autores a partir de su teoría y que incluyen respuestas a aspectos relevantes de las teorías de los otros autores con relación al fenómeno “sociedad y poder”.
4. *El contexto*: determinamos el tiempo y espacio de la sociedad a la cual pertenece cada autor y en donde se producen los acontecimientos que analizan; es decir, la circunstancia histórica específica en relación con la cual el autor crea la teoría y en virtud de la cual también ésta debe ser entendida.
5. *El compromiso del autor*: aludimos a los objetivos y/o la finalidad del autor en relación con su actividad como científico social; en otros términos, el sentido que adquieren sus elecciones tanto teóricas como metodológicas en sus interpretaciones. Además, a nivel de la acción social, el sentido que adquiere su conocimiento y sus propuestas, ya sea para mantener, transformar o cambiar la sociedad.
6. *El fenómeno social motivo de análisis*: presentamos la concepción sobre la sociedad y el poder del autor a partir de las categorías y premisas que constituyen su marco teórico.

A partir de esta sistematización, pondremos en relación las diferentes concepciones de sociedad y poder que recorren la obra de cada uno de los actores seleccionados. De esta manera, intentaremos establecer algunas de las principales concordancias, cruces y rupturas entre los desarrollos teóricos de cada uno de ellos en relación con estos conceptos.

Referencias bibliográficas

GIDDENS.A. *Política, sociología y teoría social*. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo, Barcelona, Paidós, 1997.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987.

LABOURDETTE, S. *Pensar el mundo social. Estrategias de conocimiento, estrategias de transformación*, Centro Editor Iberoamericano, Buenos Aires, 2003a.

----- . *Escritos sociológico-políticos*, Ed. Grupo Iberoamericano, Buenos Aires, 2003b.

TALCOTT PARSONS

1. El autor

Parsons es el teórico y el sistematizador de las conclusiones obtenidas en las investigaciones empíricas realizadas en los Estados Unidos durante las décadas del treinta, cuarenta y cincuenta del siglo pasado. Fue profesor titular del Departamento de Economía de la Universidad de Harvard en 1944. En 1946 es nombrado director del Departamento de Relaciones Sociales de la misma universidad y en 1949 es elegido presidente de la American Sociological Society.

En la presentación de la versión en español de *Ensayos de teoría sociológica*, Rodríguez Bustamante realiza un itinerario de la vida de Talcott Parsons dando cuenta de su sólida formación:

Graduado en el Amherst College, en el año 1924, lo hallamos de inmediato estudiando bajo la dirección de Hobhouse, Ginsberg y Malinowsky, en la London School of Economics (1924-1925); luego, transcurre un año en la Universidad de Heidelberg, en Alemania (1925-1926), donde se doctora en 1927, después de un tiempo breve de enseñanza en Amherst (Rodríguez Bustamante, 1967:7).

Siendo estudiante participó del llamado “círculo weberiano”. Realiza su tesis en Alemania sobre “el concepto de capitalismo en Max Weber y Werner Sombart”, traduce conjuntamente con Gerth *La ética protestante y el espíritu del capitalismo* y publica la primera traducción inglesa de parte de *Economía y sociedad*, trabajos a través de los cuales introduce a Max Weber en los Estados Unidos.

Algunas de sus obras más relevantes son: *La estructura de la acción social; El sistema social; Estructura y proceso en las sociedades modernas; Ensayos de teoría sociológica; Hacia una teoría general de la acción* (en colaboración con Edward Shils); *Apuntes sobre la teoría de la acción* (junto con Robert F. Bales y Edward Shils), entre otras y numerosos artículos escritos para diversas publicaciones científicas como por ejemplo, “Social interaction” aparecido en la *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*; los trabajos publicados en la colección de *Essays in Sociological Theory*; artículos en publicaciones como *El aspecto político de la estructura y los*

procesos sociales, trabajo realizado en la Universidad de Harvard y publicado en *Enfoques sobre teoría política*, del cual David Easton fue compilador, etcétera. Así también numerosas conferencias como la realizada en la Universidad de Londres sobre sociología, en los meses de enero y febrero de 1949 y seminarios en diversos lugares de Europa o como los organizados en Harvard.

Es a través de Rodríguez Bustamante, en la obra ya citada, que sabemos de la amistad de Parsons con el fisiólogo de Harvard, L. J. Henderson, especialista en bioquímica e interesado por la teoría sociológica de Vilfredo Pareto, durante los años de la gran depresión, momento en que reinaba el fascismo en Europa bajo Benito Mussolini, mientras se insinuaba el nazismo, conducido por Hitler. En relación con este tema, Rodríguez Bustamante, argumenta:

Aparte de las coincidencias anteriores, que podrían iluminar algunos aspectos de la sociología del conocimiento en relación con el tema: crisis de la sociedad del capitalismo liberal y su reflejo en los medios académicos, corresponde poner de relieve que, en el caso de Parsons, su atracción por el pensamiento sociológico de Pareto tiene un estrecho nexo con las circunstancias de ser éste uno de los primeros teorizadores conscientes de la sociedad como sistema, en el volumen tercero de su *Trattato* y, muy particularmente por el estilo epistemológico de sus formulaciones, ceñidas a razonamientos de índole lógico-matemática y con una pretendida alegación de ser fiel a los procedimientos lógico-experimentales y de ajustarse al modelo de la mecánica. Ése fue, principalmente, el asunto sometido a discusión en sus diálogos con Henderson (Rodríguez Bustamante, 1967:9).

En *Ensayos de teoría sociológica* (1949) Parsons sostiene su compromiso con una teoría sociológica estricta y generalizada de la cual va a realizar una presentación más exhaustiva en *El sistema social* (1957).

En el prefacio de esta última sostiene que la intención de la obra es reunir en forma sistemática y generalizada los elementos principales de un esquema conceptual para el análisis de la estructura y procesos de los sistemas sociales (Parsons, 1984:9-10). Según Parsons, por su propia naturaleza, dentro del marco de referencia de la acción, este esquema conceptual se centra en la delimitación del sistema de roles institucionalizados y en los procesos motivacionales organizados en torno a ellos. Aclara que al libro hay que considerarlo como una formulación de teoría sociológica general, interpretada como parte de la teoría del sistema social que se centra en los fenómenos de la institucionalización de las pautas de orientación de valor en los roles. Esto, sostiene, lo ha llevado a considerar en este caso de un modo elemental tanto los

procesos de intercambio económico como los de la organización del poder político. En cuanto a su anterior obra *The Structure of Social Actions* (1937) la define no como un estudio de teoría social en sentido estricto, sino como un análisis sobre un grupo de autores acerca de la naturaleza e implicancia del marco de referencia de la acción que abrió camino hacia “la formulación de un enfoque sistemático del quehacer más estricto de la teoría social como tal, estimulada por trabajos empíricos en diversos campos y por los escritos de otros autores, particularmente de Merton”.

Dicho de otra manera, según Parsons (1984:493), el libro aborda una teoría de los sistemas más bien que un sistema de teoría y muestra el estado del conocimiento respecto del análisis teórico de una clase definida de sistemas empíricos. Si bien reconoce que esta teoría es fragmentaria e incompleta, al mismo tiempo sostiene, que el concepto de sistema como esquema conceptual es de gran importancia como principio organizador y como guía para la investigación. Por eso: “El concepto de una teoría de los sistemas es el instrumento más estratégico para trabajar hacia el logro de un sistema de teoría” (Parsons, 1984:494).

Aclara que estudios posteriores lo llevaron a reformularse muchos de los puntos fundamentales del marco de referencia de la acción que según su criterio no sólo sirve de base a la teoría sociológica, sino también a otras disciplinas del campo de las relaciones sociales (Parsons, 1984:10). Estas nuevas ideas se plasmaron en, por ejemplo, la monografía escrita junto con Edward Shils: *Values, Motives and Systems of Action*, que se presenta como una formulación nueva del tema teórico de *Structure of Social Action*, y que, al mismo tiempo se relaciona de modo directo con *The Social System*.

Como señala en *El sistema social* (1984:12), las influencias que pueden encontrarse en el trasfondo de sus ideas son de aquellos que considera los grandes fundadores de la moderna ciencia social, entre los que destacan las tres figuras principales, a su juicio, que han acompañado sus desarrollos teóricos: Pareto, Durkheim, Weber y después Freud. Reconoce su deuda –en relación con temas de la cultura y su relación con la sociedad– con Clyde y Florence Kluckhohn; con Henry A. Murray y Gordon W. Allport en relación con la psicología social y la personalidad. Y en el campo estrictamente sociológico, reconoce la importancia de los debates con Samuel A. Stouffer, Robert K. Merton, Florence Kluckhohn, Robert Freed Bales y Francis X. Sutton.

Según Habermas (1987:281-283), la obra de Talcott Parsons es indispensable como punto de referencia en una discusión de orientación sistemática, porque nadie entre nuestros contemporáneos ha desarrollado una teoría de la sociedad comparable en cuanto a su complejidad y nadie como él ha mantenido un diálogo tan intenso con los clásicos de la teoría social. Considera que las teorías de Durkheim, Weber y Freud constituyeron para Parsons a lo largo de toda su vida un sistema de referencia que le sirvió de autocontrol, pero esto se vio acompañado no solamente por un continuo señalamiento de sus límites frente al empirismo filosófico, sino también por una obstinación frente a Marx y a Mead, es decir, frente a las modalidades materialistas y derivadas del interaccionismo simbólico y, por tanto, de la teoría crítica de la sociedad, asumiendo con Hegel y Kant una relación más bien vaga en sus últimos trabajos. Es curioso, para Habermas, que se haya cerrado en lo esencial a la filosofía y que no se haya servido de los medios de la filosofía analítica, ni siquiera allí donde, como en el caso de la teoría del lenguaje y de la acción, su uso parecía obligado.

Para Alexander (1990:65-66), en la discusión teórica “sistemática” más importante del período de posguerra, la discusión “histórica” sobre el significado de las obras clásicas fue decisiva. Así entiende que al establecer un elenco de autores clásicos para la discusión teórica de posguerra, la investigación parsoniana sobre ellos, tenía motivaciones intelectuales y estratégicas. Según Alexander cuando Parsons se adentra en los escritos de Durkheim, Pareto y Weber obtiene intuiciones genuinamente nuevas de la estructura y los procesos del mundo social. Y al afirmar que estos autores fueron los únicos fundadores auténticos de la sociología, pudo, además, socavar las bases de teorías que él consideraba enteramente equivocadas. Desde la perspectiva de Alexander, la pretensión de Parsons de haber “descubierto” a los clásicos estaba motivada por intereses teóricos y su praxis interpretativa era lo bastante sólida como para convencer a la comunidad de científicos sociales de que las posiciones de esos clásicos prefiguraban su propia posición. Dado que el nexo entre la sistemática histórica y contemporánea era tan fuerte, la hegemonía teórica de Parsons sólo podía ponerse en cuestión si también se atacaba su versión histórica clásica.

Luego, según Alexander, paradójicamente, el hecho de que la obra de Parsons fuera elevada a la categoría de clásica hizo más fácil acabar con su teoría, pues creó un medio más o menos compartido a través del cual podían discutirse los méritos de las ideas funcionalistas. Sostiene que como la teoría post-parsoniana se ha construido en parte sobre Parsons, los intentos recientes de superarla han vuelto no sólo a los textos

clásicos anteriores, sino también a la obra de Parsons, y esto para Alexander se debe tanto a razones intelectuales como estratégicas.

Así también para Giddens (1995:16), dado que Parsons escribía y trabajaba en un contexto norteamericano, su intento de situar los orígenes en la teoría social europea, de hecho, no contribuyó sino a reforzar la posición dominante de la sociología norteamericana. Durkheim, Weber y Pareto se veían, en efecto, como precursores en el desarrollo del “marco de referencia de la acción” que alcanzaba su expresión plena en Parsons y sus colegas. El resultado de esto, según Giddens, fueron elaboraciones en detrimento de lo que habría podido ser un simultáneo reconocimiento de los aportes de la teoría social oriundos de los Estados Unidos. Por ejemplo a G. H. Mead se le concedió escasa audiencia en *La estructura de la acción social*, como el propio Parsons lo reconoció después. Así, para este autor:

En nuestros días existen manuales sobre teoría social, o “teoría sociológica”, escritos en los Estados Unidos, que arrancan de los pensadores europeos clásicos pero a continuación comunican la impresión de que la teoría social cesó después en Europa: todo progreso ulterior se considera un logro puramente norteamericano (Giddens, 1995:16).

Richard Münch, en su artículo *Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis*, considera que aunque muchos sociólogos declararon muerta la tradición parsoniana durante los años sesenta, en los ochenta “se han elaborado, para sorpresa de algunos, numerosos enfoques nuevos que se basan en la teoría parsoniana y la llevan a un nuevo nivel de desarrollo” (Münch, 1990:155). Para él esta renovación de la tradición teórica de Parsons tiene en común su referencia al estado actual del desarrollo teórico tratando de lograr una nueva síntesis, tal como pretendiera hacer Parsons en *La estructura de la acción social*, en la que integraba y superaba el positivismo y el idealismo en una teoría voluntarista de la acción (Münch, 1990:156-157). Münch propone aplicar todas las críticas al enfoque de Parsons y todos los enfoques teóricos alternativos formulados desde finales de los años cincuenta a la superación de los desequilibrios de la teoría parsoniana; pero indica que al mismo tiempo los aciertos reconocidos de tal teoría han de emplearse como marco de referencia para determinar el alcance y los límites de los nuevos enfoques. De este modo, según Münch, la teoría de Parsons podrá acometer una fructífera interrelación con los enfoques teóricos rivales, interrelación que le permitirá generar nuevas formulaciones teóricas.

Desde la perspectiva de Giddens (1995:15), en cambio, se exagera en retrospectiva sobre el prestigio que en su momento tuvieron las ideas de Parsons, ya que a muchos intelectuales, le desagradaba su gusto por lo abstracto y oscuro y no le faltaron críticos y opositores, pero también es cierto, para el autor, que *La estructura de la acción social*, publicada a fines de la década de 1930 y que alcanzó notoriedad en el período de posguerra, fue una obra clave, en más de un sentido, para la formación de la sociología moderna. En ella, sostiene Giddens:

Parsons, fijó un linaje sistemático de teoría social sobre la base de una interpretación del pensamiento europeo del siglo XIX y de comienzos del XX. La obra de Durkheim, Max Weber y Pareto se destacaban con generosos contornos, pero Marx desempeñaba un papel asaz escuálido. Es que se atribuía a los escritos de la generación de 1890-1920 haber superado a Marx en todas las cuestiones de importancia: habían retenido en su cedazo lo valioso a expensas de la escoria.

El libro instituyó además un abordaje muy definido de teoría social, que combinaba una versión refinada del funcionalismo y una concepción naturalista de la sociología. Los escritos posteriores de Parsons elaboraron con mucho detalle estos puntos de vista con el supuesto explícito de que la acción humana tiene atributos muy especiales y propios, a pesar de lo cual la ciencia social en líneas generales sigue el mismo esquema lógico de las ciencias naturales (Giddens, 1995:15-16).

Dado que la influencia del marxismo fue mucho más importante en la cultura intelectual europea que en la norteamericana, desde el punto de vista de Giddens, algunos de los críticos más agudos de Parsons se inspiraron en Marx así como en lecturas de Weber pero diferentes de las realizadas por Parsons (Giddens, 1995:16). Así Dahrendorf, Lockwood, Rex y otros tomaron el contenido teórico de la obra de Parsons y la analizaron con más rigor que sus críticos norteamericanos radicales, principalmente C. Wright Mills y después Gouldner. Los primeros pensaban que los aportes de Parsons eran importantes, pero unilaterales, no daban relevancia a fenómenos que sus integrantes consideraban esenciales en Marx: división de clases, conflicto y poder. Y sin ser marxistas querían alcanzar cierta fusión entre la perspectiva parsoniana y la marxista.

En lo que se refiere a *La estructura de la acción social*, Bauman (2002:128-130) entiende que ésta puso en el tapete la “teoría de la acción voluntarista como fundamento de la nueva sociología”. Según Bauman la teoría voluntarista de la acción se planteó como una alternativa a los dos enfoques íntimamente relacionados que, desde el punto de vista de Parsons, había en el camino hacia una sociología científica: el utilitario y el positivista, pero los dos conceptos dominantes de acción en dichas

posturas le resultaban insatisfactorios por razones diferentes: a) el concepto utilitario es logrado gracias a la naturaleza voluntarista de la acción humana, pero hace imposible su tratamiento científico; b) el concepto positivista, por el contrario, plantea la acción de una manera eminentemente adecuada para su tratamiento científico, pero deficiente en la medida en que el carácter voluntario de la acción se ha visto reducido a la no-significancia. Según Bauman, las intenciones de Parsons eran claras, quería construir un modelo de acción social que pudiera ser, simultáneamente, objeto de comprensión como fenómeno significativo, y objeto de la teoría social, como modelo sujeto al análisis objetivo. Para lograrlo, era preciso apartarse del error del utilitarismo tratando la selección de los fines como absolutamente determinados por factores no-subjetivos. El modo natural de lograrlo consistía en postular los motivos del actor como factores causales, tanto en la selección de los fines como de los medios; pero había que hallar la manera en que estos motivos subjetivos pudieran ser manejados de modo objetivo. Esto habría de convertirse, siguiendo a Bauman, en la mayor preocupación de Parsons.

Según Dahrendorf (1966:63) Parsons inicia su obra la *Estructura de la acción social* con una constatación y una pregunta: Spencer ha muerto. ¿Pero quién lo ha matado y cómo? He aquí el problema. Dahrendorf indica que Parsons da una parte de la solución: Pareto, Durkheim y Weber; pero, además, para Dahrendorf es el mismo Parsons, también, responsable de su muerte. Y no sólo de la muerte de Spencer, también de la de Comte, Marx y la de todos aquellos cuyas obras llenan todavía hoy gran parte de la historia de la sociología y de los textos sociológicos. Y si éste es el imperativo de la sociología como ciencia sistemática, hay que examinar, según Dahrendorf, con qué contenido ideológico ha contribuido Talcott Parsons a su justificación. Para Dahrendorf:

La teoría sociológica sistemática se propone parar el curso de la historia, elevar a un conjunto estructurado sus materiales por medio del espíritu cognoscente, ordenador y racionalizador de la ciencia y liberar de este modo al hombre de su pasiva inmersión en la historia. La dificultad de esta teoría consiste en cómo volver a introducir el elemento del movimiento, del conflicto y del cambio en el plano de la abstracción analítica, en sus modelos o premisas, es decir, en cómo respetar el carácter esencialmente procesual de la realidad social dentro del análisis teórico. Este problema –formulado ya en distintas ocasiones y conocido también por Parsons– designa el punto en que la teoría estructural-funcional fracasa en su forma presente y en el que debe fracasar, debido a la disposición de sus categorías (Dahrendorf, 1966:83).

Como se explicita más arriba una crítica que con frecuencia recibe Talcott Parsons se relaciona con su escasa atención a las cuestiones planteadas por el conflicto y

el poder. Sin embargo, muchos de sus últimos escritos, entre ellos *Estructura y procesos en las sociedades modernas*, o su artículo “El aspecto de la estructura y los procesos sociales” se centran en este tipo de problemas y proponen contribuciones para su análisis. En estas obras –como sostiene Giddens (1997:215-216), contra la concepción “suma-cero” del poder que concibe el poder como la facultad que tiene alguien que lo ejerce de realizar sus propios deseos a costa del de los demás–, Parsons sugiere que es más apropiado concebir el poder por analogía con un juego de suma no cero, es decir, como una relación en las que ambas partes pueden ganar. Desde esta perspectiva:

Parsons proponía considerar el poder como “generado” por el sistema social de modo bastante similar a como se genera riqueza en la organización productiva de una economía. Ciertamente, la riqueza constituía una cantidad finita, en la medida en que una parte poseía una proporción de determinada suma de dinero, una segunda parte sólo podía poseer el resto; pero la cantidad real de riqueza producida variaba con la estructura y organización de diferentes tipos de economía. En una sociedad industrial, por ejemplo, había normalmente mucho más para todos que en una sociedad agraria. El poder presentaba asimismo estos dos aspectos, de los que el aspecto colectivo aparecía, de acuerdo con Parsons, como el más importante para el análisis sociológico (Giddens, 1997:216).

Los últimos escritos de Parsons sobre el poder, siguiendo a Giddens, están destinados a elaborar las analogías entre poder y dinero, que se encuentran en la base de su sistema teórico. Estos paralelismos se basan en la suposición de que el poder desempeña una función paralela dentro de la sociedad política (subsistema de consecución) a la que desempeña el dinero en la economía (subsistema adaptativo). Del mismo modo que el dinero posee “valor” por común “acuerdo” a efectos de utilizarlo como medio estandarizado de intercambio (Giddens, 1997:217) el poder se convierte en un medio para la consecución de fines colectivos gracias al “acuerdo” de los miembros de una sociedad para legitimar los puestos de liderazgo y para conferir a esos puestos un mandato que les permita desarrollar políticas y tomar decisiones en beneficio de los fines del sistema.

El desarrollo de este punto de vista es utilizado por Parsons para cuestionar las ideas de Wright Mills en la *Élite del poder*.

Parsons, en *Estructura y proceso en la sociedad moderna*, considera que Mills no ha analizado adecuadamente la matriz institucional dentro de la cual están colocadas las estructuras organizacionales que analiza y por lo tanto exagera el grado de

descontrol del poder al subestimar el sistema legal en una sociedad del tipo de la americana.

Según Parsons (1966:250) Mills pensaba el poder como presuntamente ilegítimo; si los individuos ejercían un poder considerable, debía ser porque lo habían usurpado cuando no tenían ningún derecho y pretendían usarlo en detrimento de los demás. La tesis de Mills se le presentaba unilateral y engañosa, y en cuanto a su concepción de poder como categoría de análisis social, dirá:

Desgraciadamente, el concepto de poder no es un concepto fijado en las Ciencias Sociales, en la Ciencia Política, ni en la Sociología. Sin embargo, Mills adopta una visión del concepto sin intentar justificarla. Esto es lo que podría llamarse el concepto de suma-cero. El poder es un poder *sobre* otros. El poder que A tiene en un sistema es, necesariamente y por definición, a expensas de B. Esta concepción del poder está generalizada a toda la concepción del proceso político cuando Mills dice que “la política es la lucha por el poder” (Parsons, 1966:248).

Por lo tanto, desde el planteo de Parsons (1966:254) puede afirmarse que el poder aunque sujeto a los abusos y a la necesidad de muchos controles, es un componente esencial y deseable de una sociedad altamente organizada.

1.1. La teoría social y la clasificación de las ciencias de la acción

Parsons (1984:507) define a la teoría sociológica como aquel aspecto de la teoría de los sistemas que se ocupa de los fenómenos de la institucionalización de las pautas de orientación de valor en el sistema social, de las condiciones de esa institucionalización y de los cambios en las pautas, de las condiciones de conformidad y desviación respecto de esas pautas, y de los procesos motivacionales en la medida en que están implicados en ellos. Desde su perspectiva, los procesos motivacionales no pueden ser procesos de acción racional en el sentido económico, sino que comprenden los procesos de adquisición de valores a través de la identificación, la desviación y el control social. Y es por esto que (Parsons, 1984:503) los avances en la teoría del sistema social hacen posible clarificar sobre el status propio de la teoría sociológica en la medida en que el foco de atención se coloca en la importancia de las instituciones y de la institucionalización como el objeto primario de la sociología como ciencia, así como en la propiedad de la “integración de valores comunes”.

De acuerdo con Parsons si ha de trazarse para la teoría sociológica una esfera como esquema conceptual distintivo, ésta tendrá que ser o bien la teoría del sistema social como un todo, o bien algún aspecto especial de la teoría del sistema social. Si bien la primera esfera aludida podría o no ser interpretada como incluyendo una “teoría de la cultura”, aclara que el tratamiento de la implicación de la cultura en el sistema social no significa referirse a una “teoría de la cultura”, como tampoco es psicología la implicancia de la personalidad y los procesos motivacionales.

La institucionalización de las pautas culturales (Parsons, 1984:506-508) significa, en sentido integrado, internalización de las mismas pautas en la personalidad. Por eso, la integración del valor del sistema social se define por el sistema de pautas de orientación de valor que ha llegado a ser institucionalizado hasta constituir las definiciones de las pautas constitutivas de los sistemas de rol. La institucionalización de estas pautas, de acuerdo con Parsons, significa que se han institucionalizado en los sistemas de la personalidad de los actores en el sistema social y esto quiere decir a su vez que su importancia para la determinación de la conducta no se da primariamente a través de los “mecanismos” de racionalidad instrumental, sino que *tienen* que ser a través de lo que se conoce como mecanismos no-rationales e irracionales del funcionamiento de la personalidad. Esto, para el autor, es una de las principales razones por las cuales el sociólogo no puede seguir la dirección de la economía o el conjunto de la teoría utilitaria en la explicación de las fuerzas motivacionales en la conducta institucional y por qué los conceptos de la “psicología dinámica” son de importancia para el mismo. Asimismo entiende que una teoría sociológica, que puede superar la descripción estructural y las clasificaciones de la “sociología formal”, tiene que estar integrada con una teoría de la personalidad. Pero aclara que su propuesta no debe ser entendida como la “reducción” de la teoría sociológica a términos psicológicos, sino la extensión del aspecto estructural de la teoría en lo que atañe al proceso motivacional dentro del contexto de funcionamiento de las personalidades como sistemas. En este sentido aclara que el contexto de relevancia teórica es el del sistema social, no el de la personalidad como sistema.

En cuanto a la psicología social como disciplina, Parsons la considera una disciplina que media entre la sociología y la psicología a la cual no le concierne directamente el análisis de la estructura de los sistemas sociales, sino los procesos motivacionales y las personalidades en sus relaciones específicas e interdependientes con la estructura de los sistemas sociales, especialmente su conexión con fenómenos

socialmente estructurados y masivos. Por lo tanto la psicología social como disciplina teórica no puede tener, según su criterio, la misma independencia teórica que posee la teoría psicológica o la teoría sociológica porque no puede haber psicología social sin una referencia explícita y sistemática a los aspectos sociológicos de la teoría de los sistemas sociales.

En orden a la clasificación de las ciencias de la acción, en su opinión, es relevante el puesto de la “teoría de la cultura” que si bien es parte de la teoría de la acción, definitivamente no es teoría sociológica ya que tiende a convertirse en teoría antropológica. Según su punto de vista, la cultura, como fenómeno empírico, no es más independiente de las personalidades y los sistemas sociales que éstos respecto de la personalidad:

Como parte de la teoría de la acción, la teoría de la cultura tiene que ser, pues, la teoría a la que conciernen no sólo las propiedades de la cultura como tal, sino también la interdependencia de las pautas de la cultura con los otros componentes de los sistema de acción. Le concierne desde luego, la estructura de los sistemas de pautas culturales, con los diferentes tipos de tales sistemas y su clasificación. Pero también le concierne su implicación en los sistemas sociales y las personalidades, y las ramificaciones de esta implicación para su mantenimiento como culturas “vivas” en los sistemas sociales, y para su tendencia al cambio. Ahora bien, el foco es siempre el sistema de pautas culturales como tales, y no el sistema social en que está implicado ni las personalidades como sistemas (Parsons, 1984:508).

El otro aspecto que aborda Parsons (1984:503) es el del *status* de las ciencias económicas y políticas. Desde un punto de vista amplio considera a la teoría económica como “sociología aplicada” pero no es este aspecto el que tiene en cuenta, porque para él el objeto central de la teoría sociológica son los fenómenos de la institucionalización. En este sentido, al poder económico se lo define y delimita a través de la institucionalización del dinero (Parsons, 1984:123), lo que le aporta propiedades específicas no compartidas por otro fenómeno del sistema total de interacción social. Lo más interesante, para el autor, consiste en el hecho de que puede ser tratado como un elemento o variable *linealmente* cuantitativo en el equilibrio total de los sistemas sociales. Así, conceptos tales como el de riqueza y renta pueden ser tratados como casos especiales de la categoría más general de poder económico. Y aquí se encuentra, sostiene, el punto de partida de la teoría económica como rama especial de la teoría de los sistemas:

Debe estar claro que la relevancia empírica de la teoría económica en un sentido técnico es muy estrictamente una función del tipo de sistema social al que se aplica. Esta relevancia depende de la dimensión de las relaciones de intercambio en que el establecimiento de términos puede operar con independencia de las variables institucionales del sistema social y del poder político. Estas relaciones tienen que operar dentro de un marco de instituciones regulativas que refuercen el grado de emancipación respecto del particularismo y la difusividad que son prerequisites para la significación orientacional independiente de las “consideraciones económicas”, y refuercen la observación de las limitaciones a la elección de metas y medios que impiden la confusión de un problema económico con un problema político. En la medida en que estas condiciones no se cumplan, la teoría económica pierde su relevancia independiente como esquema explicativo. En este sentido, su relevancia tiene que reducirse a la esfera en que tiene lugar efectivamente lo que en términos motivacionales puede legítimamente ser llamado “economizar”; faltando las anteriores condiciones, esta es una esfera reducida. Pero en este caso la teoría económica puede mantener otro orden de significación como canon de interpretación funcional. La acción, orientada no obstante, puede tener *consecuencias* económicas con respecto a la asignación de los bienes en el sistema social; el análisis de la significación de estas consecuencias, en términos del sistema social considerado hipotéticamente como una “economía”, puede tener gran importancia (Parsons, 1984:123).

Por lo tanto, la teoría económica depende de la importancia de los procesos relacionados con la toma de decisiones en cuanto a la determinación de los precios y las cantidades en el sistema de intercambio (Parsons, 1984:504). El proceso de toma de decisiones mediante el cual se asignan recursos se presenta como primario en una economía en donde la libertad para operar es suficientemente amplia. Así también, este proceso económico puede ser el resultado de un gran número de decisiones separadas de los participantes en el mercado o el resultado de decisiones centralizadas como cuando se planifican a nivel gubernamental. La significación funcional del proceso económico para el sistema social depende en cualquier caso de su relevancia para la asignación de los bienes.

Según Parsons, la combinación del estudio de la significación funcional del proceso económico y su análisis sobre la base de un esquema conceptual dado depende del “postulado de la racionalidad económica”. Este postulado, en el planteo del autor, se implica en la teoría de la acción en los niveles de la personalidad y del sistema social, ya que la “acción racional” presupone un modo de *organización* de todos los elementos de la acción:

Se trata de algo que es posible dentro de los límites impuestos por pautas de orientación de valor y por la situación, y por un cierto grado de integración de los elementos motivacionales. En el nivel de la personalidad, en este sentido, la acción racional es un tipo que existe dentro de ciertos límites de la organización de la personalidad. En el nivel correspondiente del sistema social hay campo para los

ajustamientos racionales dentro de ciertos límites impuestos por el sistema de roles institucionalizados (íd.).

Parsons distingue tres niveles en cuanto a la organización de la acción racional en los sistemas de acción: El primero refiere a la movilización de recursos para el logro de una meta dada por un actor individual o una colectividad; el segundo remite a consideraciones económicas ya que consiste en el proceso de asignación de recursos en relación con una pluralidad de metas alternativas, y el tercero concierne al poder en el sentido político. El primer nivel es denominado por Parsons “tecnología”, que a su vez contiene dos aspectos: el que pertenece a las condiciones del éxito, por un lado y, por otro, los “costos” como el sacrificio de metas alternativas en relación con la aplicación de recursos de la única meta. La “eficiencia”, siguiendo a Parsons, es lo que mide la efectividad de un proceso tecnológico en relación con su costo. En este sentido:

La tecnología y la economía, sobre la base de la personalidad individual, se puede decir que constituyen zonas de problemas psicológicos, en tanto que el carácter relacional del poder político no hace posible considerarlo completamente desde un punto de vista psicológico. En el nivel del sistema social, por otra parte, la tecnología puede ser el análisis de la orientación de metas de una colectividad como organización que implica su estructura de roles y, por tanto implica las relaciones de una pluralidad de actores individuales o colectivos, o ambos. Sin embargo, esta perspectiva implica una específica limitación institucionalizada de campo. Por ello, podemos decir que las implicaciones del postulado de la racionalidad se encuentran dentro de ciertos límites psicológicos, es decir, que se apoyan en la teoría de la personalidad, pero la economía como ciencia *social* se ocupa de los fenómenos de la toma de decisiones racionales y las consecuencias de estas decisiones dentro de un sistema institucionalizado de relaciones de intercambio. Esto constituye un complejo muy diferenciado, dentro de la teoría de la acción, y justifica la pretensión de autonomía de la teoría económica (Parsons, 1984:505).

El caso de la ciencia política, en el planteo parsoniano, es diferente. Como señala Parsons (1984:124) en el caso de la dirección política existe un orden de relaciones potenciales de intercambio que es la “influencia” y que es tan importante como en el caso de la economía. Pero lo relevante del poder político, para el autor, no es esto sino la *dimensión* de las consideraciones relevantes tanto a su definición como a su ejercicio. Entonces, mientras la estructura del poder económico es linealmente cuantitativa, la del poder político es jerárquica porque el poder más grande es poder sobre el menor, pero aclara que no simplemente más poder que el menor. Así el poder político es relacional y se caracteriza por su difusividad mientras que el poder económico es específico: “Esto quiere decir que la teoría del poder político tiene, por la

naturaleza del caso, que tomar en consideración *como variables* la mayoría de las variables del sistema social” (Parsons, 1984:506).

Por último para Parsons, la ciencia política es una ciencia sintética en el campo del sistema social y debe ser tratada como una disciplina dedicada al poder político, su uso y control:

Ni el poder en el sentido político ni la operación del gobierno como subsistema del sistema social pueden ser tratados como un esquema conceptual específicamente especializado del mismo orden que la teoría económica, precisamente por la razón de que el problema político del sistema social es el foco para la integración de *todos* sus componentes analíticamente distinguibles, no de una *clase* especialmente diferenciada de esos componentes. La ciencia política tiende a ser, pues, una ciencia sintética, no una ciencia construida sobre una teoría analítica como en el caso de la ciencia económica (Parsons, 1984:124-125).

Si bien Parsons (1984:509) considera que ésta es una clasificación muy esquemática de las ciencias teóricas de la acción, afirma que éstas constituyen puntos de referencia importantes sobre cuyas bases se ha organizado el contenido teórico de las ciencias de acción al mismo tiempo que muestra cómo la teoría ha evolucionado hacia niveles novedosos. Por eso:

No es posible, en consecuencia, estar de acuerdo con el juicio pesimista prevaleciente sobre las ciencias sociales, particularmente sobre la sociología [...] Se han hecho notables progresos en los niveles empíricos y teóricos en el corto espacio de una generación. Tenemos sólidos fundamentos teóricos sobre los que construir (Parsons, 1984: 509-510).

1.2. El marco de referencia de la teoría de la acción

Parsons (1984:16) despliega el análisis de los sistemas sociales sobre lo que denomina el marco de referencia de la acción, con el que intenta desarrollar un esquema conceptual unificado para la teoría y la investigación en ciencias sociales (Parsons y Shils, 1968:20).

El marco de referencia de la acción se ocupa de la “orientación” de uno o más actores hacia una situación que comprende a otros actores (Parsons, 1984:15). Por ello y dado que el esquema es relativo a las unidades de acción e interacción, es un esquema *relacional*, que le permite analizar la estructura y procesos de los sistemas constituidos siguiendo las relaciones de esas unidades con sus situaciones, incluyendo otras unidades.

El marco de referencia de la acción se presenta, entonces, como un marco conceptual de referencia para explicar el comportamiento sociológico (acción social) y las categorías que lo constituyen como válidas para cualquier ciencia de la acción o del comportamiento.

Si bien para Parsons (Parsons y Shils, 1968:23) el marco de referencia de la acción se aplica a cualquier segmento de la esfera total de acción y procesos de acción de un organismo complejo, como esquema conceptual es especialmente adecuado en la elaboración de la conducta en la acción humana. Según los autores, en la formación de sistemas integrados por acciones humanas, esta elaboración tiene lugar en tres configuraciones:

Primera, la orientación de la acción de *cualquier* actor determinado, y su proceso motivacional concomitante se convierte en un sistema diferenciado e integrado. A este sistema lo llamaremos *personalidad* y lo definiremos como el sistema organizado de orientación y motivación de la acción de un *actor* individual. Segunda, la acción de una pluralidad de actores, en una situación común, es un proceso de interacción cuyas propiedades son –hasta una medida definida, pero limitada– independientes de cualquier cultura común anterior. Esta interacción se convierte también en diferenciada e integrada y forma como tal un sistema social. El sistema social está integrado, es claro, por relaciones entre individuos, pero es un sistema que está organizado alrededor de los problemas inherentes que se originan en la interacción social de una pluralidad de actores, más bien que alrededor de problemas que surgen en relación con la integración de las acciones de un actor individual, que es también un organismo fisiológico. La personalidad y el sistema social están íntimamente relacionados, pero no son idénticos ni explicables el uno por el otro; el sistema social no es una pluralidad de personalidades. Tercera los sistemas culturales tienen sus propias formas y problemas de integración que no son reducibles ni a los de la personalidad, ni a los de sistemas sociales, ni a los de ambos en conjunto. La tradición cultural, en su doble significado: como *objeto* y como *elemento* en la orientación de la acción, debe ser articulada conceptual y empíricamente con personalidades y con sistemas sociales. La cultura aparte de su incorporación en los sistemas de orientación de los actores concretos, y aunque exista como un cuerpo de artefactos y como sistemas de símbolos, no está en sí misma organizada como un sistema de acción. Por lo tanto la cultura se halla, como sistema, sobre un plano diferente del que ocupan los sistemas de personalidades y los sistemas sociales (Parsons y Shils, 1968:23-24).

Por lo tanto, el marco de referencia de la teoría de la acción comprende a los actores, a una situación y a las orientaciones del actor en esa situación (Parsons y Shils, 1968:78).

Es decir, el primer elemento esencial de un sistema teórico generalizado es el “marco de referencia”. Para el sistema social éste es el de la “acción” o mejor aún, el de “actor-situación” (Parsons, 1967:197). La unidad de todos los sistemas sociales es el individuo humano *como actor* (Parsons, 1967:198) que se orienta por la conquista de

“metas”, “reacciona” emocional o afectivamente ante objetos y acontecimientos y conoce o comprende, en mayor o menor grado su situación y a sí mismo. Dentro de este marco de referencia la acción se estructura intrínsecamente sobre un sistema de ejes “normativos”, teleológicos o mejor aún, para el autor, “voluntarista”.

1.3. El sistema social

En su obra *El sistema social*, Parsons expone:

Un sistema social, en su forma más simple, consiste en una pluralidad de actores individuales que interactúan entre sí en una situación que tiene, al menos, un aspecto físico o de medio ambiente, actores motivados a “obtener un óptimo de gratificación” y cuyas relaciones con sus situaciones –incluyendo a los demás actores– están mediadas y definidas por un sistema de símbolos culturales estructurados y compartidos. Así concebido, un sistema social es sólo uno de los tres aspectos de la estructuración de un sistema total concreto de la acción social. Los otros dos aspectos son los sistemas de la personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que se establece en sus acciones (Parsons, 1984:17).

En la misma línea de pensamiento, en *Hacia una teoría general de la acción*, aclara:

En nuestra conceptualización, un sistema social está constituido por la interacción de una pluralidad de personas, y es analizado dentro del marco de referencia de la teoría de la acción. Está formado, por supuesto, de las relaciones que tienen lugar entre los actores individuales, y sólo de tales relaciones. Las relaciones son, en sí mismas, constelaciones de las acciones de los miembros de la relación, orientadas de uno a otro. Para la mayoría de los propósitos analíticos, la unidad más significativa de las estructuras sociales no es la persona sino el rol. (Parsons y Shils, 1968:41-42).

Es así que siguiendo a Parsons (1984:17-18) un sistema social es sólo uno de los tres aspectos que constituyen la estructuración de un sistema total concreto de acción social. Los otros dos aspectos se manifiestan en los sistemas de la personalidad de los actores individuales y el sistema cultural que se establece con sus acciones. Cada uno de estos tres sistemas deben ser considerados, como se explicita en el punto anterior, independientes al estudiar la organización de los elementos de los sistemas de acción, ya que ninguno es reducible ni a los términos de los otros, ni a la combinación de ellos. Es indudable, para el autor, que cada uno es indispensable para los otros, porque por ejemplo, sin personalidad y sin cultura no existiría sistema social alguno. Al ser el marco de referencia de la acción común a los tres sistemas, esto hace posible ciertas “transformaciones” entre ellos, pero no constituyen un sistema único.

De este modo, de acuerdo con la perspectiva de Parsons (Parsons y Shils, 1968:76-77):

- a) Un *sistema social* es un sistema de acción que reúne las siguientes características: 1. Implica un proceso de interacción entre dos o más actores; el proceso de interacción como tal es un foco de atención para el observador; 2. La situación hacia la que se orientan los actores incluye otros individuos (alters) que son objeto de catexia. Las acciones de los alters se toman cognoscitivamente en cuenta como datos. Las diferentes orientaciones de los alters pueden ser *metas* a perseguir o *medios* para conseguirla. Sus acciones, por lo tanto, pueden ser objetos para el juicio evaluativo; 3. En el sistema social hay acción interdependiente, y, en parte, concertada, en la que el acuerdo es una función de la orientación hacia las metas colectivas, o valores compartidos, y de un consenso de expectativas cognoscitivas y normativas.

- b) Un *sistema de personalidad* es un sistema de acción que tiene las siguientes características: 1. Comprende las interrelaciones de las acciones de un individuo; 2. Dichas acciones del actor se organizan por medio de una estructura de necesidades-disposiciones; 3. Así como las acciones de una pluralidad de actores no pueden estar ajustadas por casualidad, sino que deben tener una organización determinada de compatibilidad o integración, así también las acciones de un actor en particular tienen una determinada organización de compatibilidad o integración mutuas. Y así como las metas o normas que un actor perseguirá o aceptará en un sistema social, se verán afectadas o limitadas por aquellas perseguidas o aceptadas por otros actores, así también las metas o normas implicadas en una acción singular de un actor se verán afectadas o limitadas por una u otras metas o normas del mismo actor.

- c) Un *sistema cultural* es aquel que tiene las siguientes características: 1. Ni está constituido por la organización de las interacciones ni por las acciones de un actor o individuo particular como tal, sino más bien por la organización de los valores, normas y símbolos que guían las elecciones de los actores, y que limitan los tipos de interacción que pueden tener lugar en éstos; 2. Por lo tanto, un sistema cultural no es empírico en el mismo sentido en que lo son el de la personalidad y el social, pues representa una clase especial de abstracción de los elementos de esos sistemas. Estos elementos, sin embargo, pueden existir separadamente como símbolos físicos y ser transmitidos de un sistema de acción empírico a otro; 3. En un sistema cultural, los patrones de normas reguladoras (y de otros elementos culturales que guían las elecciones de actores concretos) no pueden estar formados por elementos casuales o desconectados. Es decir, si un sistema de cultura se manifiesta en la organización de un sistema de acción empírico, debe tener cierto grado de consistencia; 4. Por lo tanto, un sistema cultural es un patrón de cultura cuyas diferentes partes están interrelacionadas para formar sistemas de valores, sistemas de creencias y sistemas de símbolos expresivos.

Luego, si se parte de la idea de que un sistema social es un sistema de procesos de interacción entre actores, la estructura de las *relaciones* entre los actores, en cuanto implicados en el proceso interactivo, es esencialmente la estructura del sistema social (Parsons, 1984:33). Según Parsons, cada actor individual se encuentra implicado en una pluralidad de relaciones interactivas. De ahí que la *participación* de un actor en una interacción se constituye en la unidad más significativa del sistema social (Parsons, 1984:34). El aspecto posicional de tal participación es llamado *estatus* y remite a la “localización” que un actor posee en el sistema social en relación con otros actores. El aspecto procesual se refiere a qué es lo que el actor hace en sus relaciones con otros y el significado funcional que ello tiene para el sistema social; y, es lo que se denomina *rol*. Así, el actor, desde la perspectiva de Parsons, es un *conjunto* compuesto de *estatus* y roles, siendo este acto social distinguible de la personalidad, ya que por sí misma es un sistema de acción. Por último en los sistemas sociales hay tres unidades diferentes en relación con el actor individual que van, para el autor, desde la más elemental a la más compleja:

La primera es el acto social, realizado por un actor y orientado hacia uno o más actores, como objetos. La segunda es el *status-rol*, como el subsistema organizado de actos del actor o actores que ocupan *status* recíprocos dados y actúan recíprocamente dentro de los términos de orientaciones recíprocas dadas. La tercera es el actor mismo, como unidad social; el sistema organizado de todos sus *status* y roles, como objeto social y como “autor” de un sistema de actividades de rol.

Finalmente, tenemos una unidad compleja que es la colectividad, como actor y como objeto, entrecruzándose con el actor individual. En este caso, los sectores particulares de los sistemas de acción de los actores individuales relevantes se abstraen de sus otros *status-roles* y son considerados conjuntamente. Parte de la significación del *status-rol*, procede del hecho de que es unidad tanto para el sistema de acción del individuo como para el de la colectividad. Por ello sirve para articular los dos modos entrecruzados de organización de los sistemas sociales (Parsons, 1984:34-35).

1.4. El equilibrio del sistema social

Siguiendo a Parsons (1968:133), la propiedad más general y fundamental de un sistema es la interdependencia de sus partes o variables, es decir, la existencia de relaciones determinadas entre las partes o variables. La interdependencia constituiría un *orden* en las relaciones entre los componentes que son parte de la formación del sistema. Considera que este orden debe tener una tendencia al automantenimiento, es decir, al equilibrio que no es estático o estable, sino un equilibrio que denomina “móvil” y que hace al proceso de crecimiento o mejor dicho, al proceso ordenado de cambio. Es

decir es un proceso continuo en sistemas estables cuya estabilidad está dada por las interrelaciones implicadas en el proceso. Según Parsons, las relaciones dentro del sistema se hallan determinadas y no son al azar:

A los dos tipos fundamentales de procesos necesarios para el mantenimiento de un estado de equilibrio de un sistema lo llamamos en la teoría de la acción, *asignación* e *integración*. Entendemos por asignación aquellos procesos que mantienen una distribución de los componentes, o partes del sistema, compatible con el mantenimiento de un estado dado de equilibrio. Entendemos por integración aquellos procesos por los cuales las relaciones con el ambiente se realizan en tal forma que las propiedades internas distintivas y los límites del sistema, como una entidad, se mantienen a pesar de la variabilidad de la situación externa. Debe comprenderse que el automantenimiento de tal sistema no es sólo el mantenimiento de los límites, sino también el mantenimiento de las relaciones *internas* y distintivas de los componentes del sistema. Éste es en cierto sentido una unidad relativa a su ambiente. Asimismo el mantenimiento implica no sólo control de las variaciones ambientales, sino también control sobre las tendencias orientadas al cambio –esto es, a la alteración del estado particular– que surgen dentro del sistema (Parsons y Shils, 1968:134).

En la propuesta de Parsons y en relación con la integración social existe identidad entre el sistema de la personalidad y el sistema social, a pesar de que los tipos de sistemas empíricos son diferentes y no reducibles el uno al otro, en la medida en que pertenecen a dos clases diferentes de sistemas. Así en el análisis de la interdependencia empírica entre el sistema de la personalidad y el sistema social, el mejor punto de partida, según Parsons, es un examen de los puntos de contacto entre ambos tipos de sistemas (Parsons y Shils, 1968:177).

En cuanto a los puntos de articulación o correspondencia entre las estructuras concretas de ambos sistemas (Parsons y Shils, 1968:178) determina una serie de elementos estructurales de un sistema social que para él, deben estar presentes en cualquier caso empírico. En primer lugar establece dos clases primarias de elementos unitarios del sistema social: 1. Las formas en que los actores son categorizados como objetos de orientación, es decir, por sus cualidades (edad, sexo, ubicación territorial, miembros de la colectividad) y capacidades de realización, y, 2. Las formas en que los roles en que actúan son definidos, los tipos de patrones y su distribución. Ambas definen los roles (de acuerdo con quienes los ocuparán y con los requerimientos que ellos deberán llenar) y las relaciones de los roles dentro del sistema. En segundo lugar, según Parsons, cada sistema social debe tener una asignación organizada de orientaciones frente a dos tipos fundamentales de interés en los objetos: el instrumental y el expresivo. Esto incluye, para el autor, la distribución de objetos transferibles de

interés, facilidades y recompensas, y, por consiguiente, incluye la estructura de los sistemas de poder y de prestigio. Finalmente, cada sistema social posee estructuras de significación integrativas, o en sentido social, explícita, *moral*, tanto en el nivel cultural como en el institucional. En este último caso, el fenómeno más importante, desde su perspectiva, es la presencia de roles que implican una responsabilidad institucionalizada, y con ello, una autoridad y prestigio superiores a la de la mayor parte de los actores del sistema.

La asignación de roles en el sistema social y los procesos de socialización en el individuo son *un mismo proceso* visto desde perspectivas diferentes (Parsons, 1984:198). La *asignación* es el proceso que posee significación funcional para el sistema como tal y la *socialización* es un proceso en relación con la función de la motivación del actor individual (Parsons y Shils, 1968:239). El proceso de socialización opera a través de los mecanismos de aprendizaje, entre los cuales, la generalización, la imitación y la identificación son particularmente importantes (Parsons y Shils, 1968:266). Un aspecto relevante del aprendizaje social se centra en saber decidir entre las alternativas en relación con los roles que el sistema social deja abiertas al individuo, al mismo tiempo que las decisiones que toma expresan las orientaciones de valor adquiridas a través de la socialización (Parsons y Shils, 1968:239). Luego, el proceso de asignación de bienes y recompensas desde la motivación individual, se constituye en un proceso de adquisición y/o pérdida de relaciones en función de las evaluaciones realizadas por actores individuales. Esto, según Parsons, constituye un proceso “fluido” en una situación estabilizada o un proceso de cambio en la situación que requiere un ajustamiento por parte del actor. En el sistema social, la asignación de recompensas ejerce la doble función de mantener o modificar la motivación, y de afectar la asignación de bienes o medios. Esto corresponde al ejercicio de la autoridad en su función integrativa:

Cuando existe alejamiento o desvío debido a una socialización ineficaz, a una rebelión determinada por el carácter, a una orientación de valor conflictiva, o a la indiferencia, el ocupante de un rol dotado con poder para manejar la asignación de bienes, roles y recompensas, está en condiciones de redirigir la orientación motivacional de los otros ofreciéndoles objetos catectables más fácilmente, o amenazándolos con quitarles los objetos que tienen, o suprimiéndoles oportunidades. Gran parte del complejo instrumental constitucional se obtiene gracias a esta identificación artificial de intereses, que opera habitualmente en el contexto de un consenso correspondiente a las orientaciones generales de valor. Sin embargo cuanto más débil es el consenso y más amplio el sistema social, mayor será la participación de estos mecanismos en el mantenimiento de algún grado de integración (Parsons y Shils, 1968:269).

Un mecanismo de control social, es, por lo tanto, en el planteo parsoniano un proceso de motivación en uno o más actores *individuales* que tiende a *reaccionar frente a* una tendencia a la desviación en el desempeño de las expectativas de rol, en él mismo o en uno o más alter. Se trata de mecanismos de restauración del equilibrio (Parsons, 1984:197-198). Así, entre los mecanismos de control social, el aislamiento ocupa un lugar importante (Parsons y Shils, 1968:269). El autor considera que cierto tipo de conductas desviadas tienen un potencial destructivo que puede ejercer un efecto demasiado directo sobre la conducta de los otros miembros de la sociedad, lo que motiva la necesidad de separar a los actores incluidos en esta categoría. En el nivel individual, según Parsons, estos mecanismos se ejercen sobre el delincuente y el enfermo, y en el nivel de la colectividad:

Operan sobre las colectividades o “subculturas” “intersticiales” y desviadas que no se hallan integradas positiva y completamente con el sistema social mayor, y que están más o menos aisladas de los contactos generales con el sector dominante del sistema social –contacto que si ocurriera, provocaría conflicto–. La segregación es la consecuencia especial a que da lugar el funcionamiento del mecanismo de aislamiento (Parsons y Shils, 1968:269).

Y es entonces que, de acuerdo con Parsons (1970:38-39), los objetos simbólicos *no pueden tener una distribución al azar* respecto de sus significados expresivos, sino que deben constituir un sistema simbólicamente significativo y las “pautas” deben tener un aspecto normativo, es decir deben constituirse en un grado elevado, en pautas de *orientación de valor*. La conformidad con la pauta posee, para el autor, significación afectiva, mediante el proceso que denomina “generalización simbólica del afecto”. Así, la no conformidad que se expresa en la alteración de los significados simbólicos de actos expresivos y de objetos no sociales vinculados simbólicamente con los mismos representa una perturbación en el equilibrio del sistema que a su vez producirá tendencias para restablecer el equilibrio. Es entonces que, según Parsons, más allá de ciertos niveles de complicación, debe entenderse que los mecanismos de aprendizaje, defensa y ajuste son formas según las cuales pueden los sistemas reorganizarse. La alteración del equilibrio del sistema simbólico catectado producirá un efecto perturbador para el actor ya que su mantenimiento se ha tornado importante *desde el punto de vista emocional*, y entraña siempre conformidad con las pautas (Parsons, 1970:40).

El sistema social, entonces y según Parsons (1968:265), depende del grado en que pueda conservarse el equilibrio de los sistemas de la personalidad de sus miembros dentro de ciertos límites de variación. El equilibrio del sistema social, a su vez, está constituido por muchos subequilibrios que en forma cruzada se cortan con numerosos sistemas de la personalidad en relativo equilibrio interno, integrando al mismo tiempo, diferentes sistemas también en equilibrio tales como grupos de parentesco, estratos sociales, iglesias, empresas económicas y organismos gubernamentales:

Todos forman parte de un vasto equilibrio móvil en el cual las inestabilidades, producidas por un subsistema de la esfera de la personalidad o de la esfera social, se transmiten simultáneamente a ambos niveles, desequilibrando el sistema mayor, o parte de él hasta que, o bien se produce un reequilibrio o el equilibrio total cambia su forma (Parsons y Shils, 1968:265-266).

1.5. La integración del sistema social

Desde el punto de vista de Parsons (1968:240-241), la integración primaria del sistema social se basa en un sistema integrado de pautas generalizadas de orientación de valor. Para nuestro autor, una colectividad es un sistema o subsistema de acción concertada que está dirigida por una orientación de valor *común*, y en la que los valores comunes se hayan integrados por motivación en la acción. Esta integración de valores comunes, si se manifiesta en la acción de grupos o colectividades solidarios, es lo que caracteriza como integración parcial o total de los sistemas sociales (Parsons, 1968:241). Sin embargo, postula que por más que la integración social dependa de normas internalizadas, no puede ser lograda sólo por ellas. Necesita también de alguna forma de coordinación suplementaria que está dada por las expectativas de rol que están prescriptas o prohibidas de forma explícita (por ejemplo, las leyes) y que son enunciadas por actores que ocupan roles diferenciados vinculados a la “responsabilidad” colectiva. La responsabilidad, según Parsons, puede ser de dos tipos: a) la responsabilidad por las funciones asignadas en el sistema social mismo y b) la responsabilidad en el manejo de los asuntos de la comunidad. Estos roles de responsabilidad, al estar definidos de modo institucional, implican como rasgo fundamental una orientación colectiva por parte de sus ocupantes. Por lo tanto,

Habrán esferas institucionalizadas que suponen obligaciones directas respecto de la sociedad mayor. Por lo común, estas obligaciones permanecen latentes y sólo se harán efectivas discontinuamente cuando surgen amenazas o conflictos. En el primer caso,

las sanciones negativas se aplican cuando se han sobrepasado los límites de lo permitido; en el segundo, cuando no se satisfacen las obligaciones positivas. Por supuesto, los sistemas sociales variarán grandemente con respecto al lugar en que ubican esas fronteras. En sentido específico, sólo podría llamarse sistema social integrado al grupo solidario que tuviera obligaciones colectivas positivas (Parsons y Shils, 1968:242).

Por último, desde el planteo parsoniano, ningún sistema social puede ser completamente integrado, ni puede existir una sociedad completamente desintegrada:

El mero hecho de que los seres humanos que viven en un sistema social se hallen socializados en algún grado, les confiere muchas necesidades-disposiciones que sólo pueden ser gratificadas a través de la conformidad con las expectativas de los otros, y que los hace responder a las expectativas de éstos. Aun las sociedades que padecen de anomia (por ejemplo las que han llegado al punto de la guerra civil) poseen todavía considerables zonas de solidaridad. Ninguna sociedad se “desintegra completamente”; el “estado de naturaleza” descrito por Hobbes jamás es alcanzado por ninguna sociedad real. La desintegración completa es el caso límite hacia el que tenderían los sistemas sociales, especialmente en algunos sectores de la estructura, pero jamás llegan allí. Por supuesto, un sistema social particular podría perder su identidad, o transformarse en otro absolutamente diferente, o ser absorbido dentro de otro sistema social. Podría dividirse en varios sistemas sociales, según líneas de segmentación territorial. Pero la disolución por caída en el “estado de naturaleza” es imposible (Parsons y Shils, 1968:242).

1.6. La integración de las orientaciones de valor en el sistema social

Para Parsons (1968:213-214) la integración dentro de un sistema individual de valores y dentro del sistema de valores que predomina en una sociedad es el resultado del compromiso entre los imperativos funcionales de la situación y las pautas de orientación de valor que resaltan en la sociedad.

El elemento directriz en la integración sistémica o interindividual concreta es el *ethos*, o patrón de orientación dominante en el sistema. El *ethos*, según Parsons, puede que esté casi completamente institucionalizado en algunos sectores del sistema social, menos en otros y nada en los restantes. El mecanismo que considera fundante para la adaptación consiste en la *escala de prioridad* implícita en la existencia de una orientación de valor *dominante*. El carácter de ésta puede variar, desde la prescripción de una jerarquía más bien libre, hasta la virtual exclusión de cualquier valor alternativo (autoritarismo) que signifique una crítica a la autoridad.

Otro de los mecanismos de ajuste, que propone, es la asignación de normas conflictivas entre diferentes sectores del sistema social. En este caso, los valores que no

son compatibles con el *ethos* dominante pueden quedar confinados a roles y contextos específicos como las relaciones de parentesco o amistad. La libertad también se constituye, para el autor, en un mecanismo de ajuste de las normas morales no integradas. Es decir que existen esferas en que las personas y las colectividades pueden actuar libremente dentro de ciertos límites determinados según las diferentes sociedades:

Cuando dentro de ciertos límites la tolerancia está institucionalizada, habitualmente se siente como una obligación el permitir que una minoría viva su propia vida, aunque los valores principales de la misma no se conformen con los del sector dominante de la sociedad. Del mismo modo alguno de los valores sostenidos por la inteligencia en la sociedad occidental, desde la revolución francesa, han sufrido una gran desviación respecto del *ethos* prevaleciente, pero el mecanismo de tolerancia mantiene a prueba lo que bajo otras condiciones estaría severamente reprimido o en agudo conflicto (Parsons y Shils, 1968:214).

Considera que en la mayoría de los sistemas sociales, los límites que separan la conformidad de la desviación aparecen confusos y que este hecho reviste una significación funcional que se manifiesta en que la ambigüedad de las normas o expectativas, y la legitimidad de una interpretación divergente pueden permitir la coexistencia de patrones de valor diverso, manteniendo controlado el conflicto y/o la frustración:

Así como en la personalidad ciertos mecanismos de defensa conservan los impulsos peligrosos debajo del nivel consciente, controlando de esta manera el nivel de ansiedad y conflicto, así en el sistema social ciertos mecanismos de ajuste permiten la coexistencia de pautas contradictorias, asignándolas a diferentes situaciones y grupos dentro de la sociedad. El racionalista y el doctrinario extremos que toman al sistema de valores institucionalizados como algo para aplicar rigurosa y permanentemente en todas las situaciones, pueden tener, por esta razón, una influencia seriamente perturbadora en el sistema social (Parsons y Shils, 1968:215).

Aquí reside, en opinión de Parsons, una de las paradojas propias de las sociedades complejas. Y es que, por un lado, sólo pueden existir por medio de un sistema institucionalizado de valores a los que sus miembros deben aceptar y al cual deben ajustar sus acciones pero, por otro, tienen que ser capaces de aceptar compromisos y ajustes tolerando acciones que desde sus propios valores dominantes se presentan como incorrectas.

1.7. La relevancia de los sentimientos morales y la institucionalización de los valores

En opinión de Parsons (1967:64), en todo sistema social dado hay un verdadero sistema de ubicación en términos de evaluación moral, lo que implica un conjunto integrado de patrones respecto de los cuales se realiza, o se supone que se realizan, las evaluaciones. Las evaluaciones de todas las categorías significativas que corresponden al mundo de los objetos son un *imperativo funcional* del sistema de normas morales. Es algo impuesto por la naturaleza de la acción humana. Otro imperativo principal, para el autor, que no necesariamente tiene que armonizar con el primero, es el aumento de la permanencia de las pautas (Parsons y Shils, 1968:208).

Es decir desde el punto de vista de la teoría de la acción, el actor es, en parte, una entidad “dirigida a metas” (Parsons, 1967:64-65), siendo de importancia en esta orientación el sentimiento respecto de que esas metas son moralmente deseables, aunque tales sentimiento posean al mismo tiempo otra clase de significación (hedonista o de afecto, por ejemplo). La importancia de los sentimientos morales en la acción, para el autor, implican que por lo general el “actor normal” tiene sentimientos morales respecto de sí mismo como de sus actos. Dado que este actor no se encuentra aislado, en mayor o menor grado se integra con otros actores, lo que significa, a su vez, que los sentimientos morales básicos tienden a ser compartidos por los diferentes actores de un sistema que aprueba las mismas pautas básicas normativas de la conducta. Así también sostiene que la diferenciación de roles provoca una diferenciación de metas específicas que son aprobadas por diferentes individuos. En la medida en que la sociedad está moralmente, y en consecuencia, institucionalmente integrada, los diferentes individuos se gobiernan por una pauta generalizada común que determina los juicios de superioridad e inferioridad que se aplica a los individuos:

Esta conexión se refuerza por el juego recíproco entre las pautas morales y los elementos motivacionales del propio interés en una situación institucionalmente integrada. El actor tiene interés por alcanzar diversas metas, por lograr satisfacciones hedonistas, por obtener respuestas afectivas y, también, por el reconocimiento o respeto de los otros. Que el reconocimiento o el respeto moral por parte de los otros dependa de que el actor viva de acuerdo con las expectativas morales de esos mismos otros, es un simple corolario de la integración de los sentimientos morales (Parsons, 1967:65).

Sin embargo, tal como expresa Parsons (1968:208-209), al enfrentarse pragmáticamente a los hechos en una situación, existe poca o ninguna probabilidad de que los mismos sean tratados por el actor de acuerdo con todos los preceptos de un sistema dado de valores. Es decir, los diversos sistemas de valor determinan en forma diferente cuáles hechos corresponden y cuáles no, cuáles son buenos o malos, pero siempre aparecerá alguno con carácter *problemático*. Según Parsons, hechos problemáticos son aquellos frente a los cuales es necesario enfrentarse de acuerdo con el imperativo funcional, dado que implican reacciones que en su valoración resultan incompatibles con el sistema de valores superiores del actor. Si bien, como sostiene el autor, una respuesta favorable del alter nunca violenta los valores propios del ego y esto permite que una pluralidad de actores que interactúan y que comparten valores comunes se mantengan unidos en defensa de esos valores, puede ocurrir que los valores en cuestión entren en conflicto con los sistemas funcionales de acción a los que deben aplicarse, frente a lo cual debe presentarse alguna forma de ajuste entre la estructura del sistema de acción y el sistema de valores:

Uno de los modos de ajustarlas consiste en “forzar” la estructura del sistema de objetos sociales para que éstos se conduzcan de conformidad con el sistema de valores, al costo de incrementar la tensión. Otro modo de ajustarlas consiste en tolerar y –en grados variables– institucionalizar dentro de la sociedad, o internalizar en la personalidad, las pautas de valor dominante. La no presencia de las pautas de valor es ajustada, en el plano intraindividual, por medio de los mecanismos de defensa; en el plano interindividual, a través de mecanismos de control, tales como el aislamiento y la segregación (Parsons y Shils, 1968:209).

Parsons (1967:67-68) propone una clasificación de ciertos aspectos socialmente significativos en los que los individuos son valuados diferencialmente y que al mismo tiempo se relaciona con la clasificación de los sistemas de valores por los cuales se justifica y se considera legítima la discriminación (o ausencia de ella). Ésta no sólo remite a la cuestión de vivir de acuerdo con las normas morales que el individuo aprueba, sino también al hecho de que la acción en un sistema social debe orientarse, desde el planteo parsoniano respecto de una escala de estratificación. La clasificación de las bases de valuación diferencial consiste en:

1. *La participación como miembro de una unidad de parentesco*: que establece un aspecto de estatus diferencial que se comparte con otros miembros y que en la sociedad constituye una unidad de parentesco que puede crearse por el

2. *Cualidades personales*: entendidas como los rasgos de un individuo que lo diferencian de otro: sexo, edad, belleza, inteligencia, fuerza, etc. Las cualidades, alega Parsons, abarcan una extensa gama, que va desde aquello que no depende del control de cada uno como el sexo y la edad, hasta aquello que entraría dentro de la definición de logros.
3. *Logros*: los resultados evaluados en las acciones de los individuos que pueden o no estar encarnados en objetos materiales. Esto, para el autor, puede adscribirse a la acción de un individuo en un sentido de responsabilidad moral.
4. *Posesiones*: cosas, no necesariamente objetos materiales que pertenecen a un individuo y que son transferibles a diferencia de las cualidades y los logros. Sin embargo, las posesiones pueden ser el resultado de los logros propios o de otros.
5. *Autoridad*: es el derecho institucionalmente reconocido de influir en las acciones de los otros y que la ejerce aquel que está en posesión de un cargo o un *status* socialmente definido (padre, médico, profeta, etc.). La especie y el grado de autoridad ejercida es claramente, según Parsons, una de las bases más importantes de la valuación diferencial de los individuos.
6. *Poder*: en el sentido que aquí le atribuye el autor, sólo tiene poder una persona en la medida en que su capacidad para influenciar a otros y su capacidad para lograr o asegurar posesiones no estén institucionalmente sancionadas. Considera que las personas que cuentan con poder en este sentido, a menudo se aseguran en la práctica de cierto reconocimiento directo, dado que el poder puede utilizarse para adquirir un *status* legitimado y símbolos de reconocimiento.

Por último, desde la perspectiva de Parsons (1968:209) es imposible que un sector funcionalmente importante del sistema social se organice y se establezca sin algún grado de institucionalización, así como un sector importante de la personalidad esté organizado y estabilizado sin la internalización de valores. La “institucionalización adaptativa” surge cuando sectores del sistema de acción no armonizan con el sistema dominante de valores. Cuando el sistema de orientación de valor se halla más o menos en conflicto con la orientación de valor principal y sus instituciones relacionadas, dentro del sistema de acción aparece una forma especial de integración que institucionaliza pautas de valor en desacuerdo con el valor supremo. Estas pautas, según Parsons, son “endémicas” en el sistema social, y a veces se convierten en focos importantes del cambio estructural.

2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social

2.1. La función de la teoría general y sistemática en las ciencias sociales

Como sostiene en *Hacia una teoría general de la acción*, su intención es contribuir al establecimiento de una teoría general en las ciencias sociales (Parsons y Schils, 1968:20-21). Para ello propone una serie de categorías que considera fundamentales para integrar a la teoría general que hasta ese momento había sido desarrollada por la convergencia de los estudios de la antropología cultural, la teoría del aprendizaje, la teoría psicoanalítica, la teoría económica y el estudio de la estructura social moderna. Para Parsons, la teoría debe cumplir en las ciencias sociales tres funciones:

Primero, debe ayudar a la codificación del conocimiento concreto existente; suministrar hipótesis generalizadas para la formulación sistemática de hechos e ideas; extender el alcance de las consecuencias de las hipótesis particulares; y, unificar las observaciones parciales bajo conceptos generales para promover el proceso acumulativo del conocimiento.

Segundo, la teoría general debe ser en las ciencias sociales, una guía para la investigación, ya que considera que por medio de la codificación se podrá localizar y definir más exactamente las fronteras del conocimiento y la ignorancia. La codificación, en opinión de Parsons, además de otras técnicas, facilita la selección de problemas que revistan interés para ser investigados. En este sentido, la teoría general deberá suministrar hipótesis para ser aplicadas y probadas en la investigación de esos problemas. Si los problemas de investigación, son formulados, según Parsons, en relación con hipótesis teóricas sistemáticamente derivadas, las proposiciones resultantes contribuirán, a su turno, tanto a la validación como a la revisión de teoría.

Tercero, la teoría general, como punto de partida para el trabajo especializado en las ciencias sociales, será relevante para el control de las distorsiones en la observación e interpretación. En la medida en que un sistema teórico generalizado se perfeccione, se organice la investigación empírica y el conocimiento de los hechos, se hace posible arribar a generalizaciones empíricas cada vez más comprensivas (Parsons, 1967:190).

Teoría es un término amplio que remite a una variedad que sólo tiene en común una conceptualización generalizada (Parsons, 1967:184). Pero la teoría que le preocupa constituye en primer lugar un “sistema” y, por lo tanto, según Parsons, difiere de las generalizaciones particulares sobre fenómenos o clase de fenómenos particulares. El

sistema teórico al que remite se caracteriza por un cuerpo de conceptos generalizados, lógicamente interdependientes y de referencia empírica. Por eso, las dos funciones más generales de la teoría son facilitar la descripción y el análisis (Parsons, 1967:185).

Según Parsons (1968:69-70) cada esquema conceptual cuidadosamente definido y lógicamente integrado constituye un “sistema”, y en este sentido la teoría científica, cualquiera que sea, está formada por sistemas. Y hay tres cuestiones que se le presentan como fundamentales en la naturaleza “sistemática” de un trabajo teórico, ellas son: a) aquella que tiene que ver con la complejidad y generalidad del esquema; b) la que concierne al grado en que puede reclamar para sí el carácter de “conclusión” o “cierre”. En este punto, plantea que el problema que se puede presentar es si las implicaciones de las aserciones de alguna de sus partes son sistemáticamente apoyadas o contradichas por las aserciones de las otras partes, y c) la que remite al nivel de generalización, es decir, en qué medida la teoría ha avanzado hacia las metas últimas de la ciencia.

Sostiene que en las ciencias sociales, los procedimientos deductivos, deben ser considerados constructores de sistemas (Parsons y Shils, 1968:70) y en lo que respecta al “nivel de sistematización”, considera útil distinguir en los esquemas conceptuales cuatro niveles en relación con las metas finales del esfuerzo científico: 1. sistemas clasificatorios *ad hoc*; 2. sistemas de categorías; 3. sistemas teóricos, y 4. sistemas empírico teóricos.

Por último, define los sistemas empírico-teóricos como aquellos en donde un número suficiente de variables apropiadas pueden organizarse dentro de un sistema (teórico) único, de tal modo que la interdependencia y adecuación de las mismas, permita predecir cambios en los sistemas empíricos, con un nivel elevado de precisión, fuera de condiciones experimentales especiales (Parsons y Shils, 1968:72). Ésta, según el autor, es la meta más lejana del esfuerzo científico.

2.2. La teoría estructural-funcional

La tesis fundamental de la que parte es que el tipo estructural-funcional de sistema es el que tiene mayores probabilidades de desempeñar adecuadamente un papel predominante en la teoría sociológica (Parsons, 1967:190). Plantea la necesidad de una ciencia que se aproxime lo más posible al *equivalente* del papel desempeñado por el análisis matemático en la física (Parsons, 1967:194). Considera que el inconveniente de

la sociología no es contar con una cantidad excesiva de teoría, sino haber sido atacada por teorías desacertadas.

Por lo tanto, la sistematización de la teoría tiene que hacerse en términos “estructural-funcional” (Parsons, 1984:29-30) y se puede dar por sentado que a toda teoría le concierne el análisis de los elementos de uniformidad en los procesos empíricos. Esto es lo que ordinariamente se entiende por interés “dinámico” de la teoría. El problema esencial, según Parsons y de acuerdo a lo expresado más arriba, es el de hasta dónde ha llegado el desarrollo de la teoría para permitir transmisiones deductivas de un aspecto o estadio de un sistema a otro. Así, si bien en partes de ciencias como la física y la química, es posible extender en forma amplia el campo empírico del sistema deductivo; en las ciencias de la acción, el conocimiento dinámico se presenta fragmentado, aunque no inexistente. Si bien esto puede ser un peligro para las ventajas de la teoría sistemática, el nivel estructural-funcional de sistematización, sostiene Parsons, constituye un esquema teórico que permite aumentar de modo ordenado el conocimiento dinámico. Y esto porque: a) el empirismo puro y simple se supera mediante la descripción de los fenómenos como partes o procesos de sistemas empíricos sistemáticamente concebidos, ya que es un sistema de conceptos elaborados con cuidado y de forma crítica que pueden ser aplicados de modo coherente a todas las partes o aspectos relevantes de un sistema concreto y que hace posible compararlos y transmitir una parte del sistema a otro y de sistema a sistema; b) es relevante que la serie de categorías descriptivas sean tal que las generalizaciones dinámicas que explican los procesos sean parte del sistema teórico ya que es esto lo que en esencia, según Parsons, resuelve el aspecto motivacional del marco de referencia de la acción, y c) considera que en su sistema de categorías es de particular importancia el aspecto “estructural”, dado que la uniformidad de los procesos dinámicos sólo se pueden captar de un modo “causal”. De ahí la importancia de contar con un “cuadro” del sistema para poder establecer las relaciones de sus partes en un estadio dado del sistema, dónde ocurre el cambio, qué es lo que cambia, en qué cambia y a través de qué orden de estadios intermedios.

Denomina “sistema estructural funcional” a aquel sistema que para distinguirlo de un sistema analítico consiste:

En las categorías generalizadas necesarias para una adecuada descripción de los estados de un sistema empírico. Por una parte, incluye un sistema de categorías

estructurales que deben resultar adecuadas para dar una descripción determinada de un sistema empírico completo y empíricamente posible de clase pertinente. Una de las funciones primordiales del *sistema* a este nivel consiste en asegurar el acabamiento, hacer metódicamente imposible que se ignore nada importante y, de este modo, describir explícitamente *todos* los elementos estructurales y relaciones esenciales del sistema. Porque si no se hace esto implícitamente, las alegaciones acríicas acerca de los elementos ausentes desempeñarán siempre un papel en la determinación de las conclusiones e interpretaciones.

Por otra parte, un sistema tal debe también incluir un conjunto de categorías funcionales dinámicas. Éstas deben articularse directamente con las categorías estructurales; deben describir los procesos por los cuales estas estructuras particulares se mantienen o se alteran, y aquellos por los cuales se median las relaciones del sistema con su ambiente. Este aspecto del sistema debe ser también completo en el mismo sentido (Parsons, 1967:189).

3. El instrumental conceptual en relación con el tema de estudio

3.1. Los procesos de cambio de los sistemas sociales

De acuerdo con el enfoque de Parsons (1968:270) así como es imposible estudiar el sistema social sin referencia a los mecanismos que mantienen el sistema, es necesario considerar del mismo modo, las fuerzas que tienden a alterarlo, es decir, aquel potencial de inestabilidad o posibilidad endémica de cambio. Esto implica, para el autor, que cualquier proposición acerca de los factores que mantienen el sistema es al mismo tiempo una proposición de los factores que tienden a modificarlo. Para él la diferencia radica en el énfasis descriptivo no así en el nivel analítico.

Como se expresó más arriba, una de las hipótesis básicas del análisis de Parsons afirma la integración imperfecta de todos los sistemas sociales. Es decir, ningún sistema de orientación de valor puede hallarse perfectamente institucionalizado en una sociedad concreta. Existen distribuciones desiguales entre las diferentes partes de la sociedad y también es dable observar conflictos de valor y conflictos de roles. Según Parsons, la consecuencia de esta integración imperfecta se manifiesta en una cierta inestabilidad y una tendencia al cambio cada vez que el equilibrio de las fuerzas, que con frecuencia es delicado, se modifica en algún punto estratégico:

Así, el cambio podría resultar no solamente de la desviación evidente de patrones claramente institucionalizados, sino también de una alteración en el equilibrio entre dos o más patrones positivamente institucionalizados, con su invasión parcial recíproca de sus esferas. Las aberturas en el sistema institucional constituyen uno de los principales canales a través de los cuales tales alteraciones se producen con

frecuencia. De ahí que en todo sistema social existen posibilidades inherentes de cambio a causa de la combinación entre las tendencias propias hacia la desviación y las imperfecciones en la integración de las orientaciones de valor (Parsons y Shils, 1968:270:271).

En *El sistema social* sugiere que es necesario distinguir entre los procesos de cambio *dentro del* sistema y los procesos de cambio *del* sistema ya que es común confundir estos dos aspectos bajo el término “dinámica”. Aclara que por encima del significado más general del concepto de equilibrio, el significado que resulta más claro y más directamente aplicable es el de sistema que “mantiene sus límites” (Parsons, 1984:445-446). Y esto porque al estar operando en el nivel de la teoría estructural funcional, para que esta teoría sea relevante, en su opinión, tiene que aplicarse al tipo de sistema que mantiene sus límites ya que sólo de este modo puede ser delimitado el sistema al cual se aplica esta teoría. Por eso, el análisis del cambio social no debe ser confundido con el análisis de la dinámica de la acción en la teoría de la acción. Existen muchos procesos dinámicos en la acción, incluyendo cambios en la estructura de la personalidad, dentro de un *sistema social estable* (Parsons y Shils, 1968:272).

Cuando Parsons (1984:454) se refiere a la teoría del cambio en los sistemas sociales, asegura que ésta es una abstracción porque en sentido estricto y de acuerdo con su formulación no es posible una teoría general del cambio de los sistemas sociales; sólo es posible establecer algunas definiciones que se presentan empíricamente relevantes acerca de la naturaleza general de algunos procesos de variabilidad que suceden dentro del sistema social, porque:

Una teoría general de los procesos de cambio de los sistemas sociales no es posible en el presente estadio de la ciencia. La razón de ello es muy simple: semejante teoría implicaría un conocimiento completo de las leyes del proceso del sistema y este conocimiento no lo tenemos. La teoría del cambio en la estructura de los sistemas sociales tiene que ser, en consecuencia, una teoría de subprocesos particulares de cambio dentro de esos sistemas, no de la totalidad de los procesos de cambio de los sistemas como tales sistemas (Parsons, 1984:450).

En *Hacia una teoría general de la acción*, a las fuentes de cambio ya mencionadas suma otras que considera se encuentran institucionalizadas y se presentan de especial importancia en algunos sistemas sociales. El ejemplo más significativo es la acción institucionalizada hacia una configuración cultural, que muestra un proceso endógeno de desarrollo en las posibilidades de la misma:

Esa tendencia endógena hacia el cambio puede ser especialmente pronunciada allí donde la orientación cultural concede un lugar prominente al logro y a la orientación universalista. El ejemplo más obvio lo constituye la ciencia moderna, con sus aplicaciones tecnológicas [...] Tales aplicaciones, a su vez, tendrán repercusiones en todo el sistema de las relaciones sociales. De ahí que una sociedad en que la ciencia haya sido institucionalizada, y en la que ocupe una posición estratégica, no puede ser una sociedad estática (Parsons y Shils, 1968:271).

Lo que se presenta como una verdad evidente respecto de la ciencia, también cree, es aplicable respecto a las consecuencias de muchos movimientos religiosos o las orientaciones de valor de la empresa capitalista moderna que surgen como factores endógenos de cambio (Parsons, 1968:271). Mientras que factores exógenos de cambio son, por ejemplo, el agotamiento o descubrimiento de recursos naturales o modificaciones en las relaciones internacionales. Una tensión estructural puede ser el punto en que se haga más evidente el equilibrio entre fuerzas que tienden al re-equilibrio de la estructura previa y la transición hacia una nueva estructura:

En términos generales, podemos decir que no hay una o dos fuentes inherentes primarias de ímpetus hacia el cambio en los sistemas sociales. Lo cual es cierto tanto en general como con referencia a tipos particulares de sistemas sociales. Las teorías del “factor dominante”, que fueron tan populares hace una generación, referentes a la prioridad de los factores económicos, de la constitución genética, de los organismos de las “ideas”, no tienen ninguna base generalizada en la teoría del sistema social (Parsons, 1984:456).

Parsons (1984:457) propone una concepción del cambio que se basa en la pluralidad de los posibles orígenes del cambio y cómo éste puede producirse en cualquier parte del sistema social –descrito en términos estructurales o en términos de variables–. Para el autor, más importante que los problemas de los factores que inician un proceso de cambio social son las repercusiones que ese cambio implica una vez que se ha iniciado. Rechaza, en este sentido, como arbitrarias, aquellas teorías que aluden a “los primeros motores” del cambio social y siguen un proceso lineal evolutivo en su explicación ya que, considera, tienen un fuerte contenido ideológico y no se organizan de acuerdo con los niveles propios del conocimiento científico.

Frente a las críticas sobre el enfoque “estructural-funcional” en cuanto a que padece de un prejuicio “estático” y que por lo tanto el problema del cambio queda fuera de su alcance, Parsons (1984:492) aclara que es consciente de que vivimos en una sociedad “dinámica” y que considera falso el dilema entre los acentos “estáticos” y

“dinámicos”. Por lo tanto, afirma, si la teoría es una *buena teoría*, sea cual sea el tipo de problemas que aborde más directamente, no hay ninguna razón para creer que no es *igualmente* aplicable a los problemas de cambio y a los problemas de los procesos de estabilidad dentro de un sistema social.

3.1.1. El cambio institucional

Como expone en *Ensayos de teoría sociológica*, la estructura institucional de una sociedad debe ser considerada un aspecto especial del sistema social. Y para examinar las posibilidades del cambio dinámico en las instituciones es necesario tratarlas de manera sistemática en relación con la interdependencia que guardan con los demás elementos del sistema:

Las instituciones son aquellas pautas que definen lo esencial de la conducta legítimamente esperada de las personas, en cuanto éstas desempeñan *roles estructuralmente importantes* en el sistema social. Hay, por supuesto, muchos grados de conformidad o de ausencia de ella, pero una pauta está “institucionalizada” sólo en la medida en que por lo menos un grado mínimo de conformidad se espera legítimamente –de modo que su ausencia se trate con sanciones consistentes, cuanto menos, en una severa desaprobación– y existe un grado suficiente de conformidad por parte de una proporción suficiente de la población, de modo que esta pauta defina el trazado estructural *dominante* del sistema pertinente de relaciones sociales concretas. Son los elementos *estructuralmente* significativos de la pauta de las relaciones concretas en su conjunto los que son institucionalmente pertinentes. Cuáles sean estos no puede decirse en términos de sentimientos subjetivos de los observadores participantes, sino sólo de acuerdo con la perspectiva del análisis estructural del sistema social (Parsons, 1967:207).

En la misma obra argumenta que la estabilidad relativa de las pautas institucionales (espina dorsal del sistema social) es el resultado de la estructura particular de interdependencia entre los procesos de comportamiento de los miembros de la sociedad y de las fuerzas que determinan ese comportamiento. Sin embargo, según Parsons, el papel relativamente estable que desempeñan en los sistemas sociales indica que las pautas institucionalizadas movilizan en los hechos una combinación de fuerzas con la intención de asegurar su mantenimiento, lo que reviste una significación particular para el equilibrio del sistema.

Es necesario establecer cuáles son los principales elementos de la estabilidad de un sistema institucional en tanto y en cuanto la modificación de éstos es necesaria para producir los cambios fundamentales (Parsons, 1967:208).

Así un factor de rigidez (Parsons, 1984:454-455) que resiste al cambio, es el fenómeno de los *intereses creados* que deriva de la naturaleza de los procesos de equilibrio en un tipo de sistema que mantiene sus límites. En este caso la idea de equilibrio es un aspecto especial del fenómeno de la institucionalización. Y es propio de la naturaleza de un sistema institucional la creación de un complejo sistema de intereses creados, que contribuye a sostenerlo, incluso, cuando entran en conflicto con sentimientos morales profundamente arraigados ya que los individuos a menudo son motivados por consideraciones de interés (Parsons, 1967:208). Por definición, la tensión pone en marcha procesos que re-equilibran. Para la personalidad, como sistema, esto es lo que se entiende por mecanismos de defensa y ajustamiento (Parsons, 1984:455). Según Parsons, este tipo de integración del sistema social es resistente al cambio en ciertos aspectos. Y en la medida en que roza las pautas institucionalizadas de la acción y la relación, el cambio nunca se presenta sólo como “alteración de la pauta”, sino también, como alteración *por la superación de la resistencia*. El concepto de “interés creado” (Parsons, 1967:211) sirve como clave para el problema de la rigidez en un sistema institucional, porque constituye la pauta más sobresaliente de comportamiento que aparece en los grupos particulares que resisten al cambio o a la amenaza de cambio.

Un hecho fundamental del cambio social, desde la perspectiva de Parsons (1967:211), es que incide irregularmente en las diferentes partes del sistema que afecta. Si bien altera el *status* y el rol de algunos grupos, no necesariamente ocurre lo mismo con otros. También puede alterar la situación o definición de la situación de los miembros de un grupo en *uno* de sus roles, como por ejemplo, el ocupacional, pero no directamente otros, como por ejemplo, el de parentesco. Desde esta visión es inherente a la naturaleza de la interdependencia estructural de grupos y roles en un sistema institucional el hecho de que la alteración en una de sus partes provocará una tensión en las otras partes del sistema. En este caso, considera, que el “interés creado” se presenta como posibilidad inmediata y fundamental de reacción ante la tensión y como activador de una resistencia emocional defensiva al cambio. Luego, si la reacción defensiva se consolida lo bastante, pueden suceder dos cosas diferentes:

O bien la reacción será tan poderosa como para eliminar el cambio y, si no restaura el equilibrio previo, promover una dirección de cambio enteramente distinta, o bien, de no suceder esto, habrá un permanente estado de integración defectuosa y de tensión que impedirá la institucionalización estable de las nuevas pautas aun dentro de su zona primaria de aplicación. No sólo habrá elementos de conflicto de grupo, sino, lo que es tal vez más importante, un amplio número de personas quedará atrapado en una pauta de presiones conflictivas y actitudes ambivalentes como “hombres marginales”. Porque las pautas dominantes en un conjunto de roles que una persona desempeña entrarán en conflicto más o menos serio con los de otras. La situación de inseguridad resultante, en que muchos se ven sumidos, produce un alto grado de inestabilidad en cuanto a actitudes y comportamientos hostiles (Parsons, 1967:212).

Así también ciertos procesos de cambio empírico están institucionalizados según dos tipos de casos (Parsons, 1984:455). Uno está representado por la investigación científica: aquí las pautas de valor institucionalizadas, según el autor, permiten y directamente promueven el cambio en el *contenido* cognitivo de una parte relevante de la cultura. La resistencia al cambio, en este caso, remite a cualquier intento de parar el proceso equilibrado de cambio. Aquí se estabiliza el contenido cultural y no el proceso de acción. Éste es uno de los casos que primariamente Parsons tenía en mente al decir que el equilibrio de los procesos sociales adopta la forma de un equilibrio móvil y no un equilibrio estático.

El otro caso de proceso de cambio empírico es la socialización, aunque como tal no sea un proceso de cambio en la estructura del sistema social:

Hemos presumido que en varios estadios el niño alcanza una pauta relativamente estabilizada de interacción con los padres; por ejemplo en las primeras vinculaciones amorosas con la madre. Ahora bien, para que el proceso de socialización continúe, este equilibrio tiene que ser perturbado. En este sentido, la tensión tiene que ser impuesta y se tiene que alcanzar un nuevo equilibrio que signifique la internalización de unas nuevas pautas de valor. Encontramos en el sistema social mecanismos específicos que, en primer lugar, imponen la tensión y, en segundo lugar, proporcionan medios para “superar” la tensión, de modo que no se formen estructuras motivacionales neuróticas –en el caso “normal”–, desde luego. En el subsistema de la familia esto constituye un proceso de cambio social, y procesos similares operan en el sistema más amplio (Parsons, 1984:455).

El término “intereses creados” se presenta, por lo tanto, en el sistema teórico parsoniano, como el más apropiado para designar la resistencia al cambio que es inherente a la institucionalización de los roles en el sistema social. Y el término “interés”, interpretado en sentido amplio, no se reduce a los intereses “económicos” o “materiales”, sino al “interés” en mantener la gratificación implicada en un sistema

establecido de expectativas de rol que son gratificaciones de necesidades-disposición y no inclinaciones en el puro sentido hedonista:

Claramente comprende el interés que está de acuerdo con las expectativas institucionalizadas, de tipo afectivamente neutral y, con frecuencia moral. Comprende, también, desde luego, el interés en las recompensas relacionales de amor, aprobación y estima. El fenómeno de los intereses creados puede ser tratado, en consecuencia, como parte constante del telón de fondo del problema del cambio social. Con excepción de los procesos de cambio institucionalizado, el cambio en el sistema social sólo es posible mediante la operación de los mecanismos que superan la resistencia de los intereses creados (Parsons, 1984:456).

Por último, dado que el autor parte del conocimiento de dos tipos de imperativos estructurales de los sistemas sociales: los generales y los particulares del tipo específico de sistema (Parsons, 1984:458), sostiene la necesidad de considerar relevantes estos hechos: si el cambio tiende a violar alguno de los imperativos; si compromete las necesidades motivacionales de grupos importantes de la población; si debilita los controles sobre partes importantes del sistema de poder; si perturba el equilibrio en el sistema de recompensas de manera específica; si introduce una estructura que es incompatible, en ciertos aspectos, con otras estructuras concretas del sistema. Si estos problemas son identificados y establecidos con precisión, alega Parsons, se puede proceder a analizar los procesos de adaptación y ajustamiento que siguen a la introducción del cambio. El paradigma del proceso motivacional se presenta en este sentido, según el autor, como de fundamental importancia porque el fenómeno de los intereses creados muestra que la introducción del cambio en una parte del sistema impone tensiones en los actores en aquellas otras partes a las que también afecta el cambio:

Las reacciones ante esas tensiones constituyen la tendencia hacia el re-equilibrio del sistema, es decir, hacia la eliminación del cambio y la restauración del estado del sistema antes de su introducción. Pero estas fuerzas pueden ser “combatidas”, de modo que el cambio llegue a consolidarse y, tal vez, extenderse. Pero a menos que el sistema, en los aspectos relevantes, esté bastante poco integrado, esta consolidación significará que las otras partes del sistema –las que no son la zona original del cambio– también han sido cambiadas, hasta el punto de que lo que se alcanza, eventualmente, es un nuevo estado del sistema como un todo. Desde luego, esto quiere decir también que las tensiones solo parcialmente son dominadas, de modo que los estados crónicos de tensión llegan a estar institucionalizados y más o menos estabilizados (Parsons, 1984:459).

3.1.2. El proceso de racionalización como factor del cambio social

Para Parsons (1984:466-467) la institucionalización de la ciencia y su aplicación tiene como rasgo esencial la introducción de una corriente continua de factores de cambio en el sistema social. Así la institucionalización de la investigación científica y la aplicación de sus conocimientos a los campos técnicos se constituyen en procesos que crean tensiones en el medio ambiente. Y si bien, sobre la base del sistema dominante de valores, el desarrollo científico es importante, considera que no siempre el avance científico debe ser considerado algo bueno, y el proceso por el cual se consigue este avance deba ser aceptado de modo automático. Por el contrario, piensa que existen muchas tensiones y resistencias frente a estos cambios, algunas de las cuales se asocian por ejemplo: a la falta de comunicación que recibe el lego; la creencia en los privilegios especiales de los que goza el investigador o el científico aplicado; la interferencia de los nuevos conocimientos en los modos establecidos de pensamiento y/o la introducción de cambios que si se adoptan, requieren el abandono de modos establecidos que implican un “interés creado”.

Distingue tres tipos principales de repercusión en el complejo instrumental. El primero remite a la re-estructuración de los roles ocupacionales, porque en virtud de los nuevos conocimientos y técnicas se crean nuevos roles, y los antiguos son re-definidos respecto del contenido técnico:

Una sociedad en que se desarrolla un rápido cambio tecnológico es de esperar que ponga de manifiesto muchos signos de tensión en torno a este proceso y de conducta defensiva por parte de los grupos a los que amenaza la supresión o algún trastorno menos dramático de sus modos establecidos. Esto puede ser interpretado, ciertamente, como una de las fuentes primarias de la “mentalidad de seguridad” que es tan prominente en ciertos sectores de nuestra sociedad (Parsons, 1984:468).

Por supuesto, según Parsons, las reacciones ante la amenaza del cambio varían en función del impacto que provoca el mismo y los modos en que es llevado a la práctica. Pero deduce que si se logra una comunicación adecuada, se asegura que las garantías fundamentales no están amenazadas y, al mismo tiempo, se ofrece alternativas; la resistencia, con frecuencia, se supera con éxito.

El segundo tipo de repercusión en el complejo instrumental consiste en el impacto que el cambio tecnológico suscita en el carácter de las organizaciones más que en los roles particulares (Parsons, 1984:468). La fase más importante de este impacto,

de acuerdo con el autor, se encuentra en el hecho de que los cambios tecnológicos provocan una división cada vez más elaborada de la división del trabajo y una organización cada vez más compleja en la medida en que se produce una definición de funciones más elaborada y, en consecuencia, una coordinación cada vez más minuciosa de las mismas:

El cambio en la estructura de las organizaciones –al igual que el cambio en el contenido de los roles particulares– impone tensiones. Hay intereses creados complejos en el mantenimiento de una organización que es la que tiene que ser superada. Una de las fases más importantes de este proceso de cambio consiste en la necesidad de formalización cuando se alcanzan ciertos puntos de complejidad. Las organizaciones pequeñas y simples son dirigidas típicamente con un alto grado de particularismo en las relaciones entre las personas que tienen autoridad y sus subordinados. Pero cuando aumenta la “distancia” entre los puntos de decisión y de operación y el número de unidades operantes afectadas por las decisiones, la uniformidad y coordinación sólo pueden ser alcanzadas mediante un alto grado de formalización que exige cambios profundos en la estructura de la organización misma, es decir, de los roles dentro de ella (Parsons, 1984:469).

Por último, postula que el tercer tipo de repercusión del cambio tecnológico que se produce sobre la economía instrumental afecta la composición del sistema de bienes y, a través de él, a la estructura de poder ya que, para el sistema social, es de suma relevancia el cambio en la significación de tipos de capacitación, competencia y el cambio en el control de ciertos tipos de organización:

El poder ejercido por una organización, y dentro de ella, tiene su origen dentro y fuera de la misma. Cada organización, cualquiera que sea la naturaleza de su finalidad primaria funcional –por ejemplo, manufactura o asistencia médica– es parte de la “polity” y un generador de poder, pero al mismo tiempo es un destinatario del poder generado en escalones más altos de la “polity”³ (Parsons, 1966:34).

Asimismo, los cambios en el complejo instrumental, para nuestro autor, constituyen, en un aspecto, cambios en el sistema de recompensas de la sociedad, en la medida en que nuevos tipos de contenido de rol técnico y de pautas de rol adquieren significación estratégica en el sistema y los viejos tipos se tornan anticuados o pierden su significación relativa (Parsons, 1984:473). Así: “Las organizaciones se re-estructuran

³ El autor aclara que “polity” en el sentido con el que él emplea el término *no* es idéntico a Gobierno como un conjunto de *organizaciones*. El Gobierno tiene, aclara, otras funciones distintas de las políticas y otras organizaciones participan en la “polity”. Concibe la relación “polity” y gobierno como una relación semejante, en términos generales, a la que existe entre economía y negocios.

continuamente, las viejas fenecen o decaen, mientras surgen las nuevas, y se altera la estructura de los roles dentro de las que continúan. Nuevos tipos de bienes adquieren significación y, en consecuencia, poder y prestigio sus poseedores” (Parsons, 1984:473-474). La integración de todo esto en el sistema de recompensas, arguye, constituye una de las dimensiones principales de la estructura de los intereses creados y por ello de las tensiones ocasionadas por el proceso de cambio.

Las tensiones que provocan estos procesos constituyen, para el autor, el factor primario en la génesis de los llamados “conflictos de clases” de la moderna sociedad occidental, en mayor medida que cualquier “conflicto de intereses”. Sin embargo, considera que estos fenómenos son sumamente complejos y que están en relación con la estructura social particular en que tiene lugar el proceso de cambio. Muestra que en los Estados Unidos, por ejemplo, las reacciones ante las tensiones del desarrollo tecnológico no se han organizado como conflicto de clases, echando por tierra las predicciones de Marx. En este caso, la frontera abierta, la escasez de recursos humanos frente a los naturales, la afluencia de inmigrantes en lo más bajo de la escala social, dando a las diferencias étnicas cierta prioridad sobre la solidaridad de clases, fueron factores que impidieron, la consolidación de los elementos “proletarios” (Parsons, 1984:475). Y estas circunstancias combinadas con un desarrollo tecnológico en expansión, ha servido para mantener a los trabajadores norteamericanos como parte esencial de un sistema relativamente integrado, en vez de convertirse en un “grupo de interés” frente al sistema.

Para él, los movimientos de cambio radical se han centrado más bien en grupos relativamente privilegiados que se acostumbran a un nivel de expectativas en aumento y aceptan el orden establecido porque consideran que aseguran tales expectativas. Así como en Europa existió la tendencia a que los elementos amenazados de la clase capitalista formaran una alianza con los grupos de *élite* preindustrial, en los Estados Unidos, los elementos amenazados no tuvieron ningún grupo con quien aliarse, lo que permitió una transición que califica de feliz *dentro de* la *élite* industrial: “En términos muy esquemáticos podemos decir que los ‘técnicos’ y los ‘directores’ han sustituido a los empresarios (*entrepreneurs*) sin una lucha violenta” (Parsons, 1984:475).

3.2. El proceso de racionalización y las ideologías

Las repercusiones del proceso de racionalización sobre la ideología han sido profundas en el mundo occidental (Parsons, 1984:477-478). Parte importante de este proceso fue la diferenciación de una ideología secular respecto de los sistemas de creencias religiosas que si bien se inició en el siglo XVI, adquirió mayor fuerza en el siglo XIX. En este caso particular sostiene que la generalización más importante que se puede hacer se basa en la tendencia general a asociar la “ciencia” y sus implicaciones, reales o supuestas, a la causa progresista a la cual adhirieron grupos que en el sistema social luchaban por reforzar su posición en los sistemas de poder y de prestigio como en un momento la burguesía y en otro el proletariado y más tarde los mismos científicos y técnicos.

El entramado de intereses de varios grupos dentro del sistema social y las tensiones propias de esta situación ha significado, para el autor, que las reacciones frente a las tensiones jueguen un papel prominente tanto en las ideologías progresistas como en las conservadoras. Este hecho, en su opinión, ha tenido mucho que ver con la existencia de elementos utópicos en estas ideologías y con el papel desempeñado por éstos en el sistema institucionalizado mismo, que se manifiestan de modos diversos y grados distintos de alienación, que pueden ir desde un progresismo benigno hasta formas de revolución radical.

En *Ensayos de teoría sociológica* sostiene que la relación de un sistema ideológico con el sistema social en el que echa raíces es sumamente compleja y se encuentra abierta a un amplio margen de variación según las circunstancias (Parsons, 1967:231-232). Si bien en una sociedad bien integrada, la ideología dominante refleja e interpreta una parte importante del sistema de pautas realmente institucionalizadas, reconoce, que aun en las sociedades más estables las pautas ideológicas son selectivas respecto de las institucionales. Según Parsons, la formulación ideológica a menudo refleja una necesidad de justificar lo que, para él, puede implicar un sentimiento de inseguridad, sobre todo porque considera probable que las pautas institucionalizadas desempeñen un papel muy pequeño, o ninguno, en la ideología explícita. Y es aquí cuando el sistema se “desvía” para subrayar elementos que se presentan como “problemáticos”.

Frente a los elementos de conflicto presentes en toda sociedad, el autor considera que una ideología con función unificadora tenderá a disminuir los elementos de

conflicto interno. Un ejemplo está representado por los Estados Unidos, cuya ideología “oficial” no permite casi entrever las reales divergencias y conflictos entre grupos religiosos, étnicos y de clases. Para Parsons:

Los objetos de formulación ideológica se encuentran para la mayoría de las personas en la categoría de lo “remoto”, o son abstracciones de alto nivel con una significación similar. Por lo tanto, no son plenamente controlados por consideraciones realistas y proveen oportunidades particularmente favorables para la operación de mecanismos irracionales tales como la proyección, el desplazamiento y la identificación. Cada vez que en una sociedad hay tensiones graves y definidamente estructuradas, existirán, casi con toda certeza, pautas ideológicas que contienen elementos de irrealidad, idealización romántica y deformación (Parsons, 1967:232).

Sostiene que la cultura de un grupo desviado se constituye en una “contra-cultura” y que el camino por el cual puede adquirir influencia en círculos más amplios, es el desarrollo de una ideología –o una serie de creencias religiosas– que pueda lograr una pretensión de legitimidad sobre la base de por lo menos algunos símbolos de la ideología principal institucionalizada (Parsons, 1984:481-482). Y esto porque dado que en la instrumentalización de los valores de cualquier sistema social complejo se presentan tensiones e inconsistencias, siempre es posible, para el autor, sacar partido de los inevitables fenómenos que no se ajustan a los valores dominantes. Entiende que es evidente, en el mundo occidental, la derivación de las ideologías de izquierda revolucionaria a partir de la ideología del “liberalismo democrático”, sobre todo porque la primera incorpora símbolos atractivos para la población, respecto a los cuales, según él, el sistema afectivo es vulnerable. Y ésta es una condición esencial para que una subcultura desviada se convierta en un movimiento que pueda aspirar a conseguir ascendencia en toda la sociedad. Pero muchas veces, para él, estos movimientos chocan con las condiciones que hacen a la estabilidad y equilibrio del sistema social, donde el aspecto focal de la cuestión está en la organización del sistema de poder, en particular, con referencia al Estado. Según Parsons, esta sería una de las razones fundamentales por las cuales, por ejemplo, la revolución de la izquierda no ha triunfado en ningún país altamente industrializado.

3.3. El flujo circular de un sistema social en equilibrio: asignación, medios y recompensas. Poder y prestigio

Siguiendo el planteo de Parsons (1984:43-44), un sistema de acción concreto es una estructura integrada de elementos de la acción en relación con una situación. Lo que significa, esencialmente, integración de elementos motivacionales y culturales o simbólicos que se coordinan en una clase de sistema ordenado. Como ya se indicó, aclara que por “estructura ordenada” debe entenderse el tipo de sistema que “mantiene sus límites” y como se sostiene en el capítulo “Los valores, los motivos y los sistemas de acción” en *Hacia una teoría general de la acción*, el concepto de integración en este tipo de sistema tiene una doble referencia: a) la compatibilidad de los componentes del sistema entre sí, de modo que el cambio no sea necesario antes que el equilibrio sea alcanzado, y b) el mantenimiento de las condiciones en que se distingue el sistema dentro de los límites frente a su medio. Así, la integración, como ya apuntamos, puede referirse a un equilibrio móvil (proceso ordenado de cambio del sistema) o a un equilibrio estático.

Frente a la pregunta acerca de cuáles son los focos de organización de un sistema social, como ya se explicitó más arriba y desde la perspectiva de Parsons (1968:234-235), un sistema social es un sistema formado por las acciones de los individuos. Sus unidades principales son los roles y las constelaciones de roles, que constituyen un sistema de acciones diferenciadas y organizadas dentro de un sistema de roles al mismo tiempo diferenciados. La diferenciación interna, que es una propiedad fundamental, requiere integración. Así también una condición para la existencia del sistema es que los roles diferentes estén coordinados. Si esta coordinación es negativa, según Parsons, es preciso evitar el conflicto, y si es positiva, es necesario contribuir a la realización de ciertas metas compartidas por medio de la colaboración.

Pero destaca un hecho fundamental y es que los objetos sociales y no sociales, útiles de modo instrumental e intrínsecamente valiosos, son escasos para satisfacer las necesidades-disposiciones de cada actor, lo que plantea un problema de asignación que se basa en: quién tiene que obtener qué, quién tiene que hacer qué, y la manera y condiciones bajo las cuales tiene que hacerse:

La asignación es esencialmente un concepto económico, y en el uso que aquí hacemos del término le concierne el aspecto “económico” del sistema social, pero considerado en un sentido más amplio que el habitual en la ciencia económica. El concepto básico es siempre el de la escasez que es siempre relativa a la demanda. A su vez, ésta es una

versión del dilema todavía más general de las incompatibilidades entre dos o más cosas que, desde algún punto de vista, son ambas deseadas. Los casos más obvios de asignación son los de entidades cuantificables, que de alguna manera tienen que ser divididas entre pretensiones y pretendientes. El dinero es, desde luego, el caso tipo, ya que la pregunta de “¿cuánto?” tiene un significado absolutamente inequívoco. Pero incluso cuando la cuantificación sólo alcanza el nivel de una ordenación, surge el mismo problema básico (Parsons, 1984:114).

Si bien se puede pensar, postula, que la escasez de objetos, sociales o no, y la incompatibilidad de las demandas pueden extenderse teóricamente al caso extremo de la formulación hobbesiana de la “guerra de todos contra todos”, el proceso de asignación de roles, bienes y recompensas no necesariamente tiene que abordar esta necesidad extrema (Parsons y Shils, 1968:235). En este sentido, el proceso de socialización en la familia, la escuela, los grupos de juego y la comunidad hace que las necesidades-disposiciones se focalicen de tal modo que el grado de incompatibilidad entre las demandas y las aspiraciones de objetos sociales y no sociales se reduzca en “condiciones normales” a la tarea de realizar distribuciones entre los sectores de la población de tal suerte que sus demandas no se excedan demasiado de lo que reciben.

Sí es real, según Parsons (1984:115-116), que existe un aspecto específico de escasez del contenido de rol entre las personas ya que, en un sistema social con un nivel dado de diferenciación y con funciones de rol especializadas en relación con el sistema social, no existe mucho espacio para un número indefinido de una clase particular de roles en el mismo sistema. Si la socialización está organizada en gran parte en torno a la familia, hay necesariamente espacio para tantos roles de madre como unidades familiares hay en la sociedad. Pero en el otro extremo de la distribución existe cierto tipo de roles que por su naturaleza son limitados en la misma sociedad. Uno, siguiendo al autor, es el tipo de rol que se aproxima a la “cúspide” en una escala de prestigio y responsabilidad, o de ambas cosas; por ejemplo, sólo puede haber un Presidente de los Estados Unidos al mismo tiempo. El otro tipo de rol es el que se caracteriza por su especialización y de ahí que tenga severas limitaciones en el “mercado”, como por ejemplo, el rol de físico teórico.

Un problema de asignación, estrechamente relacionado con el sistema social atañe a la asignación de enseñanza o educación para la ejecución de los roles (Parsons y Shils, 1968:236). Aclara que en la definición de rol es conveniente distinguir a la enseñanza o aprendizaje de otros componentes del rol. Tanto la enseñanza como el aprendizaje remiten a los rasgos de la situación que no están vinculados a las acciones

correspondientes al rol, sino que se refiere a aquello que es importante para el actor en sentido instrumental a fin de satisfacer las expectativas relativas a un rol. Por ejemplo, no es posible ser escolar sin utilizar libros o ser campesino sin disponer de tierra para cultivar.

Otro aspecto del problema de la asignación es la regulación de las relaciones entre el ocupante de un rol, o el “poseedor” de un elemento u oportunidad y las demandas reales o potenciales para desplazar al ocupante o poseedor (Parsons y Shils, 1968:237). La institución propiedad queda caracterizada por Parsons de la siguiente manera:

Una posesión ha sido definida como una entidad que es transferible de un actor a otro, que puede cambiar de manos a través del proceso de intercambio. Esta entidad –la posesión como tal– es *siempre* un derecho o conjunto de derechos. Dicho de otra manera, es una serie de expectativas sobre conductas y actitudes sociales o culturales; derechos de uso o control del ego del objeto de sus derechos de posesión; a veces, puede requerir realizaciones positivas del alter, tales como renunciamiento de un modo de control que “pertenece por derecho” al ego (Parsons, 1984:118).

Ya en *Ensayos de teoría sociológica*, Parsons se refería a las posesiones en las mismas categorías que desarrollaría con mayor amplitud en *The social system*. En esa obra expresaba:

Las posesiones son objetos situacionales intrínsecamente transferibles y con los cuales un actor (individual o colectivo) en un sistema social guarda una relación de “control” tal, que tiene, en los casos institucionalizados, derechos de utilización, control y disposición diferenciados de los de las otras unidades del sistema. La posesión, no es, pues, una categoría de la naturaleza “intrínseca” del objeto, sino de su *relación* con una unidad en un sistema, en cuanto se distingue de su relación con otras unidades del mismo sistema. Las posesiones, a su vez, pueden constituir dos órdenes de significación primordiales en los sistemas sociales y cualquiera de ellas puede tener primacía. Por una parte, pueden ser “recursos” (*facilities*), esto es, objetos-medios relativos a los procesos instrumentales de obtención de metas, por la otra, “recompensas”, esto es, o bien son objetos de gratificación directa o bien se asocian simbólicamente con tales objetos (Parsons, 1967:337).

Por otro lado, la asignación de medios así como la de los roles se realiza sobre la base de las cualidades que posee el actor, o de los logros que éste manifiesta en su acción. De ahí que los derechos para acceder a las posesiones pueden ser “contingentes” respecto de una cualidad o de una cierta realización (Parsons y Shils, 1968:237). El campesino puede ser dueño de su propia tierra, pero el trabajador de una fábrica no es

dueño de la maquinaria que utiliza y el acceso a ella depende del “contrato de trabajo” con una compañía, cuyos títulos de propiedad están protegidos por el Estado y por la orientación de valor que prevalece en la sociedad.

Luego, en un sistema social, la asignación de medios puede considerarse un aspecto de la asignación de poder. En este sentido, según Parsons, el poder puede definirse como la capacidad real de una unidad del sistema para efectuar sus “intereses” (alcanzar metas, evitar entorpecimientos indeseables, imponer el respeto, controlar las posesiones, etc.) dentro de la acción recíproca entre sistemas y, en este caso, para ejercer influencia sobre los procesos que se dan en el sistema (Parsons, 1967:337):

En un aspecto, toda posesión de bienes es posesión de poder porque es –al menos en un sentido dependiente e implicado– un control sobre las acciones de los otros, al menos en el sentido de facultad para contar con su no-interferencia. Hay una graduación completa entre este aspecto negativo, dependiente del poder, y el aspecto positivo: la capacidad del ego para influir en la acción de los otros en interés de alcanzar su meta positiva por encima del mero contar con su esperada no-interferencia (Parsons, 1984:120).

Para Parsons (1968:238), el poder, por su misma naturaleza, es un objeto relativamente escaso, poseerlo entraña una restricción sobre el poder de los otros actores. Su *status* instrumental generalizado y su intrínseca escasez lo convierten en uno de los objetos más disputados, además de su importancia como objeto catéctico capaz de gratificar una gran variedad de necesidades-disposiciones que derivan de él. Por lo tanto, según Parsons, es de suma importancia que sea establecido y aceptado en la sociedad, a fin de realizar asignaciones determinadas de poder que se hallen bien integradas tanto internamente como con el sistema de valor de la sociedad, para que su legitimidad sea ampliamente reconocida.

Así como el problema de asignar medios plantea el problema de asignar poder, la asignación de recompensas plantea el problema de asignar *prestigio* (Parsons y Shils, 1968:239). El prestigio, en la visión de Parsons (1984:129), es la estima relativa en que se encuentra un individuo en un sistema total ordenado y con una evaluación diferenciada. En este sentido, observa que la estima es análoga al poder político en cuanto a su difusividad y esto hace que exista una tendencia a una ordenación jerárquica en términos de estima. Por eso, las recompensas en forma de actitudes de aprobación y estima son más prominentes en las sociedades y subsistemas en que el universalismo o los valores adquisitivos, o ambos, son los que prevalecen (Parsons, 1984:128) al mismo

tiempo que se ofrece un lugar importante a los roles definidos en estos términos y a los específicamente funcionales. Pero, según Parsons, si bien se presenta un paralelo, en este caso, entre poder económico y poder político, la gran diferencia respecto del poder económico reside en que no existe una cuantificación simbólica de los objetos de aprobación comparable al dinero en simplicidad y falta de ambigüedad (Parsons, 1984:129). Es entonces que el valor de la recompensa se concentra sobre cierta clase de objetos valorados: ingreso, poder y prestigio. En cuanto al ingreso y el poder aclara que deben ser tratados como recompensas y no como medios:

La forma en que el ingreso y el poder se integran dentro de sistemas de orientación instrumental hace inevitable que tengan que ser estimados. La posesión de *cualquier cosa* estimada –tanto más si, como debe ocurrir, aparece implicada la comparación con otros– es una fuente de prestigio. Por lo tanto, su adquisición puede convertirse en una meta para la acción, y el éxito en lograrla una *medida* del desempeño. Finalmente, el hombre con dinero y poder es estimado no sólo por lo que hace, sino por lo que *puede* hacer, debido a que la posesión de medios generalizados amplía el campo de la capacidad para lograr objetos. Por lo mismo el *status* de recompensa que poseen el dinero y el poder dependen fundamentalmente de la estimación del desempeño y de que sean aceptados como *símbolos* actuales o potenciales de éste (Parsons y Shils, 1968:240).

Por lo tanto, asignación, medios y recompensas, en opinión de Parsons, constituyen el “flujo circular” que surge dentro del sistema social en equilibrio (Parsons, 1968:243). Y a los actores se le otorgan roles, medios o recompensas en relación con ciertas cualidades que permiten su clasificación tales como el sexo, la edad, el aspecto físico o rasgos personales (sin que ello cuente para la evaluación del desempeño); la posesión de ciertas cualidades relacionales tales como las relaciones de parentesco o étnicas; su ubicación en una unidad territorial determinada; ser miembro de asociaciones, poseer riqueza y ocupar *status* (Parsons, 1968:244). También se les puede otorgar roles, bienes o recompensas en consideración a sus desempeños pasados o futuros: su fuerza física, su realización en pruebas o roles anteriores, o su poder en roles actuales, lo que denotaría su capacidad para gratificar o privar dentro de una colectividad o entre colectividades. En la perspectiva del autor, no siempre es fácil desentrañar las diversas propiedades en función de las asignaciones que se hacen de ellas porque a menudo operan al mismo tiempo. Un caso sería el de aquellos individuos cuyos roles ocupacionales, por ejemplo, están cerca de los que ejercen un gran poder, lo que implica que a través de ellos logran no sólo prestigio u otros objetos valiosos, sino

que además, la relación misma contribuye a poseer potencialmente la capacidad de influir en la dirección y el contenido del poder y, por lo tanto, en la posibilidad de gratificar o privar.

Sin embargo, Parsons sostiene que una asignación, una vez realizada, no queda establecida de forma indefinida, siendo una razón fundamental la finitud de la vida y el proceso continuo de cambio, tanto en las necesidades-disposiciones como en las situaciones. De ahí que para que un sistema social perdure más allá de una generación es necesario reclutar de forma permanente nuevo personal que llene los roles vacantes, según ciertas normas de evaluación.

Así también, muchos bienes y recompensas no son perdurables. Como indica, son gastados o consumidos en el transcurso del tiempo, y si cambian las tareas y se modifican los roles, son necesarias nuevas formas de asignación. Esto, nuevamente, implica un flujo continuo de reemplazos y muestra la relativa inestabilidad de elementos como la asignación, los medios y las recompensas, que forman el sistema. Por lo tanto, en la visión de Parsons, las tensiones en los mecanismos de asignación son algunas de las fuentes más importantes de los cambios que se producen en el contenido de los roles y en su organización. Por eso:

Tiene que haber regulación de los procesos asignativos en que cambian los mismos roles y sus relaciones dentro del sistema. La estructura de los roles sólo en un caso límite es completamente rígida. La mayoría de los sistemas sociales están dinámicamente cambiando en éste como en otros aspectos. Pero que haya espacio para el cambio no quiere decir que cualquier actor o grupo de ellos pueda “innovar” definiendo sus roles de la manera que se le ocurra. Algunos tipos de estas innovaciones son compatibles con la estabilidad del sistema social, mientras que otros no lo son. De ahí que la institucionalización de las pautas de legitimación de la innovación privada de los roles sea un contexto importante de la regulación de lo permitido.

El segundo contexto es la regulación de los procesos de asignación de las personas, en donde el problema consiste en ver que la persona “adecuada” encaje en los roles adecuados, y que las personas se encuentren “en donde les pertenece” en términos de *status*. Esencialmente lo mismo hay que decir sobre la regulación de la asignación de bienes y recompensas, conectada con el problema del poder político y con el problema del prestigio [...] No sólo existe el problema de proteger un *status quo*, sino también el de la institucionalización de la innovación regulada (Parsons, 1984:130-131).

Desde este punto de vista, se pueden distinguir tres tipos de mecanismos que regulan el flujo de asignaciones (Parsons y Shils, 1968:245): 1) el que consiste en la asignación por medio de un proceso de decisión selectiva deliberada sostenida por un

órgano autoritario y de acuerdo con una política establecida que tiene como criterio principal la cualidad o el desempeño; 2) la institucionalización de algunas reglas aplicadas de modo automático, en donde el criterio principal remite a las cualidades de ser miembro, y 3) un proceso de desempeño individual de características competitivas por el cual los “ganadores” se aseguran los roles, los medios y las recompensas que, de acuerdo con los sistemas prevalecientes de valor, son los más deseables. En este último caso, predecir, para el autor, cómo resultará la asignación de personas, bienes y recompensas cuando se abandona a procesos libremente competitivos puede ser bastante incierto (Parsons, 1984:131). Por eso, considera que un sistema social donde esos procesos son de relevancia tiene que tener un orden considerable de tolerancia para la diferencia de resultados. Es probable, también, que una sociedad “individualista” tenga que ser capaz de tolerar posibles desviaciones en lo que denomina criterios abstractos de “justicia”.

Sin embargo, y de acuerdo con Parsons, frente a los problemas de integración, es de suma importancia el sistema de instituciones regulativas que constituyen la estructura del sistema de sanciones cuyas normas determinan lo permitido y que pueden revestir las características de informales y formales. Las primeras son sanciones que quedan en manos privadas. Este modo informal de institucionalización se constituye en el fundamento del “control social” (Parsons, 1984:131). En cuanto al sistema formal de sanciones, según el autor, para que opere efectivamente debe sostenerse en un sistema de sentimientos morales que en conjunto acepte el sistema de pautas institucionalizado. Por último:

La mayoría de los sistemas sociales a gran escala tienen, desde luego, elementos importantes de ambos tipos de institucionalización [...] La base fundamental tiende a ser informal, pero a medida que es más dinámico y complejo el sistema social, mayor es la tendencia de éste a ser complementado por la diferenciación de roles que comportan responsabilidad colectiva, que de este modo cumple funciones integrativas en este sentido.

El otro aspecto de los focos para la estructuración integrativa es el de la promoción positiva de metas o intereses colectivos. De nuevo, en un caso límite, esto puede estar informalmente estructurado, con reacciones colectivas completamente espontáneas. Pero los límites de esta informalidad –según el tamaño del grupo y otros factores– son extremadamente reducidos. Aparecen enseguida roles de “liderazgo”, que en la mayoría de los sistemas sociales complejos adquieren una gran significación [...] Existe desde luego una amplia variedad de problemas funcionales referentes a la relación que se da entre los roles de liderazgo y el resto de la colectividad [...] Siguiendo a Max Weber, aquí podemos poner el acento principal sobre la base de la legitimidad de la “autoridad” para actuar “obligando” a la colectividad como unidad y, por tanto, a sus miembros (Parsons, 1984:132).

4. El contexto

4.1. La industrialización y las tensiones en la sociedad norteamericana

En *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Parsons (1966:258-259) describe los rasgos comunes que es dable observar en todas las sociedades altamente desarrolladas y que son independientes de los caminos históricos particulares por los que se han desarrollado. Uno de éstos está representado por la organización burocrática del sistema productivo, en el sentido, para el autor, de que los papeles de los individuos son de tipo ocupacional y las organizaciones en que se agrupan son organizaciones que denomina de “función específica”. Esta circunstancia hace que, por ejemplo, el campesino con una propiedad agrícola donde cultiva la tierra y que se mantiene unido a una unidad de parentesco quede en relación de inferioridad. Lo mismo, piensa Parsons, se podría decir de los pequeños negocios familiares. Una de las características de las personas en este sistema es que tienden a mirar a su función productiva y al provecho que sacan de ella como medida del éxito, por lo tanto, existe la tendencia a la emancipación de lazos u otros tipos de obligaciones. De este modo los derechos de propiedad se centran en la organización y en su responsabilidad funcional. Esto permite, según el autor, un grado alto de diferenciación entre la vida privada y los papeles ocupacionales, jugando el contrato una parte importante en el sistema de cambio.

Por lo tanto, según Parsons, aparte de la esfera que remite a la organización misma de la economía, la industrialización se basa, sobre todo, en que quedan minimizadas las estructuras que pueden entorpecer el libre funcionamiento de la economía y la adaptación a ella, como son la familia y el parentesco.

En cuanto a la sociedad americana, en su opinión, habían existido dos procesos sobresalientes (Parsons, 1966:231-232). El primero era la dinámica de una sociedad industrial en su madurez, incluyendo no sólo la economía muy industrializada sino, especialmente, su encuadramiento en la sociedad tanto en su sistema político como en su estructura de clases. El segundo se refiere a la nueva posición de los Estados Unidos en la sociedad mundial de su época, consecuencia en parte del desarrollo económico y en parte de cambios exteriores como la relativa decadencia de las potencias europeas occidentales, la expansión de la Rusia Soviética y la ruptura de la organización colonial en gran parte del mundo no blanco.

4.2. La familia y el sistema ocupacional

Considera que el sistema americano de familia, caracterizado por el aislamiento de la familia nuclear o conyugal, había logrado apartar las interferencias, en relación con los papeles ocupacionales de los miembros que se ganaban su propia vida y la movilidad ocupacional, más que en cualquier sociedad europea.

En este sentido, en *Ensayos de teoría sociológica* muestra algunos rasgos propios de la familia norteamericana:

Los miembros de la familia conyugal de nuestra sociedad urbana normalmente comparten un presupuesto económico común basado en los ingresos monetarios, pero estos ingresos no provienen de los esfuerzos cooperativos de la familia como unidad; su fuente principal radica en la remuneración de los roles ocupacionales desempeñados por miembros individuales de la familia. Sin embargo, el *status* de rol ocupacional se encuentra, por lo general, específicamente segregado del *status* de parentesco: una persona cuenta con un “empleo” como individuo, no en virtud del *status* que tenga en una familia [...]

Es del todo claro que el tipo de estructura ocupacional que es esencial para nuestra sociedad exige que los roles ocupacionales se segreguen estructuralmente de los de parentesco desempeñado por los *mismos* individuos. En el sistema ocupacional, éstos deben tratarse primordialmente como individuos (Parsons, 1967:166-167),

Por lo tanto, para Parsons (1966:259) los Estados Unidos contaban con una estructura de clases, pero era una estructura que tenía su origen en el sistema de papeles ocupacionales porque bajo un sistema familiar efectivo existía cierta continuidad en el *status* de clase de generación en generación y esto implicaba que no pudiera existir completa “igualdad de oportunidades”. Si bien en la sociedad norteamericana se subrayaban los valores adquisitivos universalistas implicados en el sistema ocupacional (Parsons, 1984:334), al mismo tiempo se valoraban los lazos de parentesco y las solidaridades en relación con éstos. El elemento que ordenaba jerárquicamente estos valores, en la visión de Parsons, no resultaba plenamente adecuado para resolver los conflictos, lo que implicaba una desviación del principio de igualdad de oportunidades. A pesar de esto, sostiene, en América del Norte era evidente que prevalecía el sistema ocupacional más que la continuidad del parentesco, lo cual era de suma importancia en relación con la estratificación social.

Según Parsons (1967:70) había dos elementos fundamentales en la escala de estratificación que dominaba en Norteamérica. Se determinaba el *status* sobre la base del logro dentro de un sistema ocupacional que se organizaba sobre los criterios de

desempeño y *status* dentro de campos especializados de manera funcional, coexistiendo con la importancia institucional que se daba a los vínculos de parentesco. A pesar de ello, para nuestro autor, podían producirse tensiones si aparecía la comparación competitiva por el logro de un *status* ocupacional entre, por ejemplo, marido y mujer. En otro sentido, si bien el nacimiento (Parsons, 1967:74) no podía ser un criterio primario en cuanto al logro de *status*, se podía constituir en una ventaja práctica que favoreciera el acceso diferencial a las oportunidades, hasta ser incluso uno de los mecanismos que mantuvieran en relativa estabilidad el sistema de estratificación.

4.3. El campo religioso

Otro de los rasgos que caracterizaban a la sociedad industrial, siguiendo a Parsons (1966:259), es el que remite al campo de la religión. Señala que específicamente en los Estados Unidos, la combinación de federalismo y separación de la Iglesia y el Estado, produjo lo que denomina un sistema de “pluralismo denominacional” que impidió a la religión organizada constituir una estructura monolítica que se interpusiera en el desarrollo secular social. En primer lugar Parsons (1966:354) sostiene que la religión organizada había perdido mucho en los Estados Unidos, sobre todo su pretensión de legitimar la unificación religiosa, incluso dentro de la sociedad políticamente organizada. El derecho al pluralismo religioso y a la orientación secular era un derecho fundamental institucionalizado en la sociedad americana (Parsons, 1966:355). Sin embargo, existía un orden de evidencias que certificaban la tesis de que los valores de la sociedad americana contemporánea tenían raíces profundamente religiosas, sobre todo, afirma, en las tradiciones del “protestantismo ascético”, así llamado por Max Weber en *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. Para el autor, estos valores no habían cambiado demasiado en el curso de la historia nacional de Norteamérica. Y si se habían producido cambios, éstos no eran cambios de valores sino cambios en la estructura de la sociedad en que esos valores se mantenían:

Por este sistema de valores yo entiendo, esencialmente, la continua dedicación a los valores del “activismo instrumental”, de subordinación de las necesidades personales del individuo a una “tarea objetiva”, a la cual se espera que dediquen todas sus energías y la sujeción de las acciones de todos a normas universales de juicio. Asociado con esto está la importancia de universalizar las condiciones esenciales de

realización efectiva mediante la igualdad de los derechos civiles y del acceso a la educación y a la salud (Parsons, 1966:355-356).

Desde la perspectiva de Parsons (1966:358), para que el “pluralismo denominacional” se institucionalizara como sistema religioso de una sociedad, era necesario que se dieran ciertas condiciones. Dos de las más relevantes eran, la definición de los límites dentro de los cuales un grupo religioso podía pretender ser una “denominación” legítima y la determinación de cuáles serían las reglas de competición entre sí en términos de respeto mutuo. El otro problema sería cómo definir la línea que trazara la división entre la esfera legítima de actividad religiosa y las instituciones con características seculares. Las orientaciones religiosas y seculares podían concebirse como constituyendo aspectos del mismo sistema de orientación a “problemas de significado” (Parsons, 1966:360). La legitimidad del secularismo, en la visión del autor, parecía ser proporcional al abandono de un dogma impuesto por medios coercitivos; pero sobre todo, el secularismo era importante para definir la frontera entre la esfera religiosa y la buena sociedad secular:

Así como en una sociedad políticamente democrática la definición de los límites de la autoridad legítima gubernamental no se permite que sea un monopolio de los funcionarios de Gobierno, de la misma manera en una sociedad “religiosamente liberal” la determinación de las fronteras de la esfera legítima de la religión organizada no se deja a los proponentes de esta posición solamente. Ellos han de competir con los proponentes de una posición, que en ciertos aspectos es hostil a la suya. Yo creo que la secularización de la educación y del control de ciertas esferas de la moral que yo considero esenciales en la estructura del tipo americano de buena sociedad no podrían haberse presentado sin la influencia de elementos que querían oponerse a todo el peso de la religión organizada.

Pero si el equilibrio religioso secular ha de funcionar bien en un sistema social integrado, la oposición de lo secularista a la influencia religiosa no ha de ser ilimitada. Y yo creo que es correcto decir que en Estados Unidos (y en Inglaterra) en conjunto ha prevalecido una competencia regulada desde el punto de vista del secularismo. Los ciudadanos que no están religiosamente ligados no están definidos como más allá de los límites, sino como “buenas gentes”, que difieren en estos puntos –y por supuesto, viceversa–. El secularismo puede, pues, ser definido como una especie de “oposición leal” al punto de vista religioso (Parsons, 1966:360-361).

La pauta de la tolerancia religiosa y una diversidad de sectas, como en el caso norteamericano, se presentaba para Parsons, como la forma de estructura menos disgregadora (Parsons, 1984:182).

4.4. La estructura económica y la política

Según Parsons (1966:233), en la moderna economía americana, las unidades que regulaban su marcha se convirtieron en amplias y especializadas. Su desarrollo fue parte de un proceso general de diferenciación estructural en la sociedad que condujo a una mayor especialización en tres niveles: a) la especialización de las organizaciones en las funciones de producción económica en cuanto distintas de otras funciones; b) la especialización de las funciones dentro de la economía, y d) la especialización de las funciones de clases de individuos dentro de la organización.

Para nuestro autor es una función esencial de todos los sistemas sociales que, debido a la diferenciación funcional, sean cada vez más especializados. De ahí que en su visión, el surgimiento de la gran empresa de alcance nacional debía considerarse como un fenómeno “normal” en el proceso de desarrollo y diferenciación de la economía. Del mismo modo, la importancia alcanzada por las funciones ejecutivas especializadas dentro de la empresa se constituyeron en un fenómeno normal en el proceso de desarrollo en el tamaño de la empresa y su diferenciación estructural.

Para el sistema social, en la perspectiva de Parsons (1984:470), uno de los cambios sociales más importantes en los Estados Unidos estuvo representado por el cambio en la significación en los tipos de capacitación y competencia. Así, en la época que podría denominarse de los “negocios independientes” y que se extendió hasta la Primera Guerra Mundial, el empresario individual “propietario-director”, fue, para el autor, la figura más estratégica de la economía instrumental. Por ese entonces, el capital y la empresa eran más importantes que la competencia técnica y al ser simples las organizaciones eran creadas y dirigidas por el mismo empresario.

Ahora bien, el desarrollo de la tecnología y sus repercusiones aportaron cambios importantes a la nueva situación. En este sentido, indica Parsons, el lugar estratégico en la estructura de la industria lo pasó a ocupar el técnico muy formado y especializado, esto hizo que el sistema instrumental se “profesionalizara” hasta un grado no previsto por los hombres de negocios de finales de siglo XIX. Del mismo modo al formalizarse la organización en una amplitud no prevista, apareció el “ejecutivo”, “director” o “gerente” ocupando el lugar del antiguo “empresario” a quien considera el clásico “capitalista”. La consecuencia de lo expuesto lleva a nuestro autor a decir que este proceso hizo que el sistema instrumental tendiera a la “burocratización” y al cambio drástico en el centro de gravedad del poder:

Dada la naturaleza de una sociedad industrial, *era de esperar que se desarrollara un grupo directivo o élite* relativamente bien definida en el mundo de los negocios. Es evidente que el poder no habría de estar repartido igualmente entre un número indefinido de unidades muy pequeñas, como lo presentaría el ideal de la pura competencia y una buena parte de la ideología de los negocios [...] He de poner de relieve que la *élite* de los negocios ya no es primordialmente una *élite* de poseedores de *propiedad*, y por el contrario, su centro de gravedad pasa a los directores o profesionales ejecutivos. Las ventajas diferenciales de origen familiar, etc., cuentan lo mismo para entrar en este grupo que para entrar en otros que requieren educación y otras cualificaciones. También los hechos nos indican que la proporción de sus miembros reclutados de los grupos sociales y económicos superiores es y continúa siendo relativamente alta, pero en los últimos tiempos no ha aumentado como nos haría suponer la teoría de la ventaja acumulativa (Parsons, 1966:238).

El problema de una *élite* dentro de la economía debe distinguirse, para el autor, del problema de una *élite* en la sociedad y de la posición de poder ocupada por tal *élite*. Por eso, para Parsons (1966:239) en una sociedad compleja, el lugar primordial del poder está en el sistema político. Parece claro, siguiendo al autor, que por razones históricas el desarrollo del sistema político americano ha ido detrás de la economía por dos factores: la importancia dada a la economía en el sistema de valores y una posición nacional protegida y favorecida que quitó de modo relativo, urgencia a los problemas políticos en el período desde la guerra civil hasta fines de siglo XIX (Parsons, 1966:240). Reconoce, sin embargo, que las nuevas exigencias internas y las derivadas de la posición internacional provocaron cambios importantes en este sentido:

En el orden interno aparte de las provisiones más elementales para mantener el orden y la ley y los mínimos servicios esenciales –una gran parte de esto, por supuesto sobre base local–, la principal tendencia del desarrollo de nuestro sistema político ha sido el *control* del proceso y la organización económica y el afrontar algunas de las consecuencias sociales del desarrollo económico y la industrialización. El proceso comenzó ya antes de principios de siglo con la legislación sobre comercio entre los distintos estados y la ley Anti-Trust Act y continuó durante la era del New Deal no de una manera continua, sino con oleadas de nuevas medidas y controles políticos (Parsons, 1966:240).

4.5. La circunstancia histórico-política

Parsons (1966:255) sostiene que las tensiones siempre acompañan a cambios importantes en la situación y estructura de una sociedad. Y un cambio importante, en el

contexto que describe,⁴ está basado en el desarrollo de las actitudes y la maquinaria institucional requeridos para acomodarse a un nivel importante de responsabilidad política. La necesidad de este desarrollo, en palabras de Parsons, fue la consecuencia:

De habernos convertido en un enorme potencial de poder y del cambio de nuestras relaciones respecto al resto del mundo que el mismo desarrollo y otros cambios extraños al crecimiento americano lleven consigo. Las tensiones a que me refiero proceden primordialmente de conflictos entre las exigencias impuestas por la nueva situación y la inercia de aquellos elementos de nuestra estructura social que son muy resistentes a los cambios necesarios.

La situación a que me refiero se centra en la posición americana en los asuntos internacionales. Los factores principales son familiares a todos; el impacto de sus presiones ha sido acumulativo (Parsons, 1966:255-256).

Uno de los hechos más importantes desde el punto de vista político en relación con el industrialismo americano fue su desarrollo bajo el signo de la libre empresa. Históricamente, siguiendo a Parsons (1966:260), el centro de gravedad de la sociedad americana no ha descansado en el campo político a partir de que se estableciera como creencia que las responsabilidades no debían ser tomadas por el gobierno, a no ser que se viera la necesidad de que asumiera tal responsabilidad en circunstancias especiales. Al abrirse, según el autor, un campo nuevo y vasto de responsabilidad gubernamental, necesariamente aparecieron formas de resistencia y conflicto. Y esto complicó la orientación de la política norteamericana respecto de las relaciones exteriores debido a una serie de circunstancias internas:

⁴ El autor remite a un continuo histórico que parte del período de formación de la historia nacional de los Estados Unidos hasta los comienzos del siglo XX y que comienza con la guerra hispano-americana, la que permitió extender los intereses de este país en áreas de habla española como el Caribe y las Filipinas. Sus intereses en Oriente luego de la guerra ruso-japonesa. La Primera Guerra Mundial que lo coloca como uno de los principales beligerantes. El retroceso en el grado de intervención internacional frente al repudio del Tratado de Versalles y la Sociedad de las Naciones. El “shock” de Pearl Harbour que hizo pensar que las diferencias de las potencias extranjeras más allá de las Américas no eran asunto de los Estados Unidos, a no ser que fueran afectados intereses nacionales, algo que no pudo sostenerse, hacia fines de la Segunda Guerra Mundial. La derrota de Francia y la desorganización de Alemania que destruyeron el equilibrio europeo y la situación de Gran Bretaña que, si bien fue victoriosa, no pudo hacer frente a los problemas que se le presentaron en el continente. Mientras tanto Rusia Soviética surgía como una nueva potencia triunfante y en expansión bajo el signo de una ideología revolucionaria que, según Parsons, podía destruir los elementos de estabilidad favorables de los valores e intereses nacionales que como proyección de la ideología liberal, todavía permanecían en el mundo. Luego las vicisitudes de la política exterior americana y sus relaciones con la política interna, muestran para el autor, efectos perturbadores en la sociedad. Por fin, los comienzos de la Guerra Fría en 1947, ponen de manifiesto, según Parsons, que la acción americana, era la única capaz de prevenir la dominación soviética en todo el continente europeo. [Por supuesto no pudo prever los cambios profundos en el propio sistema capitalista, la caída del Muro de Berlín y el nuevo escenario conocido como de Capitalismo Global]

Es un lugar común que la industrialización crea en gran escala dos series de problemas que uniformemente en todos los países industrializados han requerido modificaciones de cualquier política doctrinaria de “laissez-faire”: los problemas de control de los procesos de la economía misma y de afrontar ciertas repercusiones sociales de la industrialización [...]

En conjunto, los grupos de negocios han aceptado la nueva situación y cooperado para que siga adelante con una disposición considerablemente mejor que en la Europa continental. Sin embargo, estos cambios internos han sido suficientemente recientes y profundos para que las tensiones estén todavía sin resolverse por completo. Además, han creado [...] problemas sobre la composición de los estratos superiores de la sociedad en los que debe caer el peso primordial de la responsabilidad (Parsons, 1966:260-261).

La nueva situación se basó en el aumento constante del control público sobre la economía por parte del Gobierno Federal. El New Deal, sin embargo, según Parsons (1966:271) se preocupó más por las repercusiones sociales de la industrialización que por los problemas económicos concretos. Esto se manifestó sobre todo en la introducción de un sistema nacional de seguridad social y en una legislación más favorable a los trabajadores que colocó, además, a los sindicatos, en una situación de mayor libertad y menos restricciones legales.

El efecto de la gran depresión de los años treinta en los grupos rectores de los negocios (Parsons, 1966:265) se sintió como una falla grave de los dirigentes que se suponía debían tener la mayor responsabilidad por el bienestar de la economía en su conjunto. Y en general, no fueron los hombres de negocios, sino el gobierno bajo la dirección de elementos casi antagónicos a los negocios, quienes acudieron a dar soluciones al problema. Al mismo tiempo que los granjeros, con tradiciones individualistas en su historia, tuvieron que aceptar una ayuda gubernamental que implicaba controles hasta entonces desconocidos y que entraban en conflicto con aquellas tradiciones.

Todo lo dicho coadyuvó, en opinión de Parsons, a que las tensiones de los períodos de la guerra y posguerra se acumularan sobre las tensiones de la depresión y esto provocara tensiones internacionales en una sociedad que atravesaba por importantes cambios internos, con el efecto de superponer tensiones sobre tensiones (Parsons, 1966:266).

4.6. La estructura de la sociedad norteamericana

Parsons (1966:262-263) sostiene que los Estados Unidos se han caracterizado por la ausencia o debilidad relativa de dos tipos de elementos de *élite*. El primero representado por la no existencia de una clase superior hereditaria, con un *status* continuo, desde la época preindustrial, vinculada a la política. El segundo una *élite* institucional esencialmente independiente del mundo de los negocios –en las profesiones independientes, las universidades, la Iglesia, el gobierno, incluyendo el servicio militar y los funcionarios–. Para él, los hombres de negocios tendieron a ser los dirigentes naturales de la comunidad en general pero con un liderazgo que no permaneció siendo el único. El proceso de industrialización trajo consigo la aparición de un nuevo grupo dirigente proveniente de diversos orígenes sociales que incluyó políticos profesionales en contacto con las maquinarias políticas urbanas, dirigentes provenientes de los movimientos laborales y otros elementos relacionados con ellos. Así también se destacaron hombres y mujeres más o menos “aristocráticos” de ciudades del Este como el presidente Roosevelt. Otro grupo se constituyó por abogados independientes de conexiones con los negocios como el típico abogado de empresas. Y también, los altos jefes militares desempeñaron papeles importantes en la vida pública. Luego, los intelectuales un grupo diverso, según su opinión, que incluyó escritores, periodistas y miembros del profesorado de universidades.

Si bien, según Parsons, la tendencia natural al liderazgo de los hombres de negocios sobre la comunidad se frustró dado que éstos tuvieron que ceder en muchos aspectos, pensaba que no había cristalizado un componente de *élite*, claramente definido de negocios:

En mi opinión, el rasgo saliente de la *élite* americana es, no lo que la propaganda soviética dice –el dominio claro de los “capitalistas”–, sino más bien su carácter fluido y relativamente inestructurado. En particular, no hay una clara determinación de dónde se centra el liderazgo político en el sentido de incluir la política y la administración (Parsons, 1966:263).

La estructura de la sociedad norteamericana, mostraba también, de acuerdo con el análisis parsoniano, ciertos rasgos relacionados con las tensiones residuales, producto de los cambios sociales. Así los primeros desarrollos económicos habían traído como resultado, la existencia de grupos que podrían ser denominados “superiores” y cuya

posición se fundaba en los logros de sus antecesores. Éstos, siguiendo al autor, se encontraban en las zonas más viejas del país como las zonas de la costa en donde se desarrollaron grupos que, considera, eran lo más semejante a una “aristocracia” originada en intereses de negocios y que adquirieron una forma similar a las aristocracias mercantiles de algunas sociedades europeas.

Pero a medida que el centro social y económico se trasladó hacia el oeste, apareció una *élite* caracterizada por “hombres nuevos” (Parsons, 1966:264) cuya contribución a la economía del país fue en aumento progresivo, a pesar del sentimiento de lucha permanente contra el “dominio” del este. Este sentimiento, en la perspectiva de Parsons, también estaba presente en los niveles más bajos de la estructura de clases que atribuían los problemas del pueblo a los banqueros y magnates de los ferrocarriles del este y a Wall Street:

No hay que olvidar que el aislacionismo del período entre guerras estaba íntimamente relacionado con este sentimiento seccional y de clase. La Follete, que fue uno de los principales destructores de la Sociedad de las Naciones, no era un “conservador” ni un reaccionario en el sentido usual, sino un dirigente principal de la revuelta popular contra “los intereses” (Parsons, 1966:264).

Asimismo, nota, la población americana en una gran proporción estaba constituida por descendientes de inmigrantes, cuyos orígenes culturales eran diferentes de los elementos dominantes, anglosajones protestantes (Parsons, 1966:265). Si bien, hacía más de una generación, la nueva inmigración constituía un proletariado urbano dominado por la maquinaria política de las grandes ciudades, Parsons sostiene que en este sentido se produjo un gran cambio ya que los hijos de esos inmigrantes se americanizaron aunque siguieron siendo sensibles en cuanto a su completa integración y a sus reclamos “democráticos” frente a los grupos dominantes más antiguos, a pesar de que se elevaron en la escala económico-social, dejaron de ser habitantes de los suburbios y variaron notablemente su condición de clase.

4.7. El problema exterior y la tensión interna

El contexto que describe Parsons, es como él mismo lo define, un contexto donde el símbolo primario que enlaza el problema exterior y sus peligros con la tensión interna y su estructura era el “comunismo” (Parsons, 1966:269). En el “comunismo

mundial” y su expansión se centraba de forma más clara, la dificultad del problema internacional de los Estados Unidos. Y la consecuencia de esto en el orden interno era la idea de que los comunistas y sus “simpatizantes” constituían el foco principal de deslealtad actual o potencial.

Para nuestro autor, en relación con la situación exterior, era razonable que el foco de la dificultad se centrara en el papel de la Rusia Soviética. En el orden interno, la dificultad real radicaba en el hecho de que en los Estados Unidos desde los años treinta había existido una considerable infiltración comunista:

Es cierto que el partido comunista nunca ha logrado gran éxito electoral, pero durante un tiempo la influencia comunista fue grande en sindicatos importantes, y un considerable número de asociaciones en las que los americanos gustan inscribirse aparecieron como organizaciones del frente comunista, con control comunista efectivo tras la participación pública de muchos no comunistas. Tal vez el hecho más importante es que un considerable número de intelectuales fueron simpatizantes. En los días del nazismo y el Frente Popular, muchos de ellos pensaban que tan sólo Rusia Soviética era sincera en su posición frente a la seguridad colectiva, que existía una “trama” franco-británica para que Rusia y Alemania se enredaran en una contienda, etc. El golpe del pacto nazi-soviético despertó a muchos, pero en modo alguno a todos. La causa volvió a lograr terreno considerable con el ataque de Hitler a Rusia (Parsons, 1966:269-270).

Para Parsons el símbolo “comunismo” poseía un orden especial de ambivalencia en cuanto se presentaba como atractivo para la tradición liberal porque:

El movimiento tenía un gran contenido de idealismo que hay que tener en cuenta al valorar el atractivo del comunismo antes de la guerra fría para amplios círculos de opinión liberal en Estados Unidos y en otros países occidentales. Marx, era, después de todo, hijo de la Ilustración, y el movimiento comunista ha incorporado en su ideología muchas de las doctrinas de los derechos humanos que han formado parte de nuestra herencia general. Aunque el comunismo haya abusado de esos símbolos de la democracia, de los derechos del hombre, de la paz y la hermandad, siguen siendo símbolos poderosos en nuestra tradición y su atractivo es comprensible (Parsons, 1966:270-271).

Otro aspecto de la ambivalencia residía en que aquellos, según el autor, que tenían alguna simpatía con la principal tradición del liberalismo americano encontraron un blanco para sus objeciones en las tácticas totalitarias del comunismo, al mismo tiempo que extendieron sus objeciones al componente liberal de la ideología comunista, atacando de igual modo al liberalismo en general con el argumento de que alguna forma

de asociación con el totalitarismo comunista hacía sospechoso todo lo que fuese liberal (Parsons, 1966:271).

Observó, además, una segunda estructura ambivalente de actitudes más allá de la que remitía a las relaciones entre los aspectos totalitarios y progresistas del comunismo (Parsons, 1966:273). Y era que el comunismo simbolizaba lo que es anatema para la tradición individualista de la economía de mercado: el intento de destruir la propiedad privada y, con ella, la gran tradición de la libertad individual. Pero en la visión del autor:

Para ponerse a la altura de los problemas que presenta la actual situación política es necesario para el antiguo equilibrio entre una economía libre y el poder del gobierno, que se incline considerablemente a favor del último. Es necesario que tengamos un gobierno más fuerte de lo que tradicionalmente estamos acostumbrados y debemos confiar en él más plenamente. En los tiempos recientes ha tenido que asumir funciones reguladoras sustanciales en relación con la economía, y, en la actualidad, responsabilidades muy graves en relación con los asuntos internacionales (í.d.).

Fue esta situación, para Parsons, la que se constituyó en un foco de frustración en la medida en que los dirigentes de la economía, es decir, los hombres de negocios se vieron forzados a aceptar interferencias del gobierno en lo que consideraban “sus asuntos”. Esta situación se manifestó en hechos como el tener que pagar más impuestos para solventar una importante fuerza militar y darle al gobierno poderes hasta esos momentos impensables. En consecuencia, quedó puesto en tela de juicio, tanto la lealtad de aquellos que tuvieron que asumir responsabilidades directivas frente a la situación – incluidos muchos que ayudaron a resolver los problemas internos del control de la economía durante los años treinta y que en la primera etapa de la guerra intentaron que la política norteamericana y la opinión pública fueran capaces de enfrentar la situación internacional– como aquellos que tomaron decisiones en relación con la posguerra. Según Parsons:

De hecho, muchos elementos de los dos partidos han fallado lamentablemente en denunciar de un modo correcto los peligros de la situación, tanto interior como exterior. Los implantadores del New Deal estigmatizaron incluso a los elementos más responsables del mundo de los negocios como realistas económicos y cosas semejantes, en tanto que muchos elementos del mundo de los negocios se han agarrado a la trasnochada creencia en la posibilidad de una sociedad con un gobierno que tenga tan sólo las funciones de un “vigilante nocturno”. En asuntos internacionales algunos miembros del partido demócrata han sido lentos en comprender los formidables peligros que presentaba un comunismo totalitario; pero esto se compensaba con el utopismo de muchos republicanos en lo referente a las

consecuencias de una retirada americana de las responsabilidades internacionales mediante altas tarifas y aislamiento político. La necesidad para aprender las duras realidades de un mundo complejo y la dificultad del proceso no es una tarea que deban realizar solamente los políticos. Ningún partido ni grupo puede reclamar un monopolio de las motivaciones patrióticas o una comprensión competente de los asuntos (Parsons, 1966:274-275).

Sobre el fondo de estos hechos adquiere relevancia, para Parsons, el fenómeno del mccarthysmo que en su opinión no fue un simple movimiento político reaccionario que cubría intereses creados, sino más bien un movimiento que dividió más allá de lo previsto a los grupos dominantes (Parsons, 1966:275). De ahí que su tesis sostiene que el mccarthysmo no fue un movimiento que representaba una serie de valores relevantes para el pueblo americano, sino que fue un síntoma de las tensiones propias de un proceso profundo de cambio en la sociedad norteamericana. Por eso afirma:

En el nivel popular la crisis es primordialmente una crisis de confianza. Estamos confundidos y ansiosos y tendemos a buscar alivio cazando víctimas posibles. Tenemos que mejorar nuestras posiciones [...] Pero esto no puede lograrse simplemente mediante el deseo de que así se haga. He argumentado que la situación de cambio en que estamos pide un amplio cambio en la estructura de nuestra sociedad [...] Pide sobre todo tres cosas. La primera es una revisión de nuestra concepción de la ciudadanía para hacer que el hombre ordinario acepte una mayor responsabilidad. La segunda es el desarrollo de los mecanismos para que esto se lleve a cabo. La tercera es un grupo dirigente de la política nacional, no sólo en el sentido de candidatos individuales para los cargos o nombramientos, sino en el sentido de estratos sociales en los que radica una responsabilidad política tradicional. El más importante de esos requisitos es el tercero (Parsons, 1966:279).

Para Parsons, debía constituirse un estrato de dirigentes políticos que combinara elementos del mundo de los negocios y otros que no lo fueran porque consideraba que los primeros no podían pretender monopolizar o dominar el liderazgo y la responsabilidad política. Creía en la necesidad de fortalecer la *élite* política en dos aspectos principales: el manejo de la opinión pública y la administración en el campo militar y civil: “Pero junto con tal *élite*, específicamente política, ha de haber también una especie de alianza con otros elementos predominantemente ‘culturales’, de un modo especial tal vez en las Universidades, pero también en las Iglesias” (Parsons, 1966:280).

5. El compromiso del autor

5.1. El análisis dinámico

En *Ensayos de teoría sociológica* es donde Parsons explicita más claramente el alcance del análisis dinámico como la meta última de la investigación científica. Lo presenta como el resultado de utilizar de manera descriptiva las funciones del marco de referencia y de las categorías estructurales para establecer qué hechos y qué configuración de los hechos son necesarios para resolver los problemas de tal análisis (Parsons, 1967:186). Y así como otorga en su alcance posibilidades de variación, la meta misma, según Parsons, tiene dos aspectos: en primer lugar, la “explicación causal” de los fenómenos o procesos específicos pasados y la predicción de acontecimientos futuros; en segundo lugar, la adquisición de conocimiento analítico generalizado, de “leyes” que puedan aplicarse a un número indefinido de casos específicos, mediante la utilización de los datos de hechos adecuados. La obtención de las dos metas o aspectos de la misma meta, siguiendo al autor, es un acto unitario. Por una parte la explicación causal específica sólo se logra mediante la aplicación de algún conocimiento analítico generalizado; por la otra, la expansión de la generalización analítica sólo es posible mediante una generalización a partir de casos empíricos y la verificación de acuerdo con estos últimos. En ambos casos el progreso científico consiste especialmente en la gradual ampliación del alcance del análisis dinámico: “Aun la más simple actividad práctica racional sería imposible sin la capacidad de establecer una relación dinámica entre una ‘condición necesaria’ simple y aislada y un efecto consiguiente, presuponiendo que en la necesaria medida ‘los otros datos permanecen constantes’” (Parsons, 1967:186).

El rasgo esencial del análisis dinámico, tal como expresa Parsons (1967:187), consiste en el tratamiento de un cuerpo de fenómenos *interdependientes* en el sentido matemático. Para que este nivel de análisis dinámico resulte realizable, cree que deben darse dos condiciones: a) que las variables tengan un carácter empírico tal, que las particularidades comprendidas dentro de las categorías generalizadas sean en realidad los enunciados de hechos sobre un estado dado del sistema empírico, y b) el carácter lógico formal de estos conceptos debe ser tal, que puedan emplearse con ellos tipos especiales de manipulación técnica, siendo la única hasta ahora asequible para hacer un análisis dinámico de la mutua dependencia de variables en un sistema complejo y de modo riguroso, las matemáticas del cálculo diferencial y algunos de sus derivados.

La condición más importante para lograr un análisis dinámico exitoso es referir en forma continua todo problema al estado del sistema en su conjunto (Parsons,

1967:188), porque la estructura de un sistema como se describe en el contexto de un esquema conceptual generalizado es una herramienta analítica técnica. Siguiendo a Parsons, una vez que se recurre a la estructura de un sistema como constituyente del análisis dinámico, tiene que haber un modo de vincular estas categorías estructurales “estáticas” y su particular enunciado de hechos con los elementos variables del sistema. Y este vínculo lo provee el concepto de *función* que proporciona criterios sobre la *importancia* de los factores dinámicos y de los procesos que tienen lugar dentro del sistema. El concepto de función implica concebir el sistema empírico como una “empresa en marcha”.

En este sentido en el *Sistema social* sostiene:

Si tenemos un sistema de categorías suficientemente generalizado para la descripción y comparación sistemática de la estructura de los sistemas, tendremos entonces un ámbito del cual podremos movilizar al máximo nuestro conocimiento dinámico de los procesos motivacionales. Pero precisamente en relación con los problemas que son significativos para el sistema social, el conocimiento que tenemos es fragmentario y de valor analítico desigual. El modo más efectivo de organizarlo, a nuestros fines, es ponerlo en relación con un esquema de puntos de referencia acerca del sistema social. Tenemos desde luego que “situar” estructuralmente un proceso dinámico en el sistema social. Pero además tenemos que tener una prueba de la significación de las generalizaciones relativas al proceso. Esa prueba de la significación adopta la forma de la relevancia “funcional” del proceso. La prueba consiste en hacer la pregunta siguiente: ¿cuáles serían las consecuencias diferenciales para el sistema de dos o más resultados alternativos de un proceso dinámico? Esas consecuencias encajarán en estos términos: mantenimiento de la estabilidad o producción de cambio, de integración o quebrantamiento del sistema de alguna manera (Parsons, 1984:30-31).

El punto más estratégico hacia el cual debe extenderse el conocimiento dinámico con la intención de alcanzar un máximo de resultados generales para la teoría de la acción se centra, para el autor, en el análisis dinámico del rol, o de las constelaciones de rol, en los que se juntan los patrones de valor, la estructura social y la personalidad (Parsons y Shils, 1968:282). Por eso el ideal de la teoría científica debe consistir en prolongar el alcance dinámico de los sistemas complejos tanto como ello sea posible. Pero, las mayores dificultades teóricas, para la ciencia, radican en alcanzar este ideal (Parsons, 1967:187).

5.2. La sistematización en el nivel paradigmático: el paradigma de la integración y el proceso motivacional

Para este paradigma, siguiendo a Parsons (1984:196), un estado establecido de un sistema social es un proceso de interacción complementaria de dos o más actores individuales, en el que cada uno de ellos se ajusta a las expectativas del otro o los otros, de tal manera que las reacciones del alter a las acciones del ego son sanciones positivas que sirven para reforzar sus disposiciones de necesidad dadas, llenando así sus expectativas. Este proceso estabilizado o equilibrado de interacción constituye el punto de referencia fundamental de todos los análisis motivacionales dinámicos del proceso social. La “tendencia” al mantenimiento del proceso de interacción constituye para Parsons, la primera *ley del proceso social*, lo que significa que no se requieren *mecanismos especiales* para explicar el nacimiento de la orientación-interacción complementaria. El problema aparece cuando se producen tendencias que *no* mantienen la interacción.

Resulta claro, explicita el autor, que las orientaciones que un actor instrumenta en el curso de interacciones complementarias en los roles, no son innatas, sino que las adquiere a través del aprendizaje (Parsons, 1984:196-197) que consiste en la adquisición y/o cese de tendencias para orientarse y actuar (Parsons y Shils, 1968:154). De ahí que antes de haber aprendido una orientación de rol, el actor, para esta perspectiva, tenderá a actuar según algunos comportamientos que podrían perturbar el equilibrio de la interacción. La adquisición de aquellas orientaciones que permiten funcionar adecuadamente en un rol implica una forma especial de aprendizaje. Constituye un proceso, según Parsons, llamado de socialización. Al proceso motivacional por el cual se produce, y que adquiere una significación funcional con respecto al sistema de interacción, lo denomina *mecanismo de socialización* (Parsons, 1984:197). En el vocablo parsoniano, *mecanismo* implica “ley de efecto” y esto significa que los mecanismos son, en cierto sentido, funcionales con respecto al mantenimiento del sistema. Por eso tanto los mecanismos de aprendizaje como los de socialización están implicados, para el autor, en los procesos de funcionamiento “normal” del sistema social:

Sin embargo, los problemas del proceso de socialización se formulan sobre el supuesto de que los factores que dan lugar al equilibrio del proceso de interacción están estabilizados, con la única excepción de que las orientaciones requeridas para el adecuado funcionamiento de un determinado actor en un determinado rol no se han

aprendido aun. Pero no es este concretamente el caso. Tanto dentro de los actores individuales como personalidades, como en la situación en la que actúan existen factores que tienden a alterar el equilibrio. Puede decirse que los cambios en la situación como tal presentan nuevos problemas de aprendizaje, cayendo por tanto dentro del ámbito de la socialización. Ahora bien, ciertos cambios que proceden de las personalidades de los factores en interacción y sus *reacciones* a cambios en la situación son ya otra cuestión diferente (íd.).

Esto significa, en la perspectiva del autor, que hay tendencias a la *desviación*, es decir, a apartarse de la conformidad con las normas que se establecen como parte de la cultura común. En este caso el “sistema social” se enfrenta a “problemas” y surge la tendencia a motivar a los actores para que abandonen su desviación y acepten nuevamente la conformidad con las normas. Este proceso necesita de una clase distinta de mecanismo, y éstos son los *mecanismos de control social* que son definidos como un proceso de motivación en uno o más actores individuales frente a la desviación. Los mecanismos de control social están en relación con mecanismos de la personalidad que también son mecanismos integrativos internos, como son los mecanismos de defensa, por los cuales se anticipa conflictos potenciales y se trata de reducir al mínimo sus consecuencias destructivas para el sistema (Parsons y Shils, 1968:163). Pero, como indica Parsons (1984:198), si bien los mecanismos de control social comprenden *elementos* de los mecanismos de la personalidad, son mecanismos del sistema social que restauran el equilibrio. Pero, para el autor, debe quedar claro que el proceso de integración interna y la adaptación situacional son procesos interdependientes:

Un nuevo problema de ajuste que no puede ser resuelto por medio de los procesos normales de aprendizaje crea una tensión que reacciona no sólo sobre una o más necesidades-disposiciones, sino sobre todo el sistema de éstas. Si a su vez esas repercusiones –que siempre crearán algunos conflictos– no pueden resolverse adecuadamente, funcionarán los mecanismos de defensa. Inversamente, el funcionamiento de un mecanismo de defensa que aparece por un conflicto interno creará, en las necesidades-disposiciones afectadas, el requerimiento de intensificar algunas de sus catexias, o de retirarlas. A menos que estas necesidades lleguen a ser completamente inhibidas, el resultado será la intensificación o el surgimiento de un problema de ajuste, el cual a su vez activará o intensificará los mecanismos de defensa. Por lo tanto, los procesos de resolución, de defensa y adaptación son todos mutuamente interdependientes (Parsons y Shils, 1968:173).

Para Parsons (1984:198) tiene que quedar claro que los mecanismos de ajustamiento de la personalidad son *dinámicamente* los que se hallan relacionados de modo más estrecho con los mecanismos de control social porque, considera, que es en

las interrelaciones con los objetos sociales donde surgen tanto los problemas de ajustamiento de la personalidad y los del control del sistema social. Y *funcionalmente*, los mecanismos de control social son mucho más similares a los mecanismos de defensa porque ambos, según Parsons, se encuentran en relación con los procesos mediante los cuales un sistema de acción se integra internamente y se refrenan las tendencias disgregadoras.

Luego se establecen relaciones entre, los mecanismos de control social y los mecanismos de socialización, por una parte y los procesos de asignación del sistema social, por la otra. *Asignación*, como se explicitó, es el proceso por el cual la acción de un sistema es distribuida entre sus diferentes partes, de forma tal que satisfagan las condiciones necesarias para el mantenimiento del sistema, o de una pauta ordenada de cambio (Parsons y Shils, 1968:161):

Por otro lado, el proceso de asignación de bienes y recompensas es, desde el punto de vista motivacional, un proceso de adquisición y pérdida de relaciones de objetos valuadas por parte de actores individuales. Así, pues, se trata de un proceso “fluido” en una situación estabilizada (por ejemplo, la renta), o bien es un proceso de cambio de situación que requiere un ajustamiento por parte del actor. Los ajustamientos pueden aprenderse con provecho mediante los mecanismos de socialización o bien pueden ser factores que den origen a tendencias hacia la desviación y, por ende, sean focos para la actuación de mecanismos de control social (Parsons, 1984:198-199).

Parsons (1984:449) aclara que esta explicación constituye un paradigma y *no una teoría* entendida como un sistema de leyes porque los conceptos han tenido que ser formulados como *mecanismos* y no como leyes. De esta manera, el autor reconoce haber logrado una *sistematización* del campo aludido en el nivel paradigmático dada la relevancia que en referencia con el sistema posee el concepto de mecanismo. Pero, según Parsons, decir que se ha logrado un paradigma y no una teoría no significa que no se hallen implicados ningún conocimiento de leyes. Así, por ejemplo:

Las formulaciones de que la tensión –definida como cierta combinación de uno o más de los factores: retirada del apoyo, interferencia con lo permitido, contravención de normas internalizadas y rechazo de la aprobación de realizaciones valoradas– da como resultado reacciones tales como ansiedad, fantasía, impulsos hostiles y recurrencia a los mecanismos defensivo-ajustativos, son definitivamente formulaciones de leyes del proceso motivacional. Sin un cierto volumen de ese conocimiento el paradigma no sería posible. Pero este conocimiento es fragmentario e incompleto en relación con los problemas empíricos que tienen que ser resueltos (Parsons, 1984:449).

Por último, según Parsons, el paradigma soluciona en principio dos cosas: 1) sirve para movilizar el conocimiento de las leyes que se tienen como relevantes en los problemas de explicación de los procesos en el sistema social, y 2) proporciona las reglas para la formulación de los problemas a investigar, de modo que el conocimiento de las leyes pueda ser ampliado. En el caso del paradigma motivacional:

El paradigma del proceso motivacional que hemos formulado *es independiente de la estructura particular de roles* en un proceso de interacción. Se trata de un paradigma generalizado que puede ser utilizado para analizar cualquier proceso motivacional en cualquier sistema de roles. Esta generalidad es la que hace posible la incorporación del conocimiento de leyes que tenemos en el campo del proceso motivacional, y la formulación de problemas de investigación –cuyas respuestas serían susceptibles de incorporación en un cuerpo general de leyes–. Sin embargo, al mismo tiempo, el sistema de categorías estructurales sobre cuya base son analizados los roles particulares tienen un orden comparable de generalidad y los dos elementos teóricos son partes del mismo sistema más general –la teoría de la acción– (Parsons, 1984:450).

El denominado “paradigma del proceso motivacional”, sostiene en *Apuntes sobre la teoría de la acción*, comienza con el supuesto de que un proceso de interacción, estabilizado en torno a la conformidad con una estructura normativa de pautas, tenderá a conservar ese estado estable a menos que se lo perturbe (Parsons y otros, 1970:63). Sin embargo, siempre habrá tendencias a la desviación y, en forma recíproca, el actor mismo tenderá a contrarrestar esa tendencia mediante procesos re-equilibradores. Luego, “la integración institucional de la motivación” es, en este contexto, según Parsons, un aspecto del equilibrio, que expresa una condición del balance de insumos y productos y es otro enunciado del principio de integración sistémica que explica la “selección natural” de las orientaciones a la meta (Parsons y otros, 1970:236).

6. El fenómeno social motivo de análisis

6.1. La sociedad

De acuerdo con Parsons (1984:28) dentro de los sistemas de la acción, el sistema social es el núcleo independiente del análisis teórico y de la organización empírica real de la acción. Y si la organización empírica del sistema es un foco fundamental, la concepción de un sistema social auto-subsistente tiene que ser la norma. Si a esto se

añade la consideración de una duración de una longitud suficiente como para superar el espacio de una vida humana individual normal, se convierten en aspectos esenciales del sistema social, el reclutamiento por reproducción biológica y la socialización de las nuevas generaciones. A partir de estas consideraciones, sostiene que un sistema social que cumple con todos los prerequisites funcionales esenciales en relación con una persistencia prolongada, debe ser llamado una *sociedad*. Según Parsons, no es esencial al concepto de sociedad que ésta no sea empíricamente interdependiente de otras sociedades, sino sólo que contenga todos los puntos estructurales y funcionales fundamentales de un sistema que subsista de manera independiente (Parsons, 1984:29). Cualquier otro sistema social será llamado un sistema social “parcial”:

Utilizando la sociedad como “norma” en la teoría de los sistemas sociales se asegura que el esquema conceptual sitúa explícita y sistemáticamente el sistema social parcial en el ámbito de la sociedad de que es parte. Ello hace improbable que el investigador descuide rasgos esenciales de la sociedad de que forma parte el sistema social parcial; rasgos que son prerequisites de las propiedades de este último. Va de suyo que es siempre de la mayor importancia que se especifique el tipo de sistema que se está utilizando como objeto del análisis sociológico –si se trata o no de una sociedad–; y en caso de que no, que se especifique cómo el sistema social parcial se encuentra localizado en la sociedad de que es parte (Parsons, 1984:29).

Parsons (1984:163) sostiene que la sociedad no es algo estático sino que está en permanente desarrollo, un ejemplo lo representa la escala moderna de organización que no hubiera podido ser posible sin los métodos modernos de comunicación y archivo de la información. Pero esto no significa que “todo es posible”, en expresión del autor, por el hecho de que algunos se propongan cambios en cualquier tiempo concreto. Y si es necesario cambios en aspectos importantes, tienen que desarrollarse, al mismo tiempo, mecanismos *específicos* que cubran las exigencias funcionales. Es decir, tiene que haber, desde la perspectiva de Parsons, un desarrollo de “alternativas funcionales” de las estructuras que fueron eliminadas.

En otro sentido, siguiendo a Parsons (1984:167) dentro de toda sociedad se hace necesario preguntar cuál es su sistema familiar, cuál la base de su organización en comunidades, en grupos étnicos o de clase, o en ambos. De ahí que se puede decir que la condición de miembro en los cuatro tipos de agrupamiento –familia, comunidad, grupo étnico y clase– debe caracterizar a todo actor individual en toda sociedad, y tales agrupamientos deben ser considerados como partes de la estructura de toda sociedad (Parsons, 1984:168).

Del mismo modo una sociedad “políticamente organizada” (Parsons, 1984:169) lo está en función del complejo poder-territorialidad-fuerza:

La relación de esta superior colectividad política con las esferas “privadas” de los actores constituyentes –individuos y colectividades– constituye un área principal de los rasgos estructurales de cualquier sistema social. Como se ha hecho notar, este estará casi siempre íntimamente integrado con una base territorial de la comunidad y con una tradición étnica, tanto como una diferenciación interna sobre una base clasista (Parsons, 1984:170).

Así también, lo que denomina “economías” de las asignaciones de los bienes y de las recompensas, consideradas organizaciones superiores, tienen que ser vistas como parte de la estructura de la sociedad y tienen que estar integradas entre sí y con el sistema de adscripción (Parsons, 1984:170). Por lo tanto se puede hablar de diferencias en el grado de igualdad y desigualdad de los bienes y las recompensas, de grados de rigor en el control de la distribución y de igualdad y desigualdad de acceso a los bienes y a las recompensas y grados de movilidad o no respecto de la adscripción.

Del mismo modo en *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Parsons entiende que el punto principal de referencia para analizar la estructura y el proceso en el sistema social mismo (las sociedades), seguido en las principales tesis de la moderna teoría sociológica, es el sistema de orientación de valores mantenidos en común por los miembros de un sistema social (Parsons, 1966:191). Pero esto no significa que sean los únicos, ni siquiera los más importantes *determinantes* de la estructura social.

Considerados los valores (y los fines) desde un nivel alto de generalidad, según Parsons, ningún sistema de valores se encuentra totalmente asimilado e institucionalizado ya que su manifestación difiere en las distintas personalidades y en las subcolectividades de la sociedad. El sistema de valores, argumenta Parsons (1966:193) no se “actualiza” de forma automática, sino que su mantenimiento relativo, depende de una serie de mecanismos de institucionalización, socialización y control social. Los valores, en primer lugar, afectan a la personalidad individual y son maneras de vivir con “otros” en sociedad:

En cuanto tales, deben estar *basados* en tres fundamentos principales: primero, en sus *creencias existenciales* acerca del mundo; segundo, en sus *necesidades motivacionales* como personalidades, y tercero, en sus relaciones con los demás en la sociedad. En el nivel de las creencias, la “justificación” de los valores nos lleva más allá del conocimiento empírico y se asienta en los reinos de la religión y la filosofía. Las

proposiciones existenciales que los hombres invocan para responder a lo que Max Weber llamaba el “problema del significado”, las respuestas más o menos últimas a las preguntas *por qué* han de vivir de la forma en que viven, en influir a los demás para que vivan así, puede considerarse el campo de la *justificación* de valores (Parsons, 1966:195).

Por motivación de valores o influencia de los valores, nuestro autor entiende la relación que en la dimensión del “significado” de los valores integrados en la personalidad individual se da con el equilibrio entre gratificación y privación, éxito personal o frustración que acompaña al vivir o no de acuerdo con los valores profesados. Así también otro aspecto de la base de un sistema de valores personales es en el contexto social, la red de derechos y obligaciones en que la entrega a unos valores liga a un individuo con su situación social, al mismo tiempo que supone la participación o no de esos valores con otros: “A este aspecto, en cuanto supone valores que podemos llamar *comunes* a los miembros de un sistema social, yo quisiera llamarlo el de la *legitimación* de la acción social” (Parsons, 1966:195). Por eso, según Parsons:

La legitimación es, por tanto, una serie de criterios con referencia a los cuales la “adhesión” a un tipo de valores se traduce *por los individuos* en acción. Es decir, es la *acción* más bien que los valores mismos lo que es legitimado. Es importante entender que la acción, puede sin embargo, legitimarse en varios niveles diferentes de generalidad –desde actos muy específicos hasta las direcciones más generales de acción para toda la vida y los lazos en una sociedad total (Parsons, 1966:197).

En cuanto al análisis de la estructura social, sostiene Parsons que tanto la categoría de valores como la de legitimación son generales. Y se aplican a cualquier sistema de acción, incluyendo culturas, personalidades y en cierto modo organismos (Parsons, 1966:197) mientras que la de institucionalización –que se presenta como el factor primordial del enlace entre los valores con la estructura del sistema social– es una categoría de los sistemas sociales en cuanto tales:

Tal como yo lo veo, la legitimación es el enlace primario entre los valores como un componente asimilado de la personalidad del individuo y las formas institucionalizadas que definen la estructura de las relaciones sociales. En cuanto proceso operativo en los sistemas sociales, la legitimación en este sentido no es una simple entidad cuyo contenido y fuerza dependen solamente de la naturaleza de los valores mismos, es más bien una función de varias variables. Estas variables son, en primer lugar, el mismo contenido de los valores; en segundo lugar, la naturaleza y solidez de la justificación cognoscitiva; tercero, el modo y orden de asimilación de los valores en la personalidad, es decir, de su motivación, y, cuarto, la naturaleza de la

situación en que el actor que acepta cierta clase de dedicación a los valores queda colocado en el sistema social donde él se decide a realizarlos (Parsons, 1966:195-196).

Por último, las instituciones son formas generalizadas de normas que definen categorías de conductas ordenadas, permitidas y prohibidas en las relaciones sociales entre los miembros de una sociedad, así como entre éstos y los subsistemas y grupos dentro de la misma. Al incorporar las instituciones lo que Parsons denomina “contenido del valor”, se instala lo que define como *direccionalidad legitimada* de la conducta (Parsons, 1966:198). Al mismo tiempo como indica el autor, *relativizan* derechos y obligaciones con relación a la posición en que se sitúan las personas en el sistema social y en la estructura de la situación y definen y legitiman las *sanciones*, es decir, consecuencias de las acciones. Las instituciones, además, son diferenciadas en cuanto a la función que cumplen dentro del sistema social:

Definen la situación de la vida colectiva y la regulan y con referencia al mismo sistema de valores participado, permiten, prohíben y ordenan diferentes tipos de acción para diferentes partes de un sistema funcionalmente diferenciado. De esta forma podemos hablar de complejos de formas institucionales como reguladores de todos los principales contextos funcionales y estructuras de grupo de un sistema social, económico, político, integrativo, educacional, cultural, etc. (Parsons, 1966:199).

6.2. Principales tipos de estructura social

En cuanto a los principales tipos de estructura social, Parsons (1984:191) propone un bosquejo de cuatro tipos que, si bien no intenta ser un análisis completo y sistemático, sí se constituye en la elaboración de una serie de categorías de la estructura social que para él son un punto de partida para un análisis sistemático-comparativo y, eventualmente, para la construcción de una tipología de estructuras sociales:

Obviamente, lo que vamos a presentar [...] es un bosquejo introductorio muy esquemático y, más definitivamente, no un “tratado” de estructura social comparativa. Es su intención indicar la posibilidad de un enfoque de un problema que –desde la superación de la vieja sociología evolucionista– no ha sido satisfactoriamente manejado de un modo sistemático– (Parsons, 1984:176).

Aclara que a diferencia del interés de los antropólogos, su enfoque se centra en la relación que con los cambios de la estructura de la sociedad han tenido la emergencia

de los sistemas religiosos, el desarrollo de la ciencia, etc., y en los problemas empíricos sobre la importancia en los tipos de variación entre “civilizaciones” más que entre culturas primitivas.

Postula que este bosquejo no considera el análisis de los casos mixtos y de transición y que los tipos de estructuras tienen sentido empírico sobre la base del desarrollo de las implicaciones de las orientaciones de valor y en términos de las estructuras adaptativas que las acompañan (Parsons, 1984:191-192).

La clasificación que Parsons desarrollada en *El sistema social* (1984:176-192) es la siguiente:

1. La pauta de adquisición-universalista

En este primer caso, si se habla de valores adquisitivos (Parsons, 1984:177), se pone el acento en la adquisición de una meta y en las acciones instrumentales que conducen a esa adquisición. La elección de metas tiene que estar de acuerdo con los valores universalistas. En consecuencia, para el autor, el modo en que se promueve el bienestar de una colectividad tiende a estar ya decidido y la colectividad es valorada por la adquisición de metas intrínsecamente aceptadas por los actores. Esto, según Parsons, se constituye en la base de una cierta tendencia “individualista” en el sistema de valores. Con el complejo universalista-adquisitivo está más de acuerdo un *pluralismo* de metas que poseen unidad en cuanto a su dirección y no es tan relevante el contenido específico de los estados de las metas:

El foco primario de ese sistema social descansará, por tanto, en un complejo instrumental diferenciado, en roles ocupacionales, en un nexo ecológico de intercambio, en posesiones y en organizaciones instrumentales orientadas. La combinación de los intereses adquisitivos y las primacías cognitivas significará que se trata de un sistema dinámicamente en desarrollo, con un estímulo para la iniciativa en definir nuevas metas, dentro del orden aceptable, y un interés en mejorar la eficiencia instrumental. Esto quiere decir que el complejo instrumental tenderá a ser un sistema progresivamente en desarrollo y en diferenciación de la división del trabajo; por tanto de roles ocupacionales diferenciados. Este es el tipo de estructura central en las llamadas frecuentemente sociedades “industriales” (Parsons, 1984:177-178).

Este tipo de sistema, según Parsons, necesita de estructuras adaptativas que cumplan la función de mitigar las tensiones estructurales que se crean al estar los agentes bajo presiones competitivas. Y es desde este punto de vista que el sistema está

sometido a un delicado equilibrio. Esta estructura social es dependiente tanto de la institucionalización de los roles ocupacionales como de la institucionalización de los derechos de posesión, es decir, de propiedad y de las pautas de intercambio dentro de ciertos límites. El requisito funcional, argumenta Parsons, consiste en que las posesiones y las relaciones de intercambio deben estar suficientemente libres de las restricciones que limitarían la aproximación a un desarrollo óptimo del sistema de bienes para las adquisiciones instrumentales y la flexibilidad de recompensas que pueden estar en proporción con las adquisiciones. Y el sistema de recompensas tiene que estar integrado con la estructura ocupacional: “Ello implica [...] un cierto mínimo de desigualdad, aunque su extensión y contenido exacto variará con las metas adquisitivas específicas y los símbolos de recompensas y el grado de diferenciación del sistema de roles ocupacionales” (Parsons, 1984:179).

Una de las tensiones que pueden surgir en este tipo de sociedad se centran en las subdivisiones étnicas, ya que se considera que no están en armonía con las principales pautas estructurales de la sociedad (Parsons, 1984:181). Sin embargo, según Parsons, no sólo existen por un “accidente histórico” como la inmigración, sino que además su persistencia puede cumplir algunas funciones:

De una parte, para los miembros de un grupo étnico dado, se puede sugerir que constituyen un foco de seguridad por encima de la unidad familiar que es, en algunos aspectos, menos disfuncional para la sociedad que lo sería la solidaridad comunitaria; de otra parte, para el que se encuentra fuera del grupo étnico, parecen cumplir frecuentemente una función de cabeza de turco como blanco de agresiones desplazadas. El nacionalismo absorbe muchas de las fuerzas motivacionales no solo de la comunidad, sino también de la solidaridad étnica, ya que la unidad nacional es normalmente al mismo tiempo una comunidad territorial y una unidad étnica (Parsons, 1984:181).

Así también, la estratificación como sistema de clases abierto parece ser, siguiendo al autor, inherente a este tipo de sociedad. Y así debe ser para estar de acuerdo con las pautas de valor. Pero considera casi inevitable algunas formas de diferenciación de clases que se manifiestan en recompensas diferenciales para los individuos y de integración de estilos de vida con relación a los miembros de una unidad familiar:

La base de ello, reside, sobre todo, en el hecho de que la familia tiene que estar integrada en el sistema de recompensas y, por consiguiente, que las diferencias en las

recompensas tienen que ser expresadas en un estilo de vida para la familia como unidad, comprendiendo mujeres y niños, y no sólo para el adquirente del *status* ocupacional. Existe, por tanto, según hemos advertido, una limitación inherente a la igualdad de oportunidades absoluta en este tipo de sociedad (Parsons, 1984:182).

Un foco problemático, para Parsons, lo constituye el problema de la difusividad en relación con las funciones “políticas” dentro de las organizaciones y dentro de la sociedad como un todo (Parsons, 1984:183), porque donde se insiste en la especificidad (como en este tipo de sociedades) uno de los factores de la fluidez y apertura en el sistema de clases consiste en alejarse de la imputación de superioridad general a un individuo, un rol o una clase. De ahí que el rol de líder, según Parsons, tiende a ser inestable y un foco de ansiedad y agresión, y es uno de los factores que determina la tendencia individualista y una actitud antiautoritaria.

2. La pauta de adscripción-universalista

En cuanto a la definición de esta pauta, las consecuencias del elemento universalista son similares al caso anterior (Parsons, 1984:184-185). Así, la insistencia en la esfera de las ocupaciones y las organizaciones, y su independencia con relación a la familia y la comunidad. Las diferencias más importantes residen en: primero, la importancia que sobre la base de la estructura social se da al *status*, lo que se sostiene sobre una diferenciación de roles y su tendencia a desarrollar una jerarquía de *status* en donde la importancia reside en lo que un actor dado *es*, más que en lo que *ha hecho*. Nuestro autor aclara que este caso podría ser considerado *conservador*, mientras que en el tipo revolucionario, la jerarquía de *status* tiende a aparecer en el mismo movimiento revolucionario, es decir, *el partido*. La segunda diferencia se marca en la tendencia al colectivismo. Y la tercera, según Parsons, en que existe una poderosa inclinación al autoritarismo en la medida en que se da prioridad a la difusividad sobre la especificidad:

El *status* no tiende, pues, a ser específico de un rol ocupacional particular, por ejemplo, sino que tiende a convertirse en seguida en muy generalizado respecto de una escala general de prestigio. La tendencia a adscribir cualidades a todo el grupo a que pertenece un individuo es un aspecto de esta generalización de *status*. Supuesto que el universalismo impide el reconocimiento franco de elementos particularistas, el grupo (la familia o la clase) se sostiene que posee cualidades inherentes. Por ello, las concepciones sobre las cualidades de la aristocracia, el grupo étnico y, especialmente, la nación, están de acuerdo con esta orientación. La estima tiende a prevalecer sobre la aprobación en el sistema de recompensas (Parsons, 1984:185).

Las tensiones internas a las que, según el autor, está sometido este tipo de pauta dependen de las conexiones entre adquisición, universalismo y especificidad. Fuente de tensión se constituye el hecho de que las adquisiciones efectivas son una parte importante, sobre todo cuanto más diferenciada es la estructura social, pero al mismo tiempo no son valoradas en sí mismas. De ahí, también, la tendencia a acentuar el colectivismo como forma de inhibir las tendencias individualistas que subyacen a las adquisiciones.

La relación entre sistema ocupacional y limitaciones de la unidad familiar y su constitución son similares al primer tipo (Parsons, 1984:186), pero la importancia que reviste la jerarquía y la autoridad en este tipo de sociedad parece sugerir, de acuerdo con el autor, una estructura familiar autoritaria que agudiza el contraste entre el rol masculino y el femenino.

Por último este tipo ideal tiende a acentuar lo “político” a partir de lo cual se movilizan recursos en interés del ideal colectivo. La combinación entre esto y el universalismo da como resultado, según Parsons, la tendencia a la agresión que caracteriza a estas sociedades que por lo general se proyecta en los de afuera, y que se manifiesta en medidas autoritarias como la eliminación de la oposición interna:

Se sigue de las características generales de este tipo que el Estado debe recibir una acentuación particularmente fuerte, como órgano primario de la realización y mantenimiento de los estados ideales de las cosas colectivas. En el sentido correspondiente, la moralidad colectiva –como algo distinto de la moralidad individual– ocupa un lugar particularmente central. El amplio orden abierto a los intereses privados en el primer tipo se presenta, en consecuencia, como “un bajo nivel de moralidad” definido por la preocupación de los propios intereses como algo opuesto al interés común (Parsons, 1984:186-187).

En términos generales, siguiendo a Parsons, las diferencias entre los tipos de sociedad orientada por la adquisición-universalista o la adscripción-universalista, podría resumirse en los pares de opuestos “individualista-colectivista”, “autoritario-antiautoritario”: “Ambos pares de términos debe de entenderse que caracterizan resultantes derivativos de los componentes principales de la orientación de valor del sistema social en relación con los imperativos de la integración social” (Parsons, 1984:187).

3. La pauta de adquisición particularista

Para Parsons (1984:187) el particularismo se basa en que los criterios en relación con las adquisiciones valoradas, tales como eficiencia o conformidad con un ideal generalizado no se presentan en términos universalistas. Estos criterios deben enfocarse a ciertos puntos de referencia dentro del sistema relacional o a la situación en que se encuentren. Así, en este caso, las expectativas de rol se definen de acuerdo con una base relacional como son el parentesco biológico y/o la localización territorial y temporal. Se trata, según el autor, de ciertos puntos de referencia “secundarios” en las estructuras de las relaciones sociales como la condición de miembro de colectividades solidarias y las relaciones de superioridad-inferioridad. Como sostiene Parsons:

El elemento adquisitivo que se combina con los elementos particularistas impide que la orientación hacia éstos deba ser predominantemente pasiva. El elemento adquisitivo conduce, pues, a la concepción de una pauta *adecuada* de adaptación que es producto de adquisiciones humanas y que sólo puede ser mantenida mediante esfuerzo continuo, y que si no se mantiene tiene que ser re-adquirida. Al mismo tiempo, el foco relacional impide que esta orientación adquisitiva establezca metas que trasciendan al sistema (Parsons, 1984:187-188).

Este tipo de sistema, afirma el autor, implica una aceptación mucho más inequívoca de los lazos familiares que en cualquiera de los otros tipos universalistas. La familia es central en el sistema jerárquico general de las solidaridades colectivas. Pero las orientaciones dentro de la unidad familiar se encuentran estructuradas de tal modo que la afectividad espontánea se encuentra inhibida a favor de una actitud “moralista” de responsabilidad por los intereses de la unidad. Cuando la espontaneidad afectiva surge, se constituye en uno de los principales focos de desviación.

Así también las orientaciones instrumentales deben ser controladas porque la tendencia al individualismo podría destruir la solidaridad colectiva que se presenta como central. Inhibir estas acciones, sostiene Parsons, tiene la consecuencia de desarrollar acciones simbólicas, es decir, un “código de lo apropiado” que es más ritual que instrumental. Por lo tanto:

El tipo adquisitivo-particularista de sociedad presenta en común con su exacta combinación opuesta de variables-pautas un colectivismo, porque el particularismo inhibe las implicaciones individualistas de la orientación adquisitiva tanto como la adscripción inhibe las del universalismo. De otra parte, en contraste con el

racionalismo de ambos tipos universalistas, este tipo tiende a ser tradicionalista porque su particularismo impide situar metas adquisitivas primarias fuera del sistema relacional dado (Parsons, 1984:190).

4. La pauta adscriptiva-particularista

Siguiendo a Parsons (1984:190), esta pauta por su particularismo tiene similitud con la anterior en cuanto comparte, en la organización de la estructura social, la tendencia a cristalizarse en torno a los puntos de referencias relacionales, nuevamente, la familia y la comunidad. Pero como se atribuye una gran importancia a lo adscriptivo estos puntos se consideran como dados y la tendencia es “adaptarse” a ellos más que convertirse en puntos de referencia para un sistema organizado activamente.

En esta orientación, para nuestro autor, alguna forma de integración por encima de la comunidad local, en términos de poder y cultura, es casi inevitable. En virtud de que en ella se presenta el problema del poder es casi imposible la posibilidad de un mínimo de diferenciación por encima de lo que es esencialmente dado en una condición humana. Por eso, estructuras como la política están ahí, como un hecho dado, y se aceptan como parte de la situación de la vida y cumplen funciones positivas cuando el orden se encuentra amenazado.

Al estar ausente el elemento adquisitivo, el desarrollo de orientaciones instrumentales y de las estructuras asociadas a ellas se encuentran más inhibidas que en el caso anterior. El trabajo, según Parsons, se presenta como un mal necesario y la moralidad es una condición necesaria de la estabilidad, aunque sea mínima. Sostiene que tienden a ser tradicionales porque no se presenta ningún incentivo para perturbar la tradición sino que más bien existe un interés creado en su estabilidad y los significados simbólicos se encuentran estabilizados. Así también la moralidad y la responsabilidad se enfocan a anticipar peligros como la agresión o conflictos en relación con el orden establecido.

Otra característica de este tipo de sociedades, de acuerdo con Parsons (1984:191) es que tienden a ser individualistas en vez de colectivistas y no no-autoritarias, sino anti-autoritarias. Pero individualismo adquiere aquí otra significación, por lo general existe una cierta falta de conocimiento con relación al marco más remoto de la sociedad (a menos que esté amenazada); no existe una objeción directa a la autoridad a menos que interfiera demasiado con la libertad expresiva, pero es bienvenida como factor de estabilidad:

Pero no existe tampoco el incentivo positivo a reconocer la autoridad como inherente que se da en los casos de autoritarismo positivo. La tendencia a la indiferencia ante los grandes asuntos sociales crea una situación en la que la autoridad puede llegar a establecerse con relativa poca oposición. De ahí que la susceptibilidad a la “dictadura” sea común a este tipo de sociedades (Parsons, 1984:191).

De acuerdo con las pautas de orientación de valor social dominante, Parsons sostiene que: a) la pauta de orientación de adquisición-universalista corresponde al tipo de sociedad industrial; b) la pauta de adscripción-universalista tiene muchos de los rasgos de la sociedad alemana “conservadora” porque en este tipo se pone el acento en el *statu quo*. Como indica el autor, el nazismo proyectó, además, el estado ideal en un futuro político ideal. Y también encuentra rasgos de este tipo en lo que era la Rusia Soviética porque sostiene que el comunismo es un estado ideal de las cosas utópico, a realizarse mediante la acción colectiva, y el foco de estatus primario lo constituye el partido como *élite* de vanguardia en la realización del ideal (Parsons, 1984:186); c) la pauta de adquisición particularista se aproxima a la estructura social de la China clásica, organizada en torno a los puntos de referencia como las relaciones familiares, la comunidad local, la comunidad con los antepasados, el ordenamiento de las relaciones jerárquicas y una orientación hacia la moralidad colectiva en donde se subraya la responsabilidad por el funcionamiento de la colectividad que va desde la responsabilidad del Emperador por la sociedad como un todo a la responsabilidad del padre por su familia (Parsons, 1984:188); y por último, d) la pauta adscriptiva-particularista es común a la sociedad hispano-americana (Parsons, 1984:191).

6.3. Características estructurales de las sociedades industriales

En *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Parsons esboza algunas de las características que para él tienen las sociedades industriales pero desde un punto de vista estructural y no desde el proceso de desarrollo de este tipo de sociedades. Aclara que la finalidad de su estudio no es el análisis de las características económicas sino sobre todo la relevancia de los factores no económicos porque, desde su perspectiva, existen aspectos de una sociedad industrial que no pueden ser tratados en un análisis meramente técnico-económico. Sin embargo, sostiene que es necesario realizar una observación preliminar:

Una sociedad industrial, por contraste con todos los tipos previos de sociedad, tiene que haber dado en un momento *especial importancia* al desarrollo de la economía y, por tanto, es o ha sido una sociedad en la que las consideraciones económicas tienen cierta primacía sobre las demás. Esto a su vez, significa que con relación a los aspectos “internos” de la sociedad, tales como sus propios valores, religión, intereses de la personalidad, o su propia integración, tal sociedad tiene que haber estado pronunciadamente orientada hacia el dominio de la situación exterior [...] La importancia dada a la economía no es, sin embargo, el único tipo de orientación hacia el dominio de la situación. Es también posible hacer hincapié en lo político y de esta forma las sociedades organizadas políticamente o “Estados” buscan posiciones de poder. Por contraste con el afán por una posición de poder, el hincapié en lo económico se refiere al dominio de las circunstancias *físicas* y a la ventaja económica, mediante el *comercio* con otras sociedades.

Aquí es esencial distinguir entre la posible importancia que una sociedad da a lo *político* para dominar la situación exterior y, dentro de una orientación *económica*, el papel de la maquinaria política para desarrollar y administrar la economía (Parsons, 1966:144-145).

En principio, Parsons desarrolla una tipología empírica a partir de la cual determina los rasgos principales de una economía industrial. Para él la primera distinción se establece entre consumo y producción. Éstos determinan una estructura de mercados: un mercado de bienes de consumo y un mercado de trabajo. Y no podrían expandirse sin una de las características especiales de una sociedad industrial: división y especialización del trabajo en unidades de producción diferentes cuyo personal proviene de distintas familias; y diversas familias que acuden a esas unidades de producción para adquirir bienes de consumo:

Tal sistema de mercado ha de estar regulado por dinero o por algún equivalente funcional: un sistema “contable”. Es esencial para una finalidad productiva que la provisión de los medios de producción no sea fija, sino susceptible de movilización. Desde el punto de vista de la economía como sistema deberían existir mecanismos flexibles económicamente sensibles para la asignación de factores. Según Marshall, estos factores son: tierra, trabajo, capital y organización (Parsons, 1966:145-146).

Además de éstos, según Parsons, la economía como un todo, posee otros componentes que revisten especial interés para los sociólogos y que pueden ubicarse bajo las categorías de recursos culturales y estructuras institucionales. Los recursos culturales son: 1) conocimiento tecnológico y, 2) interés por los valores culturales, siendo, para nuestro autor, los dos de particular importancia para el análisis económico (Parsons, 1966:146).

Como indica Parsons (1984:467) las repercusiones de los cambios introducidos por los avances tecnológicos comienzan en primer lugar en la estructura de la economía y en las orientaciones instrumentales en que se localizan los roles en que se originan y las aplicaciones que tiene. En segundo lugar los cambios afectan los aspectos culturales, los sistemas de creencias y los sistemas de símbolos expresivos, y por tanto de recompensas. Así también el conocimiento tecnológico es “producido” por dos procesos que aunque tengan relación con los factores económicos, son considerados no económicos como la investigación y la educación (Parsons, 1966:147).

En cuanto al interés por los valores (Parsons, 1966:150), puede decirse que la industrialización está en relación con el nivel de diferenciación estructural de la sociedad y supone un interés asentado en un sistema de valores institucionalizado. Como indica Parsons en *Ensayos de teoría sociológica*, las instituciones o pautas institucionales constituyen un aspecto principal, en sentido generalizado, de la estructura social (Parsons, 1967:50). Es decir, desde su visión, son pautas *normativas* que definen, en una sociedad dada los modos de acción o de relación social sentidos como adecuados, legítimos o esperados. De ahí que sean pautas a las que los sentimientos morales comunes le prestan apoyo y conformarse a ellas no es una cuestión de conveniencia, sino, además, de deber moral. Y por otra parte, no son pautas utópicas porque la conformidad con ellas forma parte de las expectativas legítimas de la sociedad y del individuo.

Resulta esencial considerar, entonces, que cuando la institucionalización de un sistema de valores penetra en la personalidad de los individuos, puede motivar un impulso suficiente para que la producción económica sostenga el proceso de industrialización y las estructuras políticas ligadas al mismo (Parsons, 1966:151). Y el punto esencial a nivel motivacional es conseguir logros en papeles ocupacionales con funciones productivas que varían en contenido técnico, *status* técnico y organizacional y de responsabilidad. Así toda función bien establecida en la división económica del trabajo comprende roles institucionalmente definidos, tales como los de “banquero”, “ejecutivo de empresa”, “artesano”, granjero, etcétera (Parsons, 1967:51). Para nuestro autor es preciso aclarar que:

Los valores asimilados constituyen un componente de los sistemas motivacionales completamente distinto del de la “racionalidad económica”, que ha tendido a poner de relieve la principal tradición de la economía. Se diferencian en que la expresión de un valor asimilado no depende primordialmente de ninguna recompensa específica por su

motivación. Éste era el punto principal de Weber frente a las interpretaciones económico-utilitaristas del “capitalismo”. Los mecanismos del mercado, y con ellos las recompensas monetarias, han tenido una función de *asignación* muy importante en el desarrollo de las sociedades industriales, pero el ingreso monetario no ha de tenerse en cuenta en lo referente a la dirección principal y a la intensidad de las tendencias motivacionales más profundas en la alta producción (Parsons, 1966:153).

Sin embargo, en *Ensayos de teoría sociológica*, Parsons (1967:55) aclara que desde el punto de vista evaluativo es justo decir que la base fundamental del ordenamiento y el *status* en el mundo económico es el logro de un nivel ocupacional y la capacidad que lo respalda aunque resulta difícil juzgar a las personas sólo en estos términos, sobre todo por la heterogeneidad técnica de los logros que hace difícil comparar logros en campos diversos. Pero, en una economía de empresa, parece inevitable, para nuestro autor, que, en gran medida, los ingresos monetarios se acepten como medida de esos logros. De ahí que el dinero se acepte como símbolo del *status* ocupacional y adquiera relevancia en el contexto del reconocimiento.

En cuanto a los obstáculos al desarrollo industrial, desde la perspectiva de Parsons, éstos son el producto de la resistencia a cambiar los valores y las normas institucionalizadas que forman el marco estructural de la sociedad:

Cuando el proceso primordial del cambio de valores supone el imitar un modelo exterior a la sociedad, opino que la ideología tiende a ejercer funciones análogas a la de los movimientos religiosos en el caso de los cambios interiores de valores. Los cambios necesarios en la estructura de la sociedad están “justificados” según un sistema de creencias que se mantiene con alta intensidad emocional y está en sus funciones y características sociológicas muy lejos de las consideraciones “técnicas” de la eficiencia económica y la efectividad política. La función de estas ideologías no es definir técnicas de organización económica, sino legitimar cambios en los valores y en la estructura institucional (Parsons, 1966:154).

6.4. Características de la estructura de los sistemas institucionales

De acuerdo con Parsons (1966:155-156), en el moderno mundo occidental los requisitos esenciales de la industrialización con respecto a los mercados, a la movilidad y a la organización de los factores de producción tienen sus raíces, en primer lugar, en los sistemas legales. La característica general más importante de los sistemas legales occidentales es la institucionalización de esquemas firmes de derechos y obligaciones dentro de unidades políticamente organizadas que trascienden las bases tradicionales de la solidaridad social. Y esto porque estos sistemas legales, sostiene el autor, sientan los

principios de *universalismo* y de *especificación*. Por universalismo entiende que en la organización de la sociedad las reglas han sido formuladas para aplicarse a categorías de personas o colectividades sobre la base de características generalizadas. Así, por ejemplo, el derecho que determina relaciones contractuales o en el orden político, las obligaciones impuestas a los ciudadanos. Por especificación quiere significar la definición de las reglas legales por las cuales los derechos y las obligaciones creadas por ellas se abstraen ya sea del *status* o de ciertas condiciones particulares de los miembros de la sociedad, sin que éstos dejen de ser tales.

Siguiendo al autor, el contrato es la expresión constitucional más general y central y de él derivan la propiedad y la ocupación (Parsons, 1966:157). El contrato hace posible la libertad de los individuos y colectividades para hacer acuerdos sobre intercambio de bienes y dinero y compromete las obligaciones mutuas. Es decir:

La propiedad es el derecho para adquirir posesiones y enajenar por consideraciones monetarias [...] El dinero desde este punto de vista es una norma institucionalizada para la valoración de bienes y servicios según su significado *económico* y es en sí mismo un objeto de posesión en el que los derechos de propiedad están institucionalizados [...] El segundo aspecto importante de los derechos y obligaciones contractuales es el uso, control y “disposición” de servicios humanos tanto individuales como colectivos. El caso más importante es el contrato de empleo, que en el caso del individuo, da lugar a una ocupación y en la cual, por la duración del contrato él se compromete a trabajar en la organización que lo emplea y en ciertos aspectos reconoce la legitimidad del control ejercido sobre su trabajo por esa organización (Parsons, 1966:160-161).

El contrato, la propiedad y la ocupación, constituyen para Parsons, tres subcomplejos en los que se divide el “complejo económico”. Y si bien las áreas de institucionalización legal más relevantes son en sentido analítico, las económicas y las políticas, sostiene que:

Es preciso notar que un rasgo importante del puesto de estos sistemas legales occidentales, en las sociedades en que han funcionado, es su *relativa* independencia de la estructura y los procesos gubernamentales. Es un requisito natural del encaje del derecho en las sociedades que haya una estrecha integración, especialmente en referencia a la jurisdicción y a las sanciones, entre el sistema legal y el gobierno. El derecho ha de ser el derecho de la “sociedad políticamente organizada” [...] Pero esto no quiere decir que el derecho es simplemente un mecanismo dependiente del gobierno. Su encajamiento en la estructura social es mucho más complejo (Parsons, 1966:157).

En cuanto al “complejo político” de institucionalización, de acuerdo con Parsons (1966:163), afecta a la estructura normativa en aquellos aspectos de las colectividades que más directamente se refieren a la efectividad de las operaciones para conseguir fines. En su artículo “El aspecto político de la estructura y los procesos sociales” en *Enfoques sobre teoría política*, define el subsistema político (*polity*) como el subsistema funcional primario de una sociedad, comparable por su *status* teórico a la *economía* (Parsons, 1969:113). Y aclara que el término *funcional* significa que el subsistema político no debe identificarse con ninguna estructura especial de la sociedad, por ejemplo el gobierno (como tampoco la economía debe concebirse como el conjunto de empresas comerciales) ni con ningún tipo concreto de actividad de los individuos. Por eso, el subsistema político, para este planteo, se concibe analíticamente como el aspecto de toda acción concerniente a la función de la búsqueda colectiva de metas colectivas:

Esa colectividad puede ser cualquier sistema que comprenda la acción coordinada de una pluralidad de individuos orientados hacia la consecución de una meta colectiva o de un sistema de metas colectivas. En este sentido, las colectividades abarcan desde grupos muy pequeños hasta el aspecto político de lo que Roscoe Pound denominara “sociedad políticamente organizada”, sobre todo el “Estado”, y más allá de ello, hasta las organizaciones intersociales (Parsons, 1969:114).

En *Estructura y proceso en las sociedades modernas* sugiere que así como el “complejo económico” se divide en tres subcategorías, el “complejo político” también y ellas son: a) la función rectora (que es más general como el contrato); b) la autoridad y c) la regulación. Estas dos últimas son funciones más específicas como la propiedad y la ocupación (Parsons, 1966:164).

Por institucionalización de la función rectora, Parsons (íd.) entiende la regla dentro del orden normativo que permite, y espera de ciertos grupos dentro de una colectividad y en virtud de la posición que ocupan dentro de ella, que tomen iniciativas y decisiones referentes a la colectividad como un todo. Aspectos funcionales de la función rectora son: primero, la legitimación en cuanto a determinar *quién* puede ejercer las funciones rectoras y sobre que bases se sostiene el proceso de selección. Segundo, el problema de las finalidades en virtud de las cuales se institucionaliza la función rectora. Es decir, para Parsons (1969:115) la acción política tiene que regularse con arreglo a un estándar valorativo. Y es entonces cuando surge el concepto de eficacia, comparable, para nuestro autor, al concepto de utilidad usado en la teoría económica:

La eficacia política es paralela, en el nivel de la organización social, a la eficacia tecnológica en el nivel de la producción física. Por consiguiente, el costo en sentido económico es una de las tantas consideraciones comprendidas en los juicios de eficacia [...] En cierto contexto, este costo puede evaluarse según la pérdida de apoyo político que arriesgan los que asumen la responsabilidad de las decisiones políticas. En otro, puede exponerse en función de los posibles cambios en el nivel de compromiso con la acción colectiva general, es decir, en el nivel de la lealtad al sistema social en cuestión (Parsons, 1969:116).

Otro concepto central, para Parsons, es el de *coerción* que se liga a la instrumentalización efectiva de políticas y es, además, un patrón valorativo de la eficacia. Es decir:

En virtud de su condición de miembros, puede considerarse que las unidades-miembros han asumido ciertos compromisos muy generales respecto de los procesos colectivos. En el presente contexto, la adopción de decisiones puede verse como un proceso que concreta estos compromisos generalizados, de suerte tal que en una situación específica hagan o se abstengan de hacer cosas específicas. La *coercitividad* vincula, pues, estos dos niveles de compromiso. El concepto de coercitividad es también central en el problema de las sanciones. Si existen compromisos u obligaciones y (como cabe suponer a los fines teóricos) son reconocidos por los miembros relevantes de una colectividad, tarde o temprano surgirá la cuestión de las consecuencias que enfrentará un actor obligado si revela su intención de no cumplir con lo que el agente responsable de la implementación considera que es su obligación (Parsons, 1969:117-118).

Por último, la orientación al riesgo e incertidumbre pueden ser consideradas, sostiene Parsons (1966:165) parte del problema de la responsabilidad colectiva. Y esto se aplica tanto a los elementos rectores como a los que dan su asentimiento en una colectividad. Así, los dirigentes pueden cumplir ciertas penas si las cosas no resultan e, inversamente, “consiguen un crédito” si las cosas marchan bien. Y para los que no tienen papeles de primer orden, esto significa que tienen que sufrir las consecuencias de las acciones de los dirigentes aunque no fueran previstas o aprobadas de antemano.

Las funciones operativas del proceso colectivo tienden a estructurarse, siguiendo a Parsons (1969:119), en torno a dos propiedades fundamentales: 1) los compromisos específicos que constan de derechos y obligaciones para tomar cierto tipo de decisiones que integran los compromisos de la comunidad con sus propios roles y *status*, y 2) La capacidad de implementar, mediante procedimientos adecuados, decisiones que constituyen obligaciones en roles particulares. Esta capacidad comprende tanto la competencia personal como el control de recursos adecuados para fines particulares.

Estos compromisos, según el autor, se aproximan a lo que se denomina la *esfera de responsabilidad* del miembro operativo.

En cuanto a la autoridad, en el planteo de Parsons (1966:166), comprende tres elementos que poseen un orden, se podría decir, de niveles jerárquicos: el más alto de los tres es el poder general de tomar decisiones obligatorias que ligan a la organización a una dirección de acción entre varias alternativas. Los otros dos son diferentes casos de autoridad para poder hacer efectivo el poder general de tomar decisiones. Uno es el poder de asignar responsabilidades en las subunidades dentro de las organizaciones y el otro es el poder de asignar los medios que en las sociedades modernas significa el poder presupuestario:

En el mundo occidental moderno ha existido una tendencia cada vez más acusada a unir estos tres elementos. Creo que éste es el punto central en lo que Weber llamó autoridad “racional-legal”. Es la condición de la máxima disponibilidad de recursos humanos en el proceso productivo como en otros. Es la institución central en el tipo ideal de “burocracia” (Parsons, 1966:166-167).

La autoridad, como indica en “El aspecto político de la estructura en los procesos sociales”, es el derecho legítimo a adoptar ciertas categorías de decisiones y obligar a la colectividad frente a ellas. Para Parsons (1969:120) es posible que tenga autoridad, no un individuo aislado, sino un cuerpo colegiado, una subcolectividad como por ejemplo una comisión legislativa cuyos miembros tienen la autoridad de emitir votos que contribuyan a las decisiones colectivas. Entonces:

La autoridad se dispone en una serie de niveles tal que un *status* de un nivel de autoridad más alto asumirá una precedencia –estructurada como una proporción– sobre todos los estratos inferiores, en lo que atañe a los derechos de toma de decisiones sobre la asignación de recursos disponibles. Una escala con arreglo a la cual se estructuran esas relaciones de precedencia es una línea de autoridad en el sentido clásico de la expresión (Parsons, 1969:121).

La eficacia colectiva depende también, para nuestro autor, de la adaptación a las exigencias cualitativamente diversas a que están sujetas las operaciones colectivas. Estas exigencias están diferenciadas tanto en lo que atañe a sus propiedades inherentes como a sus funciones en los procesos colectivos. Por consiguiente:

El principio de jerarquía está cortado transversalmente por el principio de diferenciación funcional, en la medida en que éste influye en la eficacia ejecutiva. La colectividad debe dividirse, pues, en departamentos, sectores, etc., a cada uno de los cuales se asigna una responsabilidad en un aspecto más o menos diferenciado de las operaciones (Parsons, 1969:121).

También puede existir un proceso de diferenciación del complejo de autoridad de otros elementos no políticos con los que antes se fusionaba, como pueden ser los lazos de parentesco en los regímenes monárquicos o en las empresas familiares (Parsons, 1966:167). Otro tipo de diferenciación se da a nivel gubernamental y está en relación con elementos de interés político que revisten importancia social pero, según el autor, pueden estar en conflicto con aquellos intereses que hacen a los fines específicos de la organización. Los ejemplos que considera más relevantes son: los sistemas de “repartos del botín” y el uso de nombramientos administrativos como recompensas para demócratas o republicanos “meritorios” en un caso de este tipo.

Desde otro punto de vista, según Parsons (1969:122) es necesario distinguir el sistema colectivo o político del sistema técnico. Este último, afirma, es el que realiza procesos tecnológicos y es, por lo tanto, el agente de manipulación de procesos físicos y el consumidor de bienes físicos. Pero el sistema político controla al sistema técnico. A partir de lo cual las exigencias políticas que influyen en el contexto ejecutivo, se reducen a conseguir recursos financieros y servicios humanos. En este caso, aparece como crítica la relación de los recursos con la categoría de los miembros. El dinero es un medio para obtener servicios y al mismo tiempo es a través del dinero que la colectividad que emplea le permite al que presta un servicio satisfacer sus necesidades. Además, el dinero es parte del presupuesto asignado a medios e instalaciones que facilitan el trabajo de dicho agente en la colectividad. Luego, estos medios e instalaciones constituyen, según Parsons, uno de los componentes esenciales de la “oportunidad de la eficacia” que el agente obtiene al aceptar un empleo en la colectividad en vez de trabajar por cuenta propia:

A cambio de esa oportunidad, el empleado suele reconocer a la colectividad derechos a controlar sus acciones en la esfera del empleo. El elemento crítico para la colectividad es el derecho a asegurarse, con su poder de obligar, de que su acción contribuya eficazmente a alcanzar las metas colectivas. Una fuente primordial del poder que los directivos de las colectividades emplean y adjudican por medio de la jerarquía de autoridad, es el conjunto de compromisos con el servicio asumido por unidades que aceptaron empleo en ella. Esos compromisos son al principio generales, definidos solamente por los términos del “trabajo”; con el tiempo se especifican de

continuo en las numerosas tareas particulares que se acometen y ejecutan a medida que se presenta la oportunidad (Parsons, 1969:123).

De este modo, lo que Parsons (1966:170) denomina “complejos económicos” y “complejos políticos” institucionales definen esquemas de conducta legitimada y estructuras de sanciones. Presuponen, además, para el autor, el compromiso motivacional del individuo a conformarse a las reglas normativas y dentro del área motivacional existen una serie de mecanismos institucionalizados que actúan de control frente a las tendencias a motivaciones desviadas. Parsons sostiene que en una sociedad moderna como la norteamericana, en este sentido es importante el funcionamiento de los profesionales en el área de la medicina, el derecho y los trabajadores sociales. Para el marco más amplio del desarrollo estructural son también mecanismos de mantenimiento, la religión y la ideología, que operan en niveles inferiores en la estructura normativa de la sociedad. Así, los movimientos de renovación del sentimiento religioso en buena parte del mundo occidental protestante pueden ser interpretados de este modo:

La más importante afirmación que pudiera hacerse brevemente sobre su importancia con respecto al industrialismo es que en cierto modo refuerzan la motivación para participar en tipos más móviles y de orden superior de organización que hubiera sido el caso en una sociedad más altamente tradicional y particularista. Por eso los temas más generales en “slogans” ideológicos pueden ser de gran importancia porque su dedicación a ellos puede liberar al individuo de la dedicación a obligaciones demasiado específicas (Parsons, 1966:171).

Dado que el subsistema político es un subsistema de la sociedad no puede legitimarse a sí mismo (Parsons, 1969:128-129). Depende para ello, según Parsons, de valores institucionalizados y de los organismos que tienen mayor responsabilidad con respecto a tales valores, como por ejemplo las colectividades religiosas. En este caso, argumenta, es crítico el rol que desempeña la evaluación de la eficacia colectiva en el sistema de valores institucionalizado más amplio. Así, en los Estados Unidos, según Parsons, en general se preconiza la autonomía de las unidades en vez de su subordinación a los intereses colectivos. De ahí que en el nivel gubernamental se haga hincapié en el mantenimiento de límites a la autoridad del gobierno, por ejemplo, mediante las garantías constitucionales. En cambio en la Unión Soviética la inclinación era dar prioridad a la eficacia colectiva.

6.5. La función del gobierno en la industrialización

De acuerdo con Parsons (1966:171-172) la industrialización no requiere de una particular forma de gobierno, incluso no requiere de un gobierno “democrático”. Pero sí requiere de un gobierno que sea lo más estable y diferenciado posible de las estructuras institucionalizadas en la sociedad, de tal manera que no interfiera en aquellos factores que favorecen la industrialización, que son independientes del gobierno y que ejercen influencia en la sociedad de modo tal que coadyuvan a crear estructuras favorables al proceso. No cabe duda, para el autor, de que la diferenciación en los tipos de industrialización se realiza atendiendo a las funciones del gobierno. Así también, se le presenta como cierto que, la aparición de una economía industrial *primera*, requería de la iniciativa privada y por lo tanto una serie de restricciones en cuanto a la intervención del gobierno en la economía. Pero depende del modelo que se adopte en cuanto al desarrollo industrial y el tipo de sociedad que pueda realizarse a través de una intervención más activa del gobierno:

En primer lugar, que la iniciativa del gobierno ofrece la manera más rápida de conseguir una industrialización importante y, en segundo lugar, que en las sociedades en cuestión éste es el camino para que se haga posible institucionalmente más que tan sólo económicamente.

En Occidente, donde se realizó por primera vez la industrialización, tal vez la barrera más importante para la intervención del gobierno era un sistema legal que afectaba también a los gobiernos, que institucionalizó los derechos de la iniciativa privada en esta área. Una vez que el proceso se puso en marcha es cierto que los gobiernos sacaron grandes ventajas de él en ingresos, en posiciones más ventajosas para las relaciones exteriores y en otros aspectos. Pero esto no quiere decir que la iniciativa gubernamental podría haber provocado la industrialización. Un factor crucial y necesario era la motivación de las personas afectadas [...] Sin embargo, esto podía operar tan sólo cuando existían también las adecuadas constelaciones de factores de oportunidad. Creo que las instituciones basadas en el sistema legal eran las más fundamentales de estos factores de oportunidad, porque de ellas dependía la “extensión del mercado” y la posibilidad de obtener recursos móviles (Parsons, 1966:172-173).

Siguiendo a Parsons (1966:174), si se consideran casos concretos es posible encontrar variedades, en el análisis de la industrialización, entre lo que se definió como iniciativa gubernamental o iniciativa privada. El caso soviético se presenta, para el autor, como un caso especial en el que el componente autoridad adquirió mayor relevancia que en el caso occidental. Y esto porque según su opinión, primero, la

tradición cultural de Rusia basada en el cristianismo ortodoxo oriental hizo más tolerable el ejercicio de una autoridad definida. No así en Europa occidental y en los Estados Unidos. El segundo aspecto lo encuentra en un interés nacionalista identificado con los éxitos de la industrialización, lo que provocó, en su opinión, que el complejo de sentimientos en torno al nacionalismo se movilizara a favor de ella. Y el tercer elemento lo ubica en el impulso a un movimiento revolucionario que al fundirse con el componente nacionalista influyó, según él, en la posición de Rusia como líder del movimiento comunista mundial.

Sin embargo, Parsons arguye, que los factores de inestabilidad, en este caso específico podrían concentrarse en los problemas de equilibrio entre autoridad y regulación (Parsons, 1966:175). Y esto podría ser así porque en el caso soviético la función rectora de la organización se había orientado en dirección de la autoridad. Y esto tendría repercusiones en cuanto a la eficacia industrial. El primer problema, para el autor, estaba en relación con el grado de asignación de responsabilidades en la esfera de la contabilidad de la empresa, lo que llevaría a la tendencia a que ésta adquiriera independencia en relación con la autoridad superior con lo cual se podría poner en peligro el mismo sistema de autoridad. Y más aun, si se permitía un elemento de libertad de mercado, tal vez había que legitimarlo. El otro problema, según Parsons, se relaciona con el *status* del personal técnico. Considera que el intento de mantenerlos bajo el control de una autoridad lineal, podía encerrar serias tensiones. Aunque, sostiene, que éstas estaban mitigadas por el reclutamiento de “ingenieros” en posiciones administrativas que hacía que los técnicos no se sintieran mandados por personas extrañas. Y si bien sospechaba que existía una dosis de libertad de acción formal en el ejercicio real de las operaciones, el problema era si esa libertad de acción tendería a institucionalizarse con las consiguientes repercusiones en el sistema general de autoridad. Por eso:

La visión de las sociedades industriales [...] no supone una uniformidad rígida en el nivel empírico. Al mismo tiempo no es legítimo concluir que no hay importantes elementos comunes, que una economía industrial sería compatible con *cualquier* serie de valores, cualquier estructura institucional y cualquier sistema gubernamental. Teniendo en cuenta los datos de la sociología comparativa, las condiciones para una industrialización eficaz son relativamente pocas y concretas (Parsons, 1966:177).

6.6. El problema del poder

Para Parsons (1984:120), siguiendo a Hobbes, el problema del *poder* es un problema básicamente relacional en la medida en que le concierne el problema de la asignación de los bienes. Para él, este sentido se plasma en la propia definición de Hobbes sobre el poder resumida en la frase: “los medios presentes de un hombre para cualquier bien futuro”. Pero afirma que la expresión se amplía si se considera que esos medios constituyen el poder de un actor, en la medida en que son dependientes de sus relaciones con otros actores; luego, la obligación correlativa es que alter respete los derechos de ego. De ahí que:

En un aspecto, toda posesión de bienes es posesión de poder, porque es –al menos en un sentido dependiente e implicado- un control sobre las acciones de los otros, al menos como la facultad para contar con su no-interferencia. Hay una graduación completa entre este aspecto negativo, dependiente del poder, y el aspecto positivo: la capacidad del ego para influir en la acción de los otros en interés de alcanzar su meta positiva por encima del mero contar con su esperada no-interferencia (Parsons, 1984:120).

El poder y sus bases pueden ser muy específicos y particularizados, como cuando la posesión de una parcela particular de tierra no tiene otra implicación social que el “poder” de impedir que la invadan (Parsons, 1984:120). Pero en la perspectiva de Parsons, la significación del poder más allá de esto depende de su generalización y de su cuantificación que además establecen una cuestión de grado con niveles muy diferentes de desarrollo en diferentes sistemas sociales.

La generalización y cuantificación del poder parece depender, para el autor, de tres condiciones: la primera está en relación con la significación que adquiere en lo que denomina el problema del intercambio en todos los sistemas de roles diferenciados. Así a más alto grado de diferenciación del sistema de roles más extensa tiene que llegar a ser la red de relaciones de intercambio y el establecimiento de procesos de cómo serán los términos de la relación entre los que cumplen distintos roles, ya que es aquí donde surge la oportunidad de ejercer el poder y donde reside su significación para la adquisición de metas (Parsons, 1984:120-121).

La segunda condición, muy ligada a la anterior, es la incidencia de las orientaciones universalistas dentro del sistema social porque, a más extensión del

contexto relacional, donde se dan las orientaciones instrumentales y los procesos libres de intercambio, es esencial para los mismos que estén gobernados por reglas generalizadas que, al ser aplicadas, trasciendan los aspectos particulares y específicos de las relaciones dentro de la cuales tienen lugar.

Según Parsons, cuanto más particularista es la estructura institucional, mayores son los impedimentos para la influencia de ego sobre alter. Por eso, la ruptura de los lazos particularistas es la primera condición para la extensión del sistema de poder.

La tercera condición remite a lo que denomina el grado de efectividad o “drasticidad” de los medios. En este caso, toda institucionalización de relaciones de intercambio implica la definición de límites que legitiman la elección de medios. La funcionalidad de este hecho reside en que de otro modo se daría al ego “demasiado poder” en el sentido de que ego podría alcanzar sus fines a expensas del alter. En las relaciones de intercambio individuales hay, para este planteo, dos clases de medios que constituyen el foco de la regulación institucional: el fraude y la fuerza. Siguiendo el análisis hobbesiano, según Parsons, la no regulación conduciría a la “lucha de todos contra todos”. Así también el poder puede ser incrementado a corto plazo avanzando a lo largo del desarrollo de medios cada vez más drásticos. Pero:

Desde luego, ya que el poder, siendo relacional, es por definición relativo, el ego puede incrementar su poder recurriendo a medios más drásticos, sólo mientras el alter falle al tomar “contramedidas” recurriendo a los medios correspondientes de su parte. Este recurso interactivo a los medios cada vez más drásticos es la fuente de la “lucha por el poder” y del carácter inherente de círculo vicioso de esta lucha. Este círculo sólo puede ser roto mediante algún tipo de control que opere en un conflicto sobre las dos partes (Parsons, 1984:122).

6.7. El concepto de poder

Parsons (1969:124) define el *poder* como un medio simbólico generalizado que circula de un modo asimilable al dinero y cuya posesión y uso permiten desempeñar más eficazmente el contenido de un cargo con autoridad en una colectividad. La *autoridad*, por lo tanto, es la cualidad política decisiva de un *status* en una estructura social y el *poder* un instrumento primordial para el desempeño eficaz *en* dicha posición. En *Estructura y proceso en las sociedades modernas* sostiene que la autoridad es un complejo institucionalizado de normas que no comprenden ni la prescripción, ni la permisibilidad o prohibición de actos *particulares*, pero en un nivel general definen las

condiciones bajo las cuales en una estructura social y en posiciones y situaciones dadas dentro de ellas *pueden* ser ordenados, permitidos o prohibidos actos de los demás, dentro de la colectividad (Parsons, 1966:201). En la misma obra afirma:

El origen y el ejercicio del poder están de un modo vital en relación con un fin que es dramática e inequívocamente fin común para toda la sociedad, como la victoria en la guerra; pero, en términos más cotidianos, la finalidad de la sociedad puede definirse como “conseguir resultados” que se consideran en términos de valor como “dignos de esfuerzo” (el término “dignos” puede, por supuesto, significar diversos grados de urgencia). Por eso, podemos hablar de poder como un recurso generalizado de la sociedad al que se asigna la consecución de una serie de finalidades secundarias, y a las organizaciones, como agentes para obtener tales finalidades. El poder es comparable a la riqueza que, como recurso generalizado de la sociedad, está asignado a muy diferentes subsistemas de la sociedad, para “consumo” o para utilización como “capital” (Parsons, 1966:34).

El poder y la riqueza, indica Parsons (1966:203), tienen en común el ser categorías generalizadas de medios, es decir de capacidades para que se realicen las cosas que se desean. Se diferencian en que:

Aunque la producción en cuanto tal es un valor colectivo, el producto, la riqueza (o ingreso) no tiene referencia específica a los *fines colectivos*, es un medio para *cualquier* fin valorado en la sociedad. El poder, por otra parte, se refiere específicamente a los fines de la colectividad y por eso supone, para su generación, *integración* de la colectividad con referencia a tales fines en un sentido que no lo hace la producción de riqueza (Parsons, 1966:203-204).

De acuerdo con Parsons existen tres medios para controlar las acciones de intercambio: el poder, el dinero y la influencia.

El dinero, desde esta perspectiva, es un continuo lineal que puede dividirse en cantidades cardinales; la cuestión del “cuánto” es siempre esencial en contextos referentes al dinero. En cambio, con relación al poder, si se lo ordena de acuerdo con una escala de razones aritméticas, la cuestión no reside en *cuánto* poder tenga alguien, sino en cuál es la posición del que lo posee con respecto a otros centros de toma de decisiones (Parsons, 1969:125). Pero en un sentido no aplicable al dinero, la escala de las posiciones con relación con el poder es específica de una colectividad y de sus límites. Y si bien los recursos monetarios pueden asignarse en sentido cuantitativo y distributivo, la asignación de poder remite a cuestiones concernientes al campo y el grado de la delegación de poder porque éste no se divide en fracciones numéricas sino

que decide los niveles y esferas dentro de un sistema que ocuparán tales o cuales miembros. Así también la eficacia, según Parsons, proporciona un contexto de distribución de poder en dos ejes: el nivel de la jerarquía de poder y el tipo funcional de contribución de la unidad. Desde la perspectiva de Parsons:

La delegación de poder o autoridad se lleva a cabo como intercambio por algo valioso, consistente en medios e instalaciones para el cumplimiento eficaz de las metas colectivas [...] En el aspecto administrativo o ejecutivo, el factor central es el control de la productividad económica, principalmente por medio de recursos financieros, condición básica a su vez para la obtención de servicios [...] La organización debe, además de pagar dinero, ofrecer oportunidad para la eficacia por medio de una posición tanto en los aspectos jerárquicos como en los cualitativamente diferenciados del sistema de poder, aunque vinculados estos aspectos varían en forma independiente. En verdad, la libertad de alterar las combinaciones cualitativas “rebajándolas”, es un rasgo jerárquico crítico de la autoridad ejecutiva en este contexto. No obstante, es condición primordial de la adecuada integración de una colectividad una buena compensación (en cuanto a la posición jerárquica y ubicación funcional) entre el poder delegado que poseen los miembros ocupacionales y las capacidades que aportan a la organización las unidades empleadas (Parsons, 1969:125-126).

La *economía*, sostiene Parsons (1966:202) es un subsistema funcional de la sociedad, no una “estructura” que articula los niveles institucional y colectivos de la organización. Una economía, indica, es una serie de procesos mediante los cuales *dentro* de un marco de normas institucionalizadas se lleva a cabo la movilización de los factores de producción, por ejemplo, mediante el empleo, la inversión y su dedicación a la producción de bienes y servicios. Las colectividades y los individuos *en sus papeles* en las colectividades, son los instrumentos activos de estos procesos.

Sugiere que en forma paralela se puede hablar de un subsistema funcional de la sociedad en el área política, al que designa como “*polity*”. Y así como el fin de la economía es la *producción* en el sentido económico y el producto es el ingreso o la riqueza, cree que el fin o función del Estado es la movilización de los recursos de la sociedad para el logro de los fines *colectivos*. El “producto” del Estado en cuanto sistema, para el autor, es *poder*, definido como la *capacidad generalizada de un sistema social para realizar cosas en interés de los fines colectivos* (Parsons, 1966:203). Aparecen, nuevamente, las colectividades como los instrumentos activos de estos procesos que operan dentro de un marco institucional.

En *El sistema social* advierte que si bien en la dirección política como en el caso económico es relevante el orden de las relaciones potenciales de intercambio y la posibilidad de “influencia”, lo distintivo en el poder político es la *dimensión* de las

consideraciones que hacen a su definición y ejercicio (Parsons, 1984:124). Si el poder económico se enfoca a la posesión de *medios* para maximizar las ventajas en un orden de transacciones de intercambio, en condiciones definidas y a través del ofrecimiento de ventajas compensatorias; el poder político es generalizado mediante la ampliación de la dimensión en donde adquiere relevancia el contexto total relacional de una meta dada. De este modo, para nuestro autor, en el nivel de un contexto relacional particular, el poder político es la capacidad de controlar el sistema relacional como sistema, tanto si es una organización como si es un sistema más difuso o menos integrado.

Así, desde la visión de Parsons, mientras la estructura del poder económico es linealmente cuantitativa, simple cuestión de *más y menos*; la del poder político es *jerárquica*; es decir, de *niveles más altos y más bajos*. O sea, el poder más grande es poder *sobre* el menor, no simplemente *más poder que* el menor. Luego, el poder político, como ya quedó definido, es relacional, no simplemente con referencia a por ejemplo, *n* sujetos de intercambios potenciales, sino en su significación directa. El carácter difuso del poder político se manifiesta en que implica la *movilización del complejo relacional total*, y explica la relevancia que adquiere el grado de radicalidad de algunos medios. Por ejemplo, la capacidad de utilizar la fuerza en relación con la territorialidad es un foco último de poder, se podría decir, siguiendo a Parsons, “el foco crucial” del sistema de poder político y el que otorga al Estado su posición central en el sistema de poder de una sociedad compleja. Esta necesidad funcional de organizar el sistema de poder en relación con la fuerza y el territorio, sostiene el autor, es la que da al control de la maquinaria de la organización gubernamental su posición estratégica.

El problema del control del poder político es, sobre todo, el problema de la integración, es decir, asentar el poder de los individuos y subcolectividades en un sistema coherente de autoridad legitimada en que el poder se funda con la responsabilidad colectiva (Parsons, 1984:125).

El autor considera importante establecer algunas aclaraciones sobre su concepto de poder, en relación con otra de las alternativas propuestas en la literatura de teoría política basada en la noción de suma-cero del poder:

Lo que podríamos llamar “suma del cero”, concepto que utilizaron, por ejemplo, Max Weber y H. D. Lasswell [...] es la concepción de que el poder es una capacidad de unidad de un sistema para ganar sus fines *sobre la oposición* de otras unidades. Por tanto si el poder de dos unidades es igual se quedarán en punto muerto. El concepto que hoy estoy empleando no hace de la oposición un criterio en cuanto tal, aunque al hablar de capacidad para conseguir fines esto *supone* la superación de la oposición.

Por eso considero que el concepto de la suma cero es un caso especial del concepto más general empleado aquí (Parsons, 1966:203).

Siguiendo el planteo de Parsons (1969:152), la función primordial del poder es estabilizar el subsistema político frente a los cambios de su ambiente, proceso que consiste en transformar expectativas generalizadas en otras más específicas. Así un liderazgo responsable no puede pronosticar de antemano las acciones específicas que es necesario imponer a la colectividad para mantener su eficacia generalizada, pero a falta de este saber, puede, según Parsons, emplear su poder generalizado para prever contingencias, permitiendo libertades de elección. Pero desde la perspectiva del autor:

Si no se equilibran los mecanismos, esos grados de libertad producirán inestabilidad. El rasgo esencial de los mecanismos de equilibrio es la retroalimentación (*feedback*) a partir de la condición de escasez de recursos. Pero en el caso del poder, el elemento escasez no se refiere al gasto de una fracción numérica dada, como ocurre con el dinero, sino a la capacidad de vencer en la lucha entablada para establecer o ejecutar las decisiones como obligatorias. El riesgo de gastar en exceso reside en que la pérdida en cuestión redundará en detrimento de la aptitud para imponerse en otras [...] El primero es el riesgo de que no se obtengan los insumos de poder que equilibren dichos gastos [...] De ahí que en la misma economía del poder haya un equilibrio, que se logra en pasos “cuánticos” más que en un flujo parejo. La buena administración y gestión política deben “engendrar” poder y garantizar resultados intrínsecamente importantes, de la misma manera que la “producción” engendra bienes y dinero para la unidad productora (Parsons, 1969:153).

Otros riesgos que pueden poner en peligro la legitimación son, para Parsons, por ejemplo la restricción de los recursos movilizables, como los impuestos que pueden perjudicar el poder de un régimen burocrático centralizado, y otro factor es la *influencia* a la que Parsons concibe como:

El medio de persuasión que se apoya, no en la aceptación de la argumentación intrínseca presentada, sino en el prestigio o reputación de la fuente de la que procede aquella. Al igual que el dinero y el poder, la influencia, para ser sólida, debe ser intercambiable, en definitiva, con los insumos intrínsecamente valiosos a los que sirve de medio apropiado (Parsons, 1969:142).

Por lo tanto, en el caso del análisis político, como expresa Parsons (1969:151-152) el medio focal es el poder. Para él en diversos puntos del sistema societario, el poder se permuta tanto por otros medios generalizados como son el dinero y la influencia y por recompensas, como servicios, apoyo y factores de eficacia. Ente los

factores de eficacia, para el autor, figuran los medios tecnológicos de coerción y administración eficaz, y otros similares que deben movilizarse con fondos monetarios. En niveles más altos de la jerarquía normativa de control, los medios intrínsecos del proceso político son los compromisos tanto con la lealtad colectiva como con los compromisos con los valores.

Por último, considera que un subsistema político

Mantiene su potencial de poder mediante continuos intercambios con su ambiente. Por una parte “exporta” poder en forma de oportunidad para la eficacia, y obtiene a cambio poder en forma de compromiso de servicios; por la otra, “exporta” poder en forma de decisiones políticas, y lo recibe en forma de apoyo político (Parsons, 1969:154).

6.8. La concepción suma-cero del poder

Como anotamos en el primer nivel de análisis, según Parsons y con relación a la noción de poder, existe una tendencia en las ciencias sociales, la ciencia política y la sociología a sostener que el poder político está supeditado a las condiciones de suma-cero. Y que por éstas se debe entender que el poder siempre es un poder *sobre* otros. Es decir, que el poder que alguien posee en un sistema es, necesariamente y por definición, a expensas de otro u otros. La generalización de esta concepción a todo el proceso político, se resume en la frase “la política es una lucha por el poder” (Parsons, 1966:248). En este sentido, afirma, el poder no es visto como un medio para realizar una función con relación a la sociedad como sistema y dentro de ella, sino que es interpretado como un medio para lograr lo que un grupo, los que detentan el poder, desea, impidiendo que otro grupo, los que no tienen el poder, logren lo que desean.

En cuanto a la cuestión de si el poder político está supeditado a condiciones de suma-cero, Parsons sostiene que los sistemas políticos tienen mecanismos que operan a través de una relación particular entre poder e influencia. De ahí que:

Aunque, sin la menor duda, los líderes electos son responsables de salvaguardar los intereses de sus electores, no están obligados a emplear el poder únicamente con la autorización específica de éstos. En la medida en que tomen decisiones políticas sin esa autorización, obligarán quizás a la colectividad a asumir compromisos que una retirada masiva de apoyo político puede poner en peligro. Los votantes no están más obligados a reelegir líderes que asumieron compromisos con los que ellos no están de acuerdo, de lo que lo están los depositantes a mantener los fondos en un banco que otorga préstamos a su juicio inseguros (Parsons, 1969:157).

Del mismo modo, argumenta nuestro autor, un dirigente político posee un término para el cumplimiento de los compromisos políticos que obligan a la comunidad, y si bien puede usar su influencia para persuadir a los miembros de la colectividad a prolongarlo, los electores tienen la posibilidad de negarle apoyo, votando a favor de otro candidato (Parsons, 1969:158). Ahora bien, si se logra aumentar el ejercicio de los compromisos aun no estando autorizados de modo específico por los electores, es posible, según Parsons, aportar adiciones netas al potencial de poder del subsistema político entero. De esta manera se mantienen las decisiones obligatorias pero a costa de la pérdida de prestigio del liderazgo.

En “El aspecto político de la estructura y el proceso sociales”, por último, expone dos enunciados en relación con esta cuestión (Parsons, 1969:158-159). En el primero insiste en que el poder no es un recurso de suma-cero porque el incremento de la cantidad de poder que posee una unidad de un sistema no significa necesariamente una disminución correlativa en el poder de las demás unidades. Y así como al aceptar un préstamo bancario, por lo general, una unidad no hace disminuir el dinero disponible para los depositantes, de modo análogo, el poder de los electores para seleccionar un liderazgo no se reduce frente a los anuncios oficiales de los líderes. Sin embargo:

Las decisiones políticas son compromisos de todo-o-nada, que compiten con otros compromisos posibles, pudiendo prevalecer o fracasar, en muchos casos sin posibilidad de transacción. Esta diferencia no invalida, empero, la aplicabilidad del modelo general de incremento neto por medio de un compromiso positivo a pesar de los factores de riesgo (Parsons, 1969:159).

En segundo lugar, la fuerza a favor del incremento de poder tiene que provenir, en el planteo parsoniano, del subsistema que en la jerarquía control ocupa el lugar inmediato superior. Del mismo modo, la creación de crédito no es posible sólo mediante maniobras monetarias, sino que requiere, además, movilizar poder que se manifiesta en las obligaciones contractuales con carácter imperativo:

De modo análogo, el poder no puede aumentarse simplemente por medio de la manipulación interna de las relaciones de poder en el sistema político: exige la movilización de influencia, cuyo empleo puede justificarse con arreglo a normas institucionalizadas. Tratándose de agentes específicos, esto significa poner prestigio y futuro potencial de influencia en la línea que favorezca la política a la que deseen dar la obligatoriedad del poder (íd.).

Así también, en *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, asevera que al ser por definición el poder un medio generalizado o recurso de la sociedad, tiene que estar dividido o asignado, al mismo tiempo que tiene que ser producido y poseer funciones colectivas tanto como distributivas. De ahí que sea

la capacidad para movilizar los recursos de la sociedad para el logro de los fines con relación de los cuales se ha hecho un compromiso “público” o puede hacerse. Es la movilización, sobre todo, de personas y grupos que es obligatoria para ellos en virtud de su posición en la sociedad (Parsons, 1966:249).

En la misma obra sostiene que existe una tendencia a exagerar la importancia empírica del poder en la medida en que se supone que es tan sólo el poder el que determina “realmente” lo que sucede en la sociedad. Frente a esto afirma: “El poder es tan sólo uno de los diversos factores paralelos en la determinación de los acontecimientos sociales” (Parsons, 1966:250). Así también existe la tendencia, para el autor, a considerar el poder como supuestamente ilegítimo, sobre todo, cuando se piensa que personas que ejercen un considerable poder lo han usurpado y lo usan en detrimento de los demás. Del mismo modo este tipo de concepciones se inspiran en un “individualismo” en el sentido en que el bienestar y los derechos del individuo no constituyen valores morales fundamentales, sino más bien que los derechos individuales se promueven *minimizando* la organización positiva de los grupos sociales. Y aquí, entonces que:

La organización social en cuanto tal es supuestamente mala porque en una base limitada y a corto plazo siempre y necesariamente limita la libertad de los individuos para hacer exactamente lo que ellos quieren. La cuestión de una dependencia más profunda y a plazo más largo de los fines y capacidades de los individuos se relega simplemente al fondo. Desde este punto de vista, el poder en la empresa individual y el poder en la sociedad amplia se suponen malos en sí mismos porque representan el foco primario de la capacidad de alguien que se ocupa de que otro actúe de cierta manera, aunque de momento no lo desee (Parsons, 1966:250).

Por último, según Parsons (1969:162), en el análisis del aspecto político de una sociedad, es necesario poner de relieve que el sistema político o subsistema político (*polity*) es un sistema abstraído de un sistema social total, que debe articularse de modo sistemático con los demás subsistemas, que son: el económico, el integrativo y el de mantenimiento de pautas. En las conclusiones de su trabajo “El aspecto político de la

estructura y el proceso sociales”, concluye estableciendo lo que considera los aspectos principales de su concepción (Parsons, 1969:163):

- a) El poder político es un medio generalizado de proceso político, paralelo al rol del dinero en el proceso económico
- b) El subsistema político no es un sistema cerrado, sino que participa en continuos intercambios con dos sistemas adyacentes: el económico y el integrativo
- c) La proposición anterior refuta dos tendencias relevantes en la literatura sobre el poder: la primera se basa en la idea de que el poder es por naturaleza jerárquico y está necesariamente dissociado de cualquier elemento igualitario de los sistemas sociales. Contra esta opinión, Parsons sostiene que la igualdad del sufragio y la regulación del compromiso de servicio por medio del principio de igualdad de oportunidades son modos de institucionalizar sistemas de poder en relación con las exigencias limítrofes del subsistema político. La segunda impugna la noción de circulación de poder en condiciones de suma-cero. Para el autor, la influencia puede emplearse en ciertas circunstancias para acrecentar el potencial de poder de un sistema político.

Referencias bibliográficas

ALEXANDER, J. C. “La centralidad de los clásicos”, en Giddens, A.; J. Turner y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.

BAUMAN, Z. *La hermenéutica en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.

DAHRENDORF, R. *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1966.

GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

----- . *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.

HABERMAS, J. *Teoría de la acción comunicativa II: crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.

MÜNCH, R. “Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis”, en Giddens, A.; J. Turner y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.

PARSONS. T. *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.

- . Ensayos de teoría sociológica, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- . “El aspecto político de la estructura y proceso sociales”, en Easton, D. (comp.) *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- . *El sistema social*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- PARSONS, T. y E. SHILS. *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968.
- PARSONS, R.; R. BALES y E. SHILS. *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, N. “Presentación de la versión castellana”, en Parsons, T. *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.

C. WRIGHT MILLS

1. *El autor.*

Estudia en Wisconsin, teniendo como profesores a Sorokin y a Hans Gerth con quien escribe *Carácter y estructura social* publicado en 1953. Es Gerth quien lo introduce en el conocimiento de los clásicos en sociología y especialmente en la sociología alemana por entonces poco valorada en los Estados Unidos.

La actividad académica de Mills comienza en Wisconsin y continúa en la Universidad de Columbia, en Nueva York (1946).

Es a través de Gerth que recibe una doble influencia teórica: una de orden psicológico que da origen al concepto de *carácter*, basada en las teorías de George H. Mead y de Sigmund Freud, y otra de orden sociológico que origina el concepto de *estructura social* a partir de las teorías de Max Weber y Mannheim. Rol e institución son los dos conceptos básicos que surgen al sistematizar ambos órdenes.

En gran parte de sus obras se nota la presencia teórica de clásicos como Comte, Spencer, Schumpeter, Veblen, Sombart y Marx, que se suman a los citados anteriormente. Pero también encontramos influencias de politólogos como Pareto, Mosca, Lasswell, Riesman y White, así como aquellos más críticos entre los que se encuentran Franz Neuman y Erich Fromm.

Sus libros más conocidos: *The New Men of Power: America's Labor Leaders* (1948); *White Collar: The American Middle Classes*, (1951); *The Power Élite*, (1956); *The Causes of World War Three*, (1958); *The Sociological Imagination*, (1959); *Listen, Yankee. The Revolution in Cuba*, (1960); *The Marxists*, (1962); *Power, Politics & People* (1963). Entre otras obras, han sido traducidas a la lengua española: *La élite del poder* (1957); *White-collar. Las clases medias en Norteamérica* (1957); *La imaginación sociológica* (1969); *Escucha, Yankee* (1961); *Carácter y estructura social* (1963), en colaboración con Gerth; *Poder, política y pueblo* (1973).

Como señala Horowitz (1973: XXV), la búsqueda de las respuestas, así como de las preguntas justas, significaba para Mills un abandono consciente de dos tradiciones establecidas en la sociología: el empirismo como ideología que limita la discusión a generalidades de bajo nivel, al estudio de pequeños grupos y a una postura sin

preocupación ética; y el racionalismo como ideología dada a las soluciones abstractas de los problemas concretos, a apreciaciones intuitivas de las civilizaciones y las naciones y a una actitud ética con fuentes independientes y hasta ajenas a los descubrimientos de las ciencias de la conducta e históricas. Escapar a esas falsas alternativas formuladas por “el empirismo abstracto” y la “gran teoría” significaba confrontarse directamente con las relaciones humanas, porque veía que los hombres se ponen de acuerdo o luchan entre sí y hasta, incluso, se matan. Al principio, Mills realizó esta confrontación en términos de las relaciones observadas por G. H. Mead, que son también relaciones compartidas, y después completó esta observación pragmática con los hallazgos de Marx, Mannheim y la tradición europea de la “teoría del conflicto”.

Asimismo en la obra que I. Horowitz dedica a la memoria de C. Wright Mills, *La nueva sociología: ensayos en honor de C. Wright Mills*, concretamente en “Una introducción a la nueva sociología” observa que la tendencia prevaleciente en la sociología norteamericana durante los años 1940-1960 consistió en integrar a la sociología las disciplinas tangenciales y sus teóricos, en un marco institucional más preocupado por la imagen social que por la “imaginación sociológica”. De este modo: “los racionalistas, es decir, los partidarios de la tendencia ‘macroscópica’ que intenta desarrollar ‘teorías generales’ sobre el comportamiento humano, han logrado sobrevivir más por el brillo y tenacidad de sus principales sustentadores que gracias a algún acuerdo sobre la lógica o los resultados de la ‘gran teoría’” (Horowitz, 1969:13). Es así que, en su opinión, los esfuerzos del empirismo, cristalizado en institutos y centros de investigación que giraban alrededor de la idea de que la sociología establece “verdades” antes que “significados” y de que su tarea principal consiste en distinguir entre información fáctica y modelos operacionales, han dado origen a la imagen popular de esta rama del saber.

Así también, para Horowitz (1969:27), la sociología racionalista, al multiplicar los conceptos, entorpeció, incluso, la búsqueda de una sociología aplicada. De la idea de que la sociedad es racional se derivó que todos los elementos de la sociedad son racionales. Al equipararse el ciclo vital de todas las sociedades al de una sociedad, la labor del sociólogo se redujo a unir las partes y explicar los elementos “disfuncionales”. De este modo, la dependencia de los racionalistas respecto de los modelos de equilibrio se constituye en una creencia dogmática en el consenso social y descuida los problemas relativos al cambio social. Es por ello que para el autor la tendencia “conservadora” de los principales sociólogos racionalistas no es accidental, sino consecuencia directa de un

enfoque sociológico que pone el acento en los elementos estructurales de una sociedad, por encima de los rasgos reveladores de normas y valores contradictorios.

Del mismo modo, para Horowitz (1969:28), estos sociólogos están obnubilados por el concepto de “orden social” pero el deseo de que reine la armonía no es prueba suficiente de la existencia del orden. De ahí que el frenesí por el orden social deviene con excesiva asiduidad en el culto a *nuestro* orden social.

Es en este contexto que, siguiendo a Horowitz, aparece la necesidad, casi “desesperante” para la profesión de una sociología de amplio alcance e históricamente fundamentada. Es entonces cuando pasa a primer plano la singular contribución de C. Wright Mills, quien introduce la dimensión sociológica a los mayores interrogantes políticos de la época. Así expresa:

Lo que Mills defendía era la imperativa necesidad, no sólo de una conciencia social, sino también la toma de conciencia, por parte de los sociólogos, de las premisas y principios que la tradición clásica siempre consideró significativos. En un sentido crítico, Mills era un sociólogo conservador en la verdadera acepción de la palabra, porque estaba interesado en preservar la herencia de este campo del conocimiento. Consideraba que su posición formaba parte de la “tradición clásica”, la importante corriente a la que pertenecen las obras de Pareto, Durkheim, Weber, Znaniecki, Simmel y Marx. Éstos eran para él los puntales de la sociología; y en realidad lo son, por encima y más allá de la opinión que le mereciera a Mills, ya que a ellos les debemos la neta distinción entre ciencia como clarificación, e información como manipulación (Horowitz, 1969:31).

En la línea de lo expuesto y siguiendo a Gino Germani en el prólogo a la *Imaginación sociológica*, se puede decir (Mills, 1969:15) que no hay duda de que el análisis de Mills apunta certeramente a ciertas deformaciones graves de la sociología en los Estados Unidos: “gran teoría”, “empirismo abstracto”, “ethos burocrático”, nociones que para quien conozca la sociedad norteamericana no se tratan sólo de defectos inherentes a las nuevas orientaciones metodológicas y a las exigencias organizativas, sino que, además, reflejan sobre todo (aunque no exclusivamente) ciertos rasgos de la sociedad norteamericana que han conducido a desarrollos unilaterales y extremos. Es fácil descubrir en la deformación “metodologista” propia del campo de los estudios sociales ciertas tendencias “obsesivas” claramente perceptibles en muchas otras esferas de la vida norteamericana: desde la educación a la propaganda, los negocios y la industria.

En otro sentido y de acuerdo con Notestein (1969:67-68), Mills estaba moralmente comprometido con la razón y la libertad, y esto lo llevaba a preguntarse ¿qué debía hacer él, en tanto sociólogo, para llevar estos valores a la práctica? Así, como estudioso analizaría las posibilidades objetivas de que gozan determinados tipos de hombres, dentro de determinados tipos de estructuras sociales, para convertirse en individuos libres y racionales. Otro de los temas por investigar serían las posibilidades de que gozan hombres de distintas posiciones sociales en diferentes especies de sociedades (suponiendo que gocen de alguna), primero para trascender su cotidianidad por medio de su razón y experiencia, y segundo, para actuar en consecuencia en virtud de su poder, con respecto a la estructura de la sociedad y del período en que les toca vivir. Como profesor pensaba que el sociólogo debe dirigirse a tres clases de individuos: a aquellos que son bien conscientes del poder que ejercen; a aquellos que aun gozando de poder son inconscientes del efecto de sus acciones; y por último, a aquellos que no sólo carecen de poder sino también de la conciencia de los cambios estructurales de su sociedad que puedan ser causa de sus problemas personales. Debe tratar de educar a cada uno de estos públicos sobre las consecuencias de su acción, y luego hacerlos públicamente responsables.

De este modo para Notestein (1969:69), Mills fue uno de los que practicaron con éxito la sociología del conocimiento en los Estados Unidos, ya que para él la “imaginación sociológica” debía destinarse a examinar los problemas suscitados por la intersección de la historia con la biografía; esta concepción derivaba a su vez de su creencia en que la ineludible esencia moral de todos los problemas significativos que se plantea la indagación social, así como de las cuestiones públicas y las dificultades personales, es el sentimiento de ver amenazados los valores que uno estima.

Consecuentemente, entonces, el primer fruto de esa *imaginación* y la primera lección de la ciencia social que la encarna es la idea de que:

El individuo sólo puede comprender su propia experiencia y evaluar su propio destino localizándose a sí mismo en su época; de que puede conocer sus propias posibilidades en la vida si conoce las de todos los individuos que se hallan en sus circunstancias [...] No conocemos los límites de la capacidad humana para el esfuerzo supremo o para la degradación voluntaria, para la angustia o para la alegría, para la brutalidad placentera o para la dulzura de la razón. Pero en nuestro tiempo hemos llegado a saber que los límites de la “naturaleza humana” son espantosamente dilatados. Hemos llegado a saber que todo individuo vive, de una generación a otra, en una sociedad, que vive una biografía, y que la vive dentro de una sucesión histórica. Por el hecho de vivir contribuye, aunque sea en pequeñísima medida, a dar forma a esa sociedad y al curso

de su historia, aún cuando él está formado por la sociedad y por su impulso histórico (Mills, 1969: 25-26).

Así la imaginación sociológica permite captar la historia y la biografía y la relación entre ambas dentro de la sociedad.

Reconocer esa tarea y esa promesa es para Mills:

La señal del analista social clásico. Es la característica de Herbert Spencer, ampuloso, verboso, comprensivo; de A. E. Ross, gracioso, revelador, probo; de Augusto Comte y Emile Durkheim, del intrincado y sutil Karl Mannheim. Es la cualidad de todo lo que es intelectualmente excelente en Carlos Marx, es la clave de la brillante e irónica penetración de Thorstein Veblen, de las polifacéticas interpretaciones de la realidad de Joseph Schumpeter; es la base del alcance psicológico de W. E. H. Lecky no menos que de la profundidad y la claridad de Max Weber. Y es la señal de todo lo mejor de los estudios contemporáneos sobre el hombre y la sociedad (Mills, 1969:26).

Para Mills (1969:43), entonces, la tradición sociológica contiene las mejores formulaciones de la plena promesa de las ciencias sociales en conjunto, así como algunas realizaciones parciales de ellas. El matiz y la sugerencia que los estudiosos de la sociología pueden encontrar en sus tradiciones no pueden resumirse en breves términos, pero el investigador social que las tome en sus manos quedará recompensado. Su conocimiento puede convertirse rápidamente en nuevas orientaciones para su propio trabajo en la ciencia social.

Luego, para Mills (1969:41) la teoría sistemática de la naturaleza del hombre y de la sociedad se transforma con facilidad excesiva en un formalismo complicado y árido en el que la descomposición de conceptos y sus interminables recomposiciones y combinaciones se constituye en la tarea central. Sostiene que para los Grandes Teóricos, las concepciones se han convertido verdaderamente en conceptos. Y el ejemplo contemporáneo más importante, en la sociología norteamericana, que tiene en mente, es la obra de Talcott Parsons.

De acuerdo con Mills, la causa fundamental de la gran teoría es la elección inicial de un nivel de pensamiento tan general, que quienes lo practican no pueden lógicamente descender a la observación. Piensa que:

Como grandes teóricos, nunca descienden de sus altas generalidades a los problemas que presentan sus contextos históricos y estructurales. Esa falta de un sentido sólido de los verdaderos problemas, es causa de la irrealidad tan notoria en sus páginas. El resultado de esto es la elaboración de distinciones aparentemente arbitrarias y

ciertamente interminables, que ni amplían nuestra comprensión ni hacen más sensible nuestra experiencia (Mills, 1969:52).

De este modo, para nuestro autor se revela, una abdicación parcialmente organizada del esfuerzo por definir y explicar con sencillez la conducta humana y la sociedad.

La sociología, expresa Mills (1969:54), según Parsons, trata de “aquel aspecto de la teoría de los sistemas sociales relativo a los fenómenos de la institucionalización de los tipos de valor-orientación del sistema social, con las condiciones de esa institucionalización; y de los cambios de los tipos, con las condiciones de conformidad con, y desviación de, una serie de dichos tipos, y de los procesos motivacionales en cuanto están implicados en ellos” (Parsons, 1951:552). Según Mills, esto traducido y descargado de presunción, quiere decir simplemente: los sociólogos de mi clase gustan de estudiar lo que las gentes quieren y acarician. También nos gustaría averiguar por qué hay tal diversidad de valores de éstos y por qué cambian. Cuando encontramos una serie más o menos unitaria de valores, nos gustaría averiguar por qué unas gentes se acomodan a ellos y otras no.

A continuación Mills afirma que esa formulación libra al sociólogo de toda incumbencia respecto del “poder” y de las instituciones económicas y políticas. Y yendo aún más allá, cree que esa formulación, y en realidad todo el libro de Parsons, trata mucho más de lo que se ha llamado tradicionalmente “legitimaciones” que de instituciones de cualquier clase siendo la consecuencia, transformar, por definición, todas las estructuras institucionales en una especie de esfera moral, o más exactamente, en lo que se ha llamado “la esfera del símbolo”.

Para Mills, *en la sociedad moderna* no hay nada en la naturaleza de la historia que excluya la función central de pequeños grupos de personalidades decisivas, y esto porque: “No hay nada en la ‘psicología del hombre’ ni en el procedimiento social por el cual son moldeados y seleccionados los individuos para y por los puestos de mando de la sociedad moderna, que haga irrazonable, la opinión de que tienen que tomar decisiones, y que las decisiones que toman –o que dejan de tomar– tienen consecuencias que forjan la historia” (Mills, 1960: 33). De ahí su afirmación:

En esta época particular una conjunción de circunstancias históricas ha dado lugar al nacimiento de una minoría del poder; que los individuos de los círculos que componen esa minoría, separada y colectivamente, toman ahora las decisiones clave que en efecto se toman; y que, dado el aumento y la centralización de los medios de poder de

que ahora se dispone, las decisiones que toman o que dejan de tomar tienen más consecuencias para mayor número de gentes que nunca en la historia de la humanidad” (Mills, 1960:34).

Desde la perspectiva de Mills, la sociedad que es posible extraer del texto de Parsons es más bien para un uso ideológico directo, asociado a los estilos conservadores de pensamiento. Afirma que la gran teoría no representa ningún papel burocrático directo y, su falta de inteligibilidad limita el favor del público. Si bien esto puede, según Mills, convertirse en una partida positiva porque su oscuridad le da un gran potencial ideológico. No le cabe duda de que el sentido ideológico de la gran teoría se funda en legitimar las formas permanentes de dominación (Mills, 1969:67).

Por ello para Mills, en los términos de la gran teoría:

No puede formularse ningún problema de importancia y peor aún, su enunciado trae muchas veces el lastre de valoraciones y está oscurecido con palabras parásitas. Es difícil, por ejemplo, imaginar esfuerzo más útil que el de analizar la sociedad norteamericana en relación con “el tipo de valor” de “realización universal” sin mencionar la naturaleza, el sentido y las formas cambiantes de sucesos característicos del capitalismo contemporáneo, y la estructura cambiante del capitalismo mismo; o de analizar la estratificación de los Estados Unidos en relación con el sistema dominante de valores sin tener en cuenta las conocidas estadísticas de posibilidades de vida basadas en los niveles de la propiedad y el ingreso (Mills, 1969: 61).

Como expone Mizruchi (1969:23-24), al considerar a Mills y sus variados intereses sociológicos, vemos a un científico social cuyo esfuerzo, se centró en unir la tradición clásica, sus intuiciones e hipótesis con los métodos empíricos contemporáneos. Se distinguió por su preocupación en la comprensión y el proceso de elección de problemas socialmente significativos.

Desde otra perspectiva, a Mills se lo ha acusado de ser un enamorado del poder a partir del desarrollo de su teoría sobre la *élite del poder*, centrada en las preocupaciones de Michels, Weber y Pareto. En este sentido Horowitz nos revela que la idea del poder ni intoxicó ni saturó a Mills, en todo caso:

Mills se dejaba seducir por la facultad de la razón para vencer las fuerzas del poder. Esto no significa una adoración maniquea del poder, sino simplemente un racionalismo adecuado, estilo siglo XVIII. Algunos tienen la idea peculiar de que Mills era un activista político y un polemista; un hombre para el que resultaba irresistible la atracción del poder político. Pero si se examinan sus obras se advierte a un hombre con la obsesión no del poder sino del poder de las ideas. Mills asumió una

postura antipolítica, como suele encontrarse tan frecuentemente en los intelectuales europeos. Nunca fue miembro de un partido político en ninguna época de su vida; y [...] ni siquiera fue un buen ciudadano porque nunca votó en ninguna elección. [...] Mills se enorgullecía personalmente de su capacidad de practicar la política de la verdad en oposición a la política de los partidos. Ponía en duda la *mística* de la separación de la realidad y los valores. Negaba la creencia esquizofrénica de que las ciencias sociales y el hacer la historia eran contradictorios. En los grandes problemas de teoría social, no fue Mills el que fracasó, el fracaso fue de los líderes intelectuales de su época; el fracaso del descaro revestido de prudencia, precaución y virtud (Horowitz, 1973:XIV).

En este sentido Miliband, expresa:

Una característica del compromiso político de Mills que llama de inmediato la atención es la dificultad para designarlo con un nombre apropiado. Ninguna de las tentativas a menudo malintencionadas, de ponerle un rótulo (“trotskista tejano” fue uno de los marbetes más coloridos e inexactos que se le aplicaron) resultó convincente. Es obvio que pertenece a la izquierda, pero el lugar que ocupó dentro de ella no es fácil de determinar. Decir que era un socialista puede servir como punto de partida, pero este elemento primario de identificación solo puede ser útil en un contexto político e ideológico excepcionalmente atrasado, como lo es el de Estados Unidos, donde aún se le atribuye al socialismo un significado muy cargado. Sin embargo, puesto que hay socialistas de todas las formas y tamaños, nos queda la duda sobre lo que quiere decir ser socialista en el caso de Mills. [...] Tanto por su posición política como por su temperamento Mills era decididamente contrario a afiliarse a algún grupo y sentía un intenso desagrado por los agrupamientos, incluidos los de índole política (Miliband, 1969:97-98).

Como nos informa Horowitz en la introducción a *Poder, política y pueblo*, en cuanto a la idea de que Mills se había convertido en un “antisociólogo” y que ya no le interesaban los problemas sociológicos, queda negada con el inicio de su *Comparative International Sociology*, que no pudo concluir ya que falleció en 1962. Para Horowitz (1973:XV), en esta obra queda en claro que, aunque asumió una actitud crítica en cuanto a la tradición profética de Toynbee y Sorokin, y a la tradición macroscópica de Parsons, apreciaba las motivaciones que los fundaban –explicar al hombre en sociedad, examinando al hombre en la historia–. Piensa que lo que llevó a Mills a creer que esta empresa merecía la dedicación necesaria para su realización era lo logrado por la escuela histórica inglesa, que sabía entrelazar el diseño de la historia social con firmes puntadas empíricas. Para él, Mills buscaba en su última obra una manera de romper la arbitrariedad de las visiones etnocéntricas de la historia social basadas en el prestigio nacional. Dado que había sostenido durante mucho tiempo que los racionalistas y los empiristas se asemejaban en sus modalidades unilaterales de análisis, y aunque

presentaban diversos grados de generalidad sus conclusiones eran parecidas, quería que su obra fuera una herramienta metodológica que al mismo tiempo encarnara y superara los defectos del historicismo y el funcionalismo.

Si bien Horowitz fue el editor de la obra póstuma, literaria y profesional de Mills y más de una vez ha expresado su admiración por el autor, no ha dejado de hacerle algunas críticas, como el mismo las denomina, “serias y sustanciales” al modo de hacer sociología de Mills, ellas son:

Primera: nunca elaboró una teoría de la autoridad, únicamente una teoría del poder y, por tanto, subestimó las protecciones jurídicas contra el poder de la *élite* en una democracia política. Segunda: exageró el papel del individuo, particularmente el escritor; esto es evidente en su falta de contacto o de orientación política y, al mismo tiempo, su creencia constante en la eficacia política de sus observaciones. Tercera: no se daba cuenta del etnocentrismo que encerraban gran parte de sus escritos sobre la estructura de clases; y hasta qué punto él mismo había llegado a definir la estratificación en términos de *status* o posición social más que de poder (Horowitz, 1973:XVII-XVIII).

1.2. El problema de las ideologías

El planteo originario de Mills lo lleva a enfrentarse con el problema de las ideologías (Agulla, 1994:482). Las orientaciones básicas, representadas por el liberalismo y el socialismo, para Mills no se muestran como explicaciones adecuadas ni del mundo ni del hombre.

Según Mills (1969:178-179) así como la Edad Antigua fue seguida de varios siglos que los occidentales llamaron, la Edad Media y Edad del Oscurantismo, la Edad Moderna empezaba a ser seguida por una edad posmoderna que podía ser llamada la Cuarta Época, lo que motivaba que las explicaciones procedían de la transición histórica de la Edad Media a la Moderna, y que cuando se las generalizaban se hacían casi inaplicables o por lo menos, no convincentes. Sostenía que las principales orientaciones, como el liberalismo y el socialismo, se habían desplomado virtualmente como explicaciones adecuadas del mundo

En otra de su obra *Los marxistas* aclara:

En cuanto ideología, tanto el liberalismo como el marxismo han sido vulgarizados y trivializados; cada una de ellas suministra frases hechas para la defensa de una gran potencia estatal y para la denigración del otro bloque y todas sus obras. En cuanto enunciados de ideales, ambos llevan en sí el humanismo laico de la civilización occidental. Estos ideales son los únicos disponibles que, al mismo tiempo, forman parte de una filosofía política comprensiva y son proclamados tanto por los

dirigentes como por los dirigidos de los dos estados nacionales más poderosos del mundo (Mills, 1976:5).

Es decir, como indica Mills (1969:180) el liberalismo se interesó por la libertad y la razón como hechos supremos en lo que afecta al individuo y el marxismo, como hechos supremos en lo que afecta al papel del hombre en el hacer político de la historia. Los liberales y los radicales de la Época Moderna fueron por lo general hombres que creyeron que la historia se forja racionalmente y que cada individuo construye del mismo modo su propia biografía.

En este sentido, en la visión de nuestro autor la época moderna depositó todo en las versiones clásicas del liberalismo y el marxismo que considerados en todas sus variantes, constituían las principales, e incluso, las únicas alternativas políticas. Y más que filosofías políticas se presentaban como “realidades políticas” de primer orden y los credos proclamados de los dos Estados más poderosos en la historia del mundo (Mills, 1976:5). Al contemplar a los Estados Unidos y a la URSS (y los bloques de naciones alrededor de cada uno de ellos), el resto del mundo los veía en términos de estos credos y el mundo subdesarrollado los consideraba como alternativas de modelos para su propio desarrollo.

A continuación, también en *Los marxistas* agrega:

En los países capitalistas avanzados del siglo XIX y comienzos del XX, una vasta y a menudo confusa amalgama de liberalismo y marxismo se desarrolló en una especie de común denominador ideológico. En el proceso ambos se vieron modificados y atenuados: el marxismo fue revisado, incorporándose en él elementos liberales; el liberalismo fue adaptado a sus críticos y a las realidades cambiantes, incorporándose en él elementos marxistas. Estas modificaciones y estos préstamos mutuos constituyen una buena parte de la historia de la filosofía política reciente y contemporánea, así como de la historia política. Dentro de las sociedades capitalistas durante los últimos cien años, una de las formas no-revolucionarias del marxismo –la socialdemocracia– ha constituido el principal movimiento de oposición en la mayor parte del mundo capitalista avanzado (Mills, 1976:7).

Si bien, para el autor, ambas formas políticas fueron “credos insurgentes” en su origen y encarnaron la retórica de movimientos, partidos y clases en camino hacia el poder (Mills, 1976:11), como indica, finalmente, se convirtieron en un credo conservador, es decir, la ideología y la retórica de sistemas políticos y económicos

consolidados. Porque al alcanzar el poder estas filosofías políticas se convirtieron en ideologías oficiales. De este modo, para Mills:

Con el éxito, la ideología en general se vulgariza a la larga; hay un liberalismo vulgar y un marxismo vulgar [...] Sobre todo, con el éxito, los ideales, especialmente los más rebeldes, tienden a incorporarse en la ideología de la justificación, y, en la realidad práctica, a identificarse con los agentes de la acción. El mantenimiento de estos agentes viene a ser el ideal activo; los demás ideales se convierten en “mera retórica”, de campaña o revolucionaria [...] Las teorías, con frecuencia, son difíciles de separar de los otros elementos, pues tienden a convertirse en meros supuestos utilizados en las discusiones de las metas urgentes, los medios necesarios y la retórica de la justificación o del ataque. A medida que se confunden con estos otros elementos, las teorías se hacen borrosas. Transformadas en meros supuestos, tienden a hacerse “meramente ideológicas”, y a menudo –junto con los ideales– a hacerse parte de la anfibología ideológica tan característica de nuestro tiempo. En cuanto teorías, se hacen sumamente formales: no es fácil advertir su pertinencia respecto de los ideales proclamados, las ideologías en las que se cree, los agentes de la acción histórica, pues estos ideales, ideologías y agentes no son “ubicados” por las teorías dentro de una sociedad existente y en el movimiento de su historia (Mills, 1976:9-10).

1.3. La racionalidad y la libertad

De acuerdo con Horowitz (1969:57), las conferencias pronunciadas por Mills en 1960 en la London School of Economics le sirvieron de punto de partida para lanzarse a su comparative sociology. Así le resultaban especialmente significativas las distinciones entre la “era moderna” o “Tercera Época” y la “era posmoderna” o “Cuarta Época”. Veía al Iluminismo como un movimiento simbólico que caracterizaba a la Tercera Época ya que de él procedían las ideas de racionalidad económica (socialismo) y las ideas políticas libertarias (democracia). Sostuvo que al ceder, la Tercera Época, el paso a la Cuarta Época se evidenciaron las incompatibilidades entre las dos corrientes ideológicas más importantes. Y es entonces que Rousseau, Marx y Weber plantearon la paradoja en forma clara: una racionalidad creciente no implicaba forzosamente una libertad creciente: la existencia de alienación masiva entre los obreros, ansiedad entre los profesionales y anomia en los sectores medios, invalidaba, para Mills, al período moderno porque el precio de la racionalidad era nada menos que la suspensión de la libertad (socialismo burocratizado o capitalismo de Estado), mientras que el precio de la libertad, en su opinión, consistía en algo bien distinto a la racionalidad: la irrupción de un proceso social equilibrado y en desarrollo.

En este sentido Mills expresa: “La marca ideológica de la Cuarta Época –lo que la contrapone a la Edad Moderna– es que las ideas de libertad y de razón se han hecho

discutibles, y que la creciente racionalidad ya no puede suponerse que trabaje a favor de una libertad creciente” (Mills, 1969:180).

Nuestro autor plantea que es innegable que a partir de la Ilustración surge la creciente racionalidad como la condición primera de una creciente libertad. Y que esta idea siempre estuvo presente en los pensadores guiados por el supuesto clave de la relación inmanente entre razón y libertad propio de la Ilustración y plasmado en aquellos ideales basados en: a) la idea del progreso como factor de liberación, b) la fe en la ciencia, c) la relevancia de la educación popular y, d) la importancia de lo anterior para la praxis política democrática; creencias que más han influido y moldeado nuestro pensamiento. Pero si

El papel de la razón en los asuntos humanos y la idea del individuo libre [...] han de seguir siendo los valores clave de acuerdo con los cuales se especifican las inquietudes y se enfocan los problemas, entonces los ideales de razón y libertad tienen que ser reformulados ahora como problemas de manera más precisa y resoluble que la que conocieron los pensadores e investigadores anteriores, dado que en nuestro tiempo, esos dos valores, razón y libertad, corren peligro manifiesto aunque sutil (Mills, 1969:180).

La visión que nos plantea Mills es la de un estado en donde, si bien las organizaciones racionales (burocracia) han aumentado, la razón sustantiva del individuo en general, se puede decir que no. Del mismo modo, la ciencia y su proyección en el desarrollo tecnológico si bien ocupan un lugar central en la sociedad no hace por sí misma que los hombres vivan más racionalmente, sin mitos y sin supersticiones. Consecuentemente, nos dice:

La instrucción universal puede llevar a la idiotez tecnológica, al provincialismo nacionalista, y no a la inteligencia ilustrada e independiente. La distribución en masa de la cultura histórica no puede elevar el nivel de la sensibilidad cultural, sino más bien trivializarla, simplemente, y rivalizar poderosamente con la oportunidad para la innovación creadora. Un alto nivel de racionalidad burocrática y de tecnología no significa un alto nivel de inteligencia individual o social. Del primero no puede inferirse el segundo. Porque la racionalidad social, tecnológica y burocrática, no es meramente una gran recapitulación de la voluntad y el talento del individuo para razonar. La oportunidad misma para adquirir esa voluntad y ese talento más bien parecen, en realidad disminuir con ella. Los dispositivos sociales racionalmente organizados no son necesariamente medios de aumentar la libertad para el individuo o para la sociedad. De hecho, muchas veces son medios de tiranía y de manipulación, medios de expropiarle a la razón su oportunidad, la capacidad misma de obrar como hombre libre (Mills, 1969:181).

Desde esta perspectiva el aumento de la racionalización lleva en sí mismo una contradicción y un quiebre, la primera se da entre racionalidad y razón y el segundo entre lo que se cree es una coincidencia entre razón y libertad. Y son estos parámetros los que para nuestro autor determinan un tipo de hombre “con racionalidad” pero “sin razón” que cada vez es más infeliz, menos libre y más adaptado.

En su opinión:

Dado los efectos crecientes de la tendencia ascendente a la racionalización, el individuo “hace todo lo que puede”. Engrana sus aspiraciones y su trabajo con la situación en que está, y de la cual no puede salir. A su debido tiempo no busca una salida: se adapta. La parte de su vida que no dedica al trabajo, la emplea en jugar, en consumir, en “divertirse”. Pero también esta esfera de consumo está siendo racionalizada. Enajenado de la producción, del trabajo, lo es también del consumo, del verdadero descanso. Esta adaptación del individuo y sus efectos sobre su medio y su yo tiene por consecuencia no sólo la pérdida de su oportunidad y, con el tiempo, de su capacidad y su voluntad para razonar; afecta también a sus oportunidades y su capacidad para obrar como un hombre libre. Ni el valor de la libertad ni el de la razón parecen serle conocidos (Mills, 1969: 183).

Para Mills, esta problemática se encuentra en Mannheim al plantear la noción de “auto-racionalización”, que significa, el modo en que un individuo, aprisionado en los limitados segmentos de las grandes organizaciones racionales, llega de manera sistemática a regular sus impulsos y sus aspiraciones, con estricto apego a las “reglas y estatutos de la organización” (íd.). Para nuestro autor, la organización racional es una organización que enajena, ya que con el tiempo, los principios que guían la conducta, la reflexión y las emociones, no parten de la conciencia individual ni de la razón independiente. Por el contrario, esos principios no sólo son ajenos a la individualidad sino que, y sobre todo, están en contradicción con ella. Entonces, una “racionalidad sin razón”, no aumenta la libertad sino que la destruye; y se pregunta si llegará a prevalecer, o siquiera a florecer, entre los hombres lo que puede llamarse el “Robot Alegre”.

En la visión de Mills, el hombre enajenado se contrapone a la imagen occidental del hombre libre y la sociedad donde este “robot animado” florece “es la antítesis de la sociedad democrática”:

No es paradójico decir que los valores de la libertad y de la razón están detrás de la ausencia de inquietudes, detrás del incómodo sentimiento de malestar y enajenación [...] El problema al cual llevan más típicamente las modernas amenazas a la libertad y a la razón, es, sobre todo, la ausencia de problemas explícitos, a la apatía y no a problemas explícitamente definidos como tales [...] Los problemas y las inquietudes

no han sido aclarados porque los talentos y las cualidades del hombre que se requieren para aclararlos son la libertad y la razón mismas que están amenazadas y disminuidas (Mills, 1969:185).

Como señala Blum (1969:196), Mills entiende que la conciencia falsa, tiene sus raíces en la estructura de una sociedad de masas dominada por los mercados y las máquinas responsables del robot alegre, enajenado de la comunidad y la sociedad en un contexto de desconfianza y manipulación.

Según Mills, los problemas que devienen de la crisis entre razón y libertad son estructurales y, por lo tanto, únicamente en los términos clásicos de *biografía humana* e *historia de época*, y si se parte de un análisis causal, se pueden establecer las conexiones entre estructura y ambiente que permiten la realización de los valores de libertad y razón. Y es entonces que la promesa de las ciencias sociales radica en la reformulación y aclaración de: “La crisis de la individualidad y la crisis de la realización de la historia; el papel de la razón en la vida individual libre y en la realización de la historia” (Mills, 1969:186). Y también, es ésta la promesa política de lo que se denomina cultura occidental, porque dado que las crisis políticas e intelectuales se presentan también dentro de las ciencias sociales, el trabajo serio en una esfera es trabajo serio en la otra. Por ello:

Toda re-formulación política contemporánea de fines liberales y socialistas debe incluir como fundamental la idea de una sociedad en la que todos los hombres serían hombres de razón independiente y cuyo libre razonar tendría consecuencias estructurales para sus sociedades, su historia y, en consecuencia, para los destinos de su propia vida (Mills, 1969:186).

Blum, en su ensayo “C. Wright Mills: conciencia social y valores sociales” muestra que para Mills:

La sociedad de masas destruye la persona y la comunidad, y al socavar las bases de la formación de un verdadero pueblo, amenaza los cimientos mismos de la democracia. La persona verdadera actúa a partir de un “centro moral” y defiende los valores de la verdad, la razón y la libertad. Y el pueblo verdadero es el que tiene una imagen adecuada de la realidad y una “orientación moral”. En lugar de verdaderas personas integrando verdadero pueblo, nos encontramos con la “indiferencia de las masas” y la “insensibilidad moral” (Blum,1969:197).

Por eso, desde la perspectiva de Mills, no puede existir libertad sin un amplio papel de la razón humana en los asuntos humanos. Y dentro de la biografía de un individuo y dentro de la historia de una sociedad, la tarea social de la razón es formular términos de elección, ampliar el alcance de las decisiones humanas y la realización de la historia (Mills, 1969: 187).

Así también y como corolario la autoeducación de las personas cobra especial relevancia porque:

Adiestrar a alguien para que maneje un torno o para que lea y escriba, es en gran parte, educar su capacidad, especializarlo [...] Pero colaborar, en un grupo de personas, al nacimiento de las sensibilidades culturales, políticas y técnicas que harían de ellas auténticos miembros de un público auténticamente libre, es a la vez un adiestramiento de capacidades y una educación de valores. Incluye una especie de terapia en el antiguo sentido de ilustrar el conocimiento de uno mismo; incluye provocar esas capacidades de controversia con uno mismo a las que llamamos pensar; y con otros, a las que llamamos debate. Y el producto definitivo de esa educación libre de sensibilidades es simplemente el hombre o la mujer auto-educados y auto-cultivado (Mills, 1960:295).

Mills creía que la mente humana como hecho social estaba en decadencia en cuanto a calidad y nivel cultural, y que muchos no lo advertían a causa de la abrumadora acumulación de artificios tecnológicos (Mills, 1969:187). Y esto porque:

La acumulación de artefactos oculta estos dos sentidos: los que usan estos artefactos no los entienden; los que los inventan no entienden muchas cosas. Por eso *no* podemos, sin gran ambigüedad, usar la abundancia tecnológica como índice de la calidad humana y del progreso cultural. La formulación de todo problema requiere que enunciemos los valores implícitos y la amenaza a esos valores. Porque la amenaza sentida a los valores estimados –tales como los de la libertad y de la razón– es la sustancia moral necesaria de todos los problemas importantes de investigación social y también de todos los problemas públicos y de todas las inquietudes privadas (Mills, 1969:187-188).

1.4. La estructura social nacional. El Estado-nación

Para Mills y Gerth (1963:195-196), un “Estado” es una institución política que reclama, con buen resultado, el poder supremo sobre un territorio definido. Esta pretensión se puede sostener cuando el Estado monopoliza efectivamente el uso de la violencia legítima contra los enemigos internos y externos, cualquiera sea la forma en que los líderes del Estado definan a los “enemigos”. Un Estado capaz de conducir guerras contra Estados rivales y que monopoliza la violencia legítima dentro de su

propio territorio es, sociológicamente, un Estado, aun cuando legalmente puede ser una confederación de sub-Estados. Por ejemplo, el hecho de que los Estados Unidos se convirtieran en un Estado, dependió definitivamente de la guerra civil norteamericana. Y es el hecho del monopolio de la violencia legítima el que diferencia a los Estados Unidos de creaciones interestatales como la desaparecida “Liga de las Naciones” y las “Naciones Unidas”.

Luego, nuestro autor define una *nación* como:

Un conjunto de personas que, por tradiciones culturales e históricas comunes, es capaz de organizar un Estado, o al menos, de elevar la pretensión de esta organización autónoma con alguna probabilidad de éxito. Los símbolos por los cuales se promueve y justifican las pretensiones de la existencia y reconocimiento como Estado, de la organización estatal de la cohesión de una nación, pueden llamarse *nacionalismo*. Una vez organizado el Estado, estos símbolos nacionalistas pueden prevalecer como legitimaciones. De este modo el nacionalismo es la ideología justificadora de un estado-nación que aspira a convertirse en Estado. El nacionalismo expresa lealtades y aspiraciones, e implica el sentimiento de que los aspectos típicos de una nación pueden usarse como patrón de los rasgos supuestos que caracterizan a otras naciones (Mills y Gerth, 1963: 196).

Para nuestro autor *patriotismo* y *nacionalismo* son sentimientos complejos, relacionados de modo diverso al orden político de la sociedad. Aclara que el patriotismo en tanto “amor a la patria y al pueblo” no necesariamente implica el compromiso emocional con el orden político ni con su forma institucional. En cuanto al nacionalismo lo define como:

Un sentimiento específicamente moderno, que une a la masa de la ciudadanía con el orden político, en una aspiración de defenderse bien en la competencia por el poder con otras naciones, organizando todos los órdenes institucionales en el marco de un Estado soberano. El nacionalismo pretende el derecho de la nación a determinar su propio destino, es decir, organizarse sin intervención exterior. Para el pueblo los voceros nacionalistas dirigen expectativas específicas “en nombre de la nación” y definen normativamente las pautas de conducta y el comportamiento simbólico como “nacional”, o sea como conducta que se debe adscribir a la nación como un todo, y en oposición a lo “extranjero” (íd.).

Para Mills (1969:148), las estructuras sociales en la sociedad moderna están habitualmente organizadas bajo Estados políticos. En relación con el poder, y también en otras muchas relaciones importantes, la unidad de la estructura social más amplia es el Estado-nación. Se trata de la forma predominante de la historia del mundo y, como

tal, un hecho importante en la vida de cada individuo. La medida de su expansión y las fases de su desarrollo son pistas importantes de la historia moderna y hoy de la historia universal. Dentro del Estado-nación están organizados los medios políticos y militares, culturales y económicos, de decisión y de poder; todas las instituciones y los ambientes específicos donde la mayor parte de los hombres viven sus vidas públicas y privadas están organizadas dentro de uno u otro de los Estados-naciones.

Ahora bien, para el autor, es cierto que la nación y el Estado coinciden en un territorio o en un dominio político. “La creencia de que la unidad nacional *debe* ser la base de la unidad estatal es, sin duda, una elección política y no un hecho histórico universal”. De hecho:

La existencia de minorías nacionalistas y culturales en muchos Estados, la absorción de comunidades nacionales en Estados imperialistas, más amplios, y la existencia de personas de una nacionalidad fuera del dominio del Estado, todos éstos son hechos que se oponen a la ideología de la autodeterminación nacional. En realidad, la *idea* de autodeterminación nacional es moderna, y comprende las concepciones democráticas liberales, completamente extrañas a los estados dinásticos anteriores (Mills y Gerth, 1963:197).

Por lo tanto, para Mills (1969:149) si bien los investigadores sociales no siempre estudian sólo estructuras sociales nacionales, la cuestión es que el Estado-nación es el armazón dentro del cual sienten más frecuentemente la necesidad de formular los problemas de las pequeñas y grandes unidades. Al elegir la estructura social nacional como la unidad genérica de trabajo, se adopta un plano de generalización, un plano que permite evitar el abandono de los problemas y abarcar las fuerzas estructurales manifiestamente implícitas en muchos detalles y perturbaciones de la conducta humana actual. Sostiene que la elección de estructuras sociales nacionales permite afrontar más fácilmente las cuestiones importantes de interés público, porque es dentro y entre los Estados-naciones del mundo donde, para bien o para mal, están sólidamente organizados los medios efectivos de poder, y, en consecuencia, en grado considerable, se forja la historia. Y esto porque:

El proceso político es una lucha por el poder y el prestigio, por posiciones autoritarias dentro de cada Estado-nación y entre diversos Estados-naciones. [...] Con la industrialización, la urbanización y el crecimiento de población rápidos, aunque irregulares, se ampliaron las diferencias entre las diversas naciones europeas. En la Primera Guerra Mundial, en la cual Estados Unidos intervino junto a Gran Bretaña y

Rusia, culminó el renacimiento universal de las tendencias imperialistas posteriores a 1890. Pero después de la guerra, los Estados Unidos se abstuvieron de la Liga de las Naciones, mientras que, al mismo tiempo, intervenían activamente en los acontecimientos europeos a través de los planes de Dawes y Young, combinando de esta forma la intervención económica activa con la menor responsabilidad política posible (Mills y Gerth, 1963:202-203).

Mills reconoce y le preocupa el hecho de que no todos los Estados-naciones son iguales en cuanto al poder para forjar la historia. Comprende que algunos son tan pequeños y dependen tanto de otros, que lo que sucede en ellos sólo puede entenderse estudiando los Estados que son grandes potencias (Mills, 1969:149).

Por otro lado, cree que cuando la mayor parte de los investigadores sociales se ponen a estudiar un problema importante:

Les resulta muy difícil formularlo en relación con una unidad menor que el Estado-nación. Esto es así en lo que se refiere al estudio de la estratificación social y de la política económica, de la opinión pública y de la naturaleza del poder político, del trabajo y del desempleo. Ni siquiera problemas de gobierno municipal pueden formularse adecuadamente sin una referencia plena a la estructura nacional. Así, pues, la unidad del Estado-nación se recomienda por sí misma por un alto grado de evidencia empírica accesible a todo el que tenga experiencia de trabajo sobre los problemas de las ciencias sociales” (Mills, 1969:150).

2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social

2.1. El análisis social clásico

Como se indicó al iniciar el tratamiento del autor, Mills (1969:43) encuentra en la tradición sociológica aquellas formulaciones que, entiende, hacen tanto a la promesa de las ciencias sociales en su conjunto, como a algunas de sus realizaciones parciales. Así, el dominio de los matices y las sugerencias presentes en esas tradiciones son relevantes como guía en las orientaciones para el trabajo de los investigadores en la ciencia social.

Sin embargo, considera que las peculiaridades que presenta la sociología pueden entenderse como deformaciones de una o más de sus tendencias tradicionales. Esas tres tendencias estarían caracterizadas por:

*Tendencia I:*⁵ Hacia una teoría de la historia. Por ejemplo, en manos de Comte, como en las de Marx, Spencer y Weber, la sociología es una empresa enciclopédica, relativa a la totalidad de la vida social del hombre. Es al mismo tiempo histórica y sistemática: histórica porque trata de materiales del pasado y los emplea; sistemática porque lo hace con objeto de distinguir “las etapas” del curso de la historia y las regularidades de la vida social.

Tendencia II: Hacia una teoría sistemática de “la naturaleza del hombre y de la sociedad”. Por ejemplo en las obras de los formalistas, principalmente Simmel y Von Wiese, la sociología trata de conceptos destinados a servir para clasificar todas las relaciones sociales y penetrar sus características supuestamente invariables. En suma, se interesa en una visión más bien estática y abstracta de los componentes de la estructura social en un nivel muy elevado de generalidad.

Quizá por reacción contra la deformación de la Tendencia I, la historia puede ser totalmente abandonada: la teoría sistemática de la naturaleza del hombre y de la sociedad se convierte con facilidad excesiva en un formalismo complicado y árido en el que la descomposición de conceptos y sus interminables recomposiciones y combinaciones se convierte en la tarea central. El ejemplo contemporáneo más importante en la sociología norteamericana es la obra de Talcott Parsons.

Tendencia III: Hacia el estudio empírico de los hechos y los problemas sociales contemporáneos. Aunque Comte y Spencer fueron los soportes de la ciencia social norteamericana hasta 1914 aproximadamente, y la influencia teórica alemana fue grande, la actitud empírica fue fundamental en los Estados Unidos desde tiempos tempranos. En parte se debió esto a haber sido anterior a la consagración académica de la economía y de la ciencia política. Dado esto, en la medida en que es definida como el estudio de algún sector especial de la sociedad, la sociología se convierte fácilmente en una especie de trabajador suelto entre las ciencias sociales ocupado en estudios misceláneos de sobrantes académicos. Hay estudios de ciudades y de familias, de relaciones raciales y étnicas, y, desde luego, de “pequeños grupos”.

El estudio de los hechos contemporáneos fácilmente puede convertirse en una serie de datos de ambientes sin relación entre sí y con frecuencia insignificantes. Muchos cursos docentes de sociología norteamericana pueden servir de ejemplo; pero

⁵ El pasaje donde se describen las distintas tendencias a las que alude el autor corresponde en su totalidad a *La imaginación sociológica*, 1969, págs. 42-43. En este caso se creyó conveniente la transcripción completa del texto dada su riqueza.

quizás lo revelen mejor los libros de texto relativos a la desorganización social. Por otra parte, los sociólogos han tendido a hacerse especialistas en la técnica de la investigación de casi todo. Entre ellos, los métodos se han convertido en metodología. Gran parte de la obra –y más aún del *ethos*– de George Lundberg, Samuel Stouffer, Stuart Dodd y Paul F. Lazarsfeld son ejemplos actuales. Estas tendencias –de dispersar la atención y cultivar el método por el método– son dignas compañeras entre sí, aunque no se dan necesariamente juntas.

Si bien, para nuestro autor, lo peculiar de la sociología reside en deformaciones de algunas de estas tendencias tradicionales, no duda en que la promesa de ésta también debería estar en relación con estas tendencias. Hace especial hincapié en que al ignorar los progresos de la sociología clásica, tanto los científicos sociales, como los hombres reflexivos corren el riesgo de volverse históricamente provincianos e intelectualmente pobres (Mills, 1976:3). Y sostiene que la obra de los científicos sociales occidentales sería más relevante y fructífera si pudieran considerar al marxismo como una fuente más de sus disciplinas

En este sentido nos dice:

Muchos de quienes rechazan (o, más exactamente, ignoran) las formas de pensar marxistas acerca de los asuntos humanos, rechazan en realidad las tradiciones clásicas de sus propias disciplinas. La Ciencia Social en cuyo nombre se ignora o se rechaza al marxismo es, en la mayoría de los casos, una ciencia social que tiene poco o nada que ver con los acontecimientos cardinales y la aceleración histórica característicos de nuestra época inmediata. Es una ciencia social de enfoque estrecho, del detalle trivial, del dato abstracto, todopoderoso e insignificante (Mills, 1976:2).

Y continúa:

Unas pocas diferencias entre el estilo de trabajo de Marx y algunos tipos principales de ciencia social contemporánea bastarán para sugerir sus naturalezas respectivas. Cuando los marxistas hablan de “ciencia social burguesa”, lo que quieren decir (o deben querer decir) son cosas como éstas: Los científicos sociales estudian los detalles, pero siempre dentro de la estructura de una sociedad total. Los científicos sociales, sabiendo poca historia, estudian a lo sumo tendencias de corto alcance; Marx, utilizando los materiales históricos con soberbia maestría, toma como su unidad de estudio épocas enteras. Los valores de los científicos sociales generalmente los llevan a aceptar a su sociedad en gran medida tal como es; los valores de Marx lo llevan a condenar a su sociedad de arriba abajo. Los científicos sociales ven los problemas de la sociedad como patrones únicos de “desorganización”; Marx ve los problemas como contradicciones inherentes a la estructura existente. Los científicos sociales ven a su sociedad como algo que continúa en forma evolutiva, sin quiebras cualitativas en su estructura; Marx ve en el futuro de esta sociedad una quiebra cualitativa: una nueva

forma de sociedad –en realidad una nueva época- que habrá de surgir por medio de una revolución (Mills, 1976:2-3).

A pesar de todo, para Mills (1976:3) no existe ninguna “ciencia social marxista” de importancia intelectual. Existen solamente las ciencias sociales que sin la obra de Marx y los marxistas, no sería lo que es; pero que con su sola obra tampoco sería tan buena como es. Nadie que no se adentre a fondo en las ideas del marxismo puede ser, en la visión de Mills, un científico social idóneo, pero afirma que si alguien cree que el marxismo ha dicho la última palabra, tampoco lo será.

Mills no apeló a pasiones partidistas (por ejemplo a ningún marxista podía satisfacerle el relativismo de Mills y su manera de descartar casi totalmente la filosofía del materialismo dialéctico) Horowitz (1973:XXXIII). Quería una estimación realista de las filiaciones políticas contemporáneas y de lo que el individuo liberal debe tomar en cuenta en el campo de la política si quiere llevar adelante el liberalismo clásico de John Stuart Mill y Lionel Hobhouse.

Horowitz entiende que:

El creciente interés de Mills por la política socialista no fue un esfuerzo para dominar la doctrina ni una búsqueda quijotesca de novedad. Ni una ni otra actitud eran características del hombre Mills [...] Trató de fundir una imaginación liberal con un fermento sociológico y, mediante esa fusión, revivir el vigor de la política democrática en los Estados Unidos. Mills trataba de explicar su propia perspectiva y su sistema de ideas en diálogo honesto con los socialistas. Desde el punto de vista de Mills, en este diálogo había implícito un compromiso con las ciencias sociales, de las que forman parte el marxismo [...] No obstante, la prioridad de las ciencias sociales como un todo empírico e histórico imposibilita una solución dogmática a favor de un sector cualquiera de esta tradición sociológica. Por adoptar esta posición Mills se ganó la animosidad de los sociólogos que se negaban a reconocer la importancia central del marxismo en su desarrollo y, no menos, la oposición de los socialistas dogmáticos que sospechaban en la sociología una “maniobra reformista” intrínseca (Horowitz, 1973:XXXIII).

Mills pensaba que el análisis social clásico es una serie de tradiciones definibles y usables; que su característica esencial es el interés por las estructuras sociales históricas; y que sus problemas tienen una relación directa con los urgentes problemas públicos y las insistentes inquietudes humanas (Mills, 1969:40). Sin embargo, cree que la continuidad de esta tradición encuentra obstáculos no sólo en las ciencias sociales, sino también, en los ambientes académicos y políticos. A pesar de esto dirá: “Las cualidades mentales que la constituyen se están convirtiendo en un denominador común

de nuestra vida cultural general aunque vagamente y bajo una confusa variedad de disfraces” (Mills, 1969:40-41).

Y esto es así porque Mills notaba que un número importante de profesionales de la ciencia social, fundamentalmente en los Estados Unidos, tenían dificultades para aceptar los nuevos desafíos. Y muestra que:

Muchos abdican las tareas intelectuales y políticas del análisis social; otros, indudablemente, no están a la altura del papel que, sin embargo, se han asignado. En ocasiones casi parecen haber acogido deliberadamente viejas astucias y producido nuevas timideces. Más, a pesar de esa resistencia, la atención intelectual y la atención pública están ahora tan manifiestamente fijadas sobre los mundos sociales que se suponen que ellos estudian, que hay que reconocer que se encuentran por única vez ante una oportunidad. En esa oportunidad se revelan la promesa intelectual de las ciencias sociales, los usos culturales de la imaginación sociológica y el sentido político de los estudios sobre el hombre y la sociedad (Mills, 1969: 41).

Como lo define Horowitz (1969:56-57), Mills buscaba emplear los materiales empíricos sin comprometerse en una metodología empírica, e insistía en la necesidad de efectuar abstracciones sin enredarse por ello en una malla de premisas indemostrables. Estaba convencido de que en la selección de lo que uno ve y en las conclusiones sobre lo que ve hay significados, abstracciones y no meros hechos. Y además pensaba que para encontrar el sentido de lo que se observa o lo que se dice durante breves períodos es preciso comprender la historia, por lo menos la reciente, porque lo que se ve no es algo repentino, y parte de su significado yace en su mismo desarrollo. Luego, para Mills, todo el conocimiento histórico es abstracto, ya que consiste en inferencias sobre hechos pasados a partir de las señales e informes que sobreviven. Y al observar una sociedad, o cualquiera de sus rasgos específicos, inevitablemente se la compara con otras sociedades conocidas.

2.2. La sociología y su relación con la historia y la biografía

Para Mills la historia debe estudiarse en función de sistemas sociales macroscópicos, en lugar de estudiar los sistemas sociales en función de la historia – como han hecho todos los grandes historicistas, desde Marx hasta Toynbee– (Horowitz, 1969:58). Por eso, según Mills, las preguntas fundamentales que deben formularse los sociólogos son: ¿cuál es la naturaleza de nuestra época y cuál la mejor manera de

definirla para su estudio?; ¿cuál es la tarea de una teoría de la historia y de qué modo utilizarla mejor para delinear la estructura del mundo actual y del mundo pasado? ¿Cuáles son las unidades principales de la estructura social del mundo y cuál es la mejor manera de definirla? ¿Cuál es la tarea de una ciencia social comparativa y cuál la mejor manera de establecer un examen comparativo?

Mills estaba convencido de que los investigadores sociales debían trabajar con materiales de la historia. El análisis histórico, para el autor, es de fundamental importancia: “A no ser que se suponga una teoría transhistórica de la naturaleza de la historia, o que el hombre en sociedad es una entidad no histórica, no puede suponerse que ninguna ciencia social trascienda a la historia. Toda sociología digna de ese nombre es “sociología histórica” (Mills, 1969:160).

Los antiguos teóricos sociales, pensaba Mills (1969:163) se esforzaron en formular leyes invariables de la sociedad que además podían ser aplicadas a todas las sociedades, pero enfatiza que no hay ninguna “ley” formulada por un investigador social que sea transhistórica y que no deba ser interpretada en relación con la estructura específica de alguna época. Postula que si existe algún sentido de “leyes sociales”, o aun de “regularidades sociales”, está en los *principia media* que se puede descubrir, o si se prefiere, construir, para una estructura social dentro de una época histórica específica. Por eso, para él, no se conocen principios universales de cambio histórico; los mecanismos de cambio que se conocen varían con la estructura social que se examina.

Por lo tanto, para Mills:

La imagen de toda sociedad es una imagen específicamente histórica. Lo que Marx llamó “principio de especificidad histórica” se refiere, en primer lugar, a una línea guía: toda sociedad dada debe ser entendida en relación con el período específico en que existe. Y como quiera que se defina la palabra “período”, las instituciones, las ideologías, los tipos de hombres y de mujeres que predominan en un período dado constituyen algo así como un patrón único. Esto no quiere decir que ese tipo histórico no pueda compararse con otros, y desde luego no quiere decir que el patrón pueda ser captado sólo intuitivamente. Pero sí quiere decir que dentro de ese tipo histórico tienen algún modo específico de intersección diversos mecanismos de cambio. Esos mecanismos, que Karl Mannheim, siguiendo a John Stuart Mill, llamo *principia media*, son los mecanismos verdaderos que desea captar el investigador social, interesado en la estructura social (Mills, 1969:162-163).

Es así que en la concepción de Mills: “Cada época cuando se la define adecuadamente, es ‘un campo inteligible de estudio’ que revela la mecánica del modo de ‘hacer historia’ que le es peculiar. El papel de las minorías del poder, por ejemplo, en

ese 'hacer historia' varía de acuerdo con la medida en que están centralizados los medios institucionales que pueden adoptar decisiones" (Mills, 1969:171).

En la visión de nuestro autor, el hombre no es ni una criatura biológica aislada, ni un haz de reflejos, ni un conjunto de instintos, algo así como un campo inteligible o un sistema. Es fundamentalmente, un actor social histórico que sólo puede ser entendido en su estrecha y compleja relación con estructuras sociales e históricas:

Las biografías de hombres y de mujeres, los tipos de individuos en que se convierten diversamente, no pueden entenderse sin referencia a las estructuras históricas en que están organizados los ambientes de su vida diaria. Las transformaciones históricas implican significaciones no sólo para los modos individuales de vida, sino para el carácter mismo, para los límites y posibilidades del ser humano. Así, como unidad forjadora de historia, el Estado-nación dinámico es también la unidad dentro de la cual se seleccionan y se forman la diversidad de hombres y mujeres, y donde se liberan y se reprimen; es la unidad en que se hace el hombre. Ésta es una razón por la cual las luchas entre naciones y entre bloques de naciones son también luchas sobre los tipos de seres humanos que finalmente prevalecerán en el Medio Oriente, en la India, en China y en los Estados Unidos; es por eso por lo que ahora están íntimamente relacionadas cultura y política, y por lo que es ahora tan necesaria la imaginación sociológica y por lo que se la pide tanto (Mills, 1969:171).

Luego, para Mills (1969:178), la culminación del interés del investigador social por la historia es la idea que llega a formarse de la época en que vive. La culminación de su interés por la biografía es la idea que llega a hacerse de la naturaleza fundamental del hombre y de los límites que ella puede poner a la transformación del hombre por el curso de la historia. Y es ésta la cuestión que motivó, expresa, el interés de los investigadores sociales clásicos como Marx, Sombart y Weber, Comte y Spencer, Durkheim y Veblen, Mannheim, Schumpeter y Michel, y que fue dejada de lado por muchos investigadores. Por eso planteaba la necesidad de que en la segunda mitad del siglo XX tales cuestiones se presentaran como problemas e inquietudes para la orientación cultural de los estudios humanos.

Pero aunque ninguna ciencia puede trascender a la historia, como enseñaban los marxistas, también es cierto que la historia no puede trascender a la ciencia (Horowitz, 1973:XXXIV). Por eso Mills aceptaba que la investigación sociológica es comparativa y relativa por su naturaleza. Insistía, no en un patrón de medida predeterminado, sino simplemente que la comparación y el estudio de los hombres de una manera científica es en sí una respuesta necesaria a la meditación histórica.

2.3. La sociología comparada

Es Horowitz quien con más detalle señala que:

La idea de la sociología comparada, tomada de la anatomía, aportó un nuevo impulso a la clase de ciencia social que Mills llegó a considerar necesaria para superar un nacionalismo provinciano y debilitante. Se ajustaba bien al análisis de tipo weberiano sobre el carácter social, expuesto por Hans Gerth en un período temprano de la formación intelectual de Mills. Era necesario romper con algún medio la arbitrariedad, no sólo de los planteos etnocéntricos de la historia basados en el prestigio nacional, sino también de aquellos planteos históricos que por su alto grado de abstracción y generalidad eran –vistos bajo su luz favorable– “tipologías ideales”, con fuertes parcialidades subjetivas. La razón de que la *Comparative Sociology* abarcara varios volúmenes era precisamente evitar la elaboración de tipos ideales, de poca relevancia científica y que constituyen, en el mejor de los casos, recursos heurísticos para obligar a los hombres a actuar de una cierta manera. Por eso el análisis comparativo de Mills comenzaría tomando áreas selectivas –demografía, producción económica, formas de control social, agentes encargados de tomar decisiones, etc.– y suministraría una explicación exhaustiva de dichas áreas, en lugar de explicar en forma selectiva un área exhaustiva, como era característico en la tradición historicista oracular (Horowitz, 1969:58-59; 1973:XV).

Para Mills (1969:164), el estudio comparativo y el estudio histórico están entrelazados. No se puede comprender las economías políticas subdesarrolladas, comunista y capitalista, a partir de comparaciones insulsas e intemporales. Propone ampliar el ámbito temporo-espacial de los análisis. Y está convencido de que para comprender y explicar los hechos comparativos tal como se presentan, hay que conocer las fases históricas y las razones históricas de las variaciones de ritmo y de dirección del progreso o de la ausencia de progreso. Se debe saber, por ejemplo, por qué las colonias fundadas por Occidente en América del Norte y en Australia en los siglos XVI y XVII se convirtieron con el tiempo en sociedades capitalistas industriales florecientes, mientras que las de América Latina, India y África siguieron siendo pobres, rurales y subdesarrolladas hasta el siglo XX. Y esto significa que las sociedades en sus diferentes fases no pueden comprenderse ni explicarse sólo en relación con su historia nacional, porque la realidad histórica de una sociedad se relaciona con el desarrollo de otras sociedades, y porque el investigador no puede formular ni interpretar los problemas históricos y sociológicos de una estructura social si no los contrasta y compara con otras sociedades.

Para Mills (1969:160), las comparaciones son necesarias porque a través de ellas se comprende cuáles pueden ser las condiciones esenciales de lo que se está tratando de

entender, ya sean formas de esclavitud, o el sentido especial de un delito, tipos de familia o de comunidades campesinas o de granjas colectivas.

Horowitz nos pone al tanto de lo que Mills, en el sentido de lo que venimos exponiendo, proyectaba desarrollar en la obra que no pudo concluir:

Mills, en su *Comparative Sociology*, proyectaba incluir en el primer volumen todo lo que pudiera decirse sistemáticamente sobre las características externas de las regiones en que se divide el mundo. Era necesario agotar los acontecimientos estadísticos y sistemáticos relevantes como prolegómenos a la elaboración de clasificaciones clave y tendencias dominantes. Mills quiso tratar cien naciones en términos de un “código de área”, no muy diferente del provisto por Norton Ginsburg en su *Atlas of Economic Development*. Este “código” debía reforzarse mediante el estudio de dos fases: la transformación del ruralismo al urbanismo y los pivotes revolucionarios y corrientes principales, en cada área. El examen exhaustivo del hombre en vías de desarrollo, dotado de estos rasgos, resultaba viable por la premisa de que lo que sucede en una nación afecta poderosamente a las naciones circundantes de la región. Es de presumir que Mills creía en la ampliación conceptual del aforismo “cuando Francia estornuda, Europa tose”. Así cuando China flexiona sus músculos, los países del sudeste asiático hacen algo más que observar sus movimientos. En realidad la unión de grupos geográficos, étnicos y lingüísticos debe ser analizada con amplitud considerablemente mayor, antes de establecer su utilidad analítica. Pero sea cual fuere el resultado, el valor del intento es innegable. Se trataba, en las palabras de Mills, de la primera apertura auténtica de una sociología etnocéntrica “occidental” o “norteamericana” hacia una “sociología mundial” (Horowitz, 1969:59-60).

2.4. Las discusiones sobre los métodos y las teorías

Para Mills (1969:135), las discusiones acerca de los métodos y las teorías surgen como notas marginales en el trabajo que se está realizando o en el que va a emprenderse. El *método* –para él– tiene que ver, ante todo, con el modo de formular y resolver cuestiones con cierta seguridad de que las soluciones son más o menos duraderas. La *teoría*, en cambio –dirá–, tiene que ver, sobre todo con la estrecha atención que se le preste a las palabras que usamos, especialmente a su grado de generalidad y a sus relaciones lógicas. Por lo tanto, el objetivo primordial de ambas cosas es la claridad de concepción y economía de procedimiento, y de manera mucho más importante, la ampliación más bien que la restricción de la *imaginación sociológica*.

En este sentido expresa:

Haber dominado el “método” y la “teoría” es haber llegado a ser un pensador consciente de sí mismo, un hombre que trabaja y conoce los supuestos y las complicaciones de lo que está haciendo. Ser dominado por el “método” y la “teoría”

es sencillamente verse impelido para trabajar, para tantear, es decir, para averiguar lo que está sucediendo en el mundo, de este modo, los resultados del estudio son poco sólidos; sin la determinación de que el estudio llegue a resultados significativos, todo método es pretensión insignificante (Mills, 1969:135).

Así, ni el método ni la teoría son dominios autónomos. Los métodos son métodos para cierto tipo de problemas y las teorías son teorías para cierto tipo de fenómenos.

Las convicciones de Mills en la teoría sociológica se basaban en el hecho de que para él, tenía las funciones de corregir y aclarar el conocimiento. Pensaba que si bien era un hecho el que los hombres eran influidos por motivos irracionales, esto no probaba que debían seguir siéndolo. Y si se aceptaba que los hombres, por lo general, responden a intereses decadentes o insustanciales se hacía cada día más necesaria una ciencia social con amplias bases: “Las elaboraciones de teorías, sistemáticas y asistemáticas, prometen hacernos más despiertos para establecer distinciones en lo que podemos ver, o en lo que podemos hacer de lo que vemos, cuando llegamos a interpretarlo” (Mills, 1969:137).

Y una de sus premisas fundamentales es que:

Ningún problema puede ser adecuadamente formulado a menos que se expresen los valores afectados y la amenaza manifiesta a los mismos. Esos valores y su peligro constituyen los términos del problema mismo. Los valores que han sido la médula del análisis social clásico son la libertad y la razón; las fuerzas que actualmente los ponen en peligro parecen a veces ser co-extensivas con las tendencias principales de la sociedad contemporánea, si es que no constituyen los rasgos característicos del período contemporáneo. Los principales problemas de los estudios sociales tienen hoy en común esto: conciernen a situaciones y tendencias que parecen poner en peligro esos dos valores (Mills, 1969:144).

Luego, para Mills (1969:141), la verificación consiste en convencer racionalmente a otros así como a nosotros mismos. Mas para hacerlo, dirá, es necesario seguir las reglas consagradas, sobre todo la regla de que el trabajo se presente de tal suerte que en todos los momentos esté abierto a la comprobación de los demás. Si bien señala que no hay un modo único de hacerlo, es indispensable la precisión y el cuidado, es decir, una atención permanente en los detalles, la exigencia de claridad, el examen minucioso y objetivo de los hechos alegados y una infatigable curiosidad acerca de sus posibles significados y su influencia sobre otros hechos y nociones. Por lo tanto se

necesita orden y sistema. En una palabra, según Mills, la práctica firme y consecuente de la ética de la erudición. Si no está presente esto, afirma, de nada servirán la técnica ni el método:

El problema de la verificación empírica consiste en “cómo descender a los hechos”, pero sin ser abrumados por ellos; cómo anclar las ideas en los hechos, pero sin que las ideas se hundan. El problema consiste primero en *qué* verificar y segundo en *cómo* verificarlo. En la gran teoría, la verificación es esperanzadamente deductiva; ni qué verificar ni cómo verificarlo parecen todavía un problema muy delicado” (Mills, 1969:139).

Para Mills (1973:359), los que sostenían que las investigaciones sociológicas no tienen consecuencias para la verdad o la validez, no comprendían la fuente y el carácter de los criterios sobre los que dependen en cualquier momento tanto la verdad como la validez. También pasan por alto el hecho de que estos criterios mismos y las aceptaciones y los rechazos selectivos de uno u otro de ellos por diversas *élites* están abiertos a la influencia cultural y la investigación sociológica. Por lo tanto, asumen, sin examinar las posibilidades, que donde quiera descansa la validez, no puede ser examinada empírica y sociológicamente. Esta concepción dirá: “Está basada en una confusa teoría del conocimiento y la conciencia que prohíbe el análisis de aquellos aspectos o coyunturas de los procesos del conocimiento en los que pueden participar factores extralógicos, que pueden tener consecuencias para la verdad de los resultados” (íd.).

Como expone Horowitz:

La dedicación positiva de Mills a una sociología del conocimiento era un corolario de su creencia en una mayor necesidad pública de conocimiento sociológico. Su crítica de este terreno en *La imaginación sociológica* se dirigía precisamente al edificio construido por la casta profesional en nombre de la práctica. Mills compartía con Walter Lippman la búsqueda de una “filosofía pública”. Sólo cuando el público estuviera plenamente informado podría moverse la ciencia más allá de los límites de la academia y penetrar en el mundo. Sólo entonces podría el conocimiento como tal convertirse en moralmente responsable. Sólo entonces podríamos lograr una “sociología pública” (Horowitz, 1973:XXXVII).

Así también, para Mills (1969:136), al hacer una pausa en sus estudios para reflexionar sobre la teoría y el método, el mayor beneficio para el investigado social, es la reformulación de sus problemas. Y esto, quizás, para el autor es lo que en la práctica real hace que todo investigador social activo se transforme en su propio metodólogo y

su propio teórico, lo cual significa para Mills asemejarse a un artesano intelectual. Y como todo artesano, puede aprender algo de los intentos generales para codificar los métodos, pero esto no significa adquirir más que un conocimiento de tipo general. Por eso, sostiene, no es probable que los “programas ruidosos” en metodología contribuyan al desarrollo de la ciencia social.

Y con referencia al sociólogo del conocimiento dirá:

Quizá el problema metodológico central de las ciencias sociales surge del reconocimiento de que con frecuencia hay una disparidad entre los tipos de conducta verbal y socio-motora. Ahora el sociólogo del conocimiento se preocupa explícitamente por investigaciones factuales de los componentes verbales de la acción, por “el sentido común”, por articulaciones de diversas culturas. En este campo uno de los problemas es la afirmación de disparidades diferenciales que surgen entre sistemas públicos de conducta y lo que declaran los actores en diferentes contextos culturales. Estas investigaciones sistemáticas tendrían consecuencias para la construcción de técnicas de investigación. Permitirían al metodologista introducir a sus métodos márgenes normales de error, tasas diferentes de descuento para los distintos medios. Demostrarían (para las diversas acciones culturales, los diversos tipos de sujetos y los diversos modos de verbalización) *en qué medida y en qué dirección* las disparidades entre el lenguaje y la acción se producirán. De esta manera, las investigaciones factuales deben aportar una base para las reglas relativas al control y la orientación de las pruebas y la inferencia (Mills, 1973: 366).

Luego, siguiendo a Mills, toda manera de trabajar en estudios sociales, toda elección de estudios y de métodos, implica una “teoría del progreso científico”:

Supongo que todos estamos de acuerdo en que el progreso científico es acumulativo, que no es la creación de un hombre, sino la obra de muchos hombres que revisan y critican, que suman y restan sus esfuerzos los unos a los otros. Para que cuente el trabajo de uno, el que lo hace debe ponerlo en relación con el que ha sido hecho antes y con el que está haciendo entonces. Esto es necesario para comunicarse, y es necesario también para la “objetividad”. Cada uno debe decir lo que ha hecho de tal suerte que todos los demás puedan comprobarlo (Mills, 1969:141).

La objetividad en el trabajo de la ciencia social, según Mills (1969:144), requiere la preocupación constante de saber explícitamente todo lo que va implícito en la tarea, y también, requiere, un intercambio amplio y crítico de tales intentos. Por eso, de acuerdo con el autor, no es con modelos dogmáticos de *método científico* como pueden los investigadores sociales esperar desenvolver sus disciplinas de forma acumulativa.

Del mismo modo, la formulación de los problemas debe incluir una atención explícita a ciertos aspectos de las cuestiones públicas y las inquietudes personales, abriendo a la investigación las conexiones causales entre ambientes y estructuras sociales. Y es entonces cuando Mills asevera que al formular problemas, los científicos sociales deben tener claro qué valores están verdaderamente amenazados en las cuestiones examinadas, quién los acepta como valores y por quién están amenazados.

A veces, siguiendo a Mills, estas formulaciones se complican porque, los valores amenazados no son precisamente aquellos que los individuos o el público consideran que están en peligro. Y entonces se pregunta: “¿Qué valores creen en peligro los actores? ¿Por quién o por qué los creen amenazados? Si supiesen cuáles son los valores verdaderamente afectados, ¿se sentirían inquietos por su peligro?” (íd.). Considera que tanto los valores, como los sentimientos, argumentos y temores no pueden excluirse a la hora de formular el problema “porque esas creencias y expectativas, por inadecuadas o erróneas que puedan ser, constituyen la sustancia misma de las cuestiones y las inquietudes; la solución del problema, si la hay, debe ser probada en parte por su utilidad para explicar las inquietudes y dificultades tal como son experimentadas” (íd.).

Por lo tanto, para Mills (1969:155) el “problema básico” y su solución exigen atender al malestar que procede de la “profundidad” de la biografía y a la indiferencia que deviene de la estructura misma de la sociedad histórica. Recalca que nuestra elección y enunciado de los problemas se debe traducir primero, en la indiferencia ante las dificultades y segundo, en la posibilidad de transformar el malestar en inquietud, para luego admitir la inquietud y las dificultades en la formulación de los problemas. En ambas etapas se debe tratar de enunciar, de una manera lo más simple y precisa posible, los diversos valores y amenazas implicados y relacionarlos entre sí.

3. Instrumental conceptual en relación con el tema de estudio

3.1. La teoría del equilibrio

En la visión de Mills (1960:230), los norteamericanos –a quienes no les preocupan los problemas morales de la economía política– adhieren a la noción de que el gobierno es una especie de maquinaria automática, regulada por el equilibrio de intereses en competencia, siendo esta imagen de la política una mera aplicación de la

imagen oficial de la economía; en ambas se logra el equilibrio mediante la presión y el arrastre de muchos intereses, cada uno de los cuales, dirá, no conoce más freno que las interpretaciones de lo que el “libre-cambio” puede permitir. Como explicita en su obra *Poder, política y pueblo*:

La imagen del equilibrio, cuando menos en los Estados Unidos, se deriva de la idea del mercado económico: en el siglo XIX se creía que el equilibrio se producía entre una gran variedad de individuos y de empresas; en el siglo XX se considera que surge entre grandes bloques de intereses. En ambas opiniones, el político, es el hombre clave del poder porque es el corredor de muchas fuerzas en conflicto (Mills, 1973:9).

La teoría del equilibrio, desde su perspectiva, fue esgrimida por la ideología de los grupos dominantes. Ése fue el caso de la economía política norteamericana que creía que los mercados se extenderían de modo indefinido y que trató de hacer pasar los intereses como intereses de la comunidad en general. De ahí que pensaba que en tanto prevaleciera esa doctrina, cualquier grupo inferior que iniciara su lucha podía ser presentado como inarmónico, como si perjudicara el interés común. “La doctrina de la armonía de interés sirve así como un ingenioso artificio moral invocado, con absoluta sinceridad, por grupos privilegiados a fin de justificar y sostener su posición de dominio” (Mills, 1960:234).

Por lo tanto, para Mills:

Crear que el sistema del poder refleja una sociedad en equilibrio es [...] confundir la época actual con épocas anteriores y confundir su cima y su base con sus niveles medios. Cuando hablo de los altos niveles, distinguiéndolos de los niveles medios, me refiero en primer lugar, al alcance de las decisiones que se toman. Actualmente, en la cima, esas decisiones se refieren a todas las cuestiones de la guerra y la paz. También tienen que ver con las crisis y la pobreza que son ahora, en tal medida, problemas de alcance internacional” (Mills, 1973:9).

Del mismo modo cuando se habla de “equilibrio de poder”, para Mills (1960:232-233), esto puede tener diversos significados. Por ello se puede entender que un interés impone su voluntad o sus condiciones a otro; o puede haber un *empate de intereses*; o que, con el tiempo, queda satisfecho un interés y luego el otro, en una especie de turno simétrico. También se puede pensar que todas las políticas son resultado de transacciones, por lo tanto, nadie consigue todo lo que quiere ganar pero cada cual obtiene algo. Mills entiende que, en realidad, todos estos significados son

intentos de describir lo que puede suceder cuando se dice que hay, permanente o temporalmente, “igualdad de poder” en las disputas. Y como esta noción supone que todo se desenvuelve dentro de un marco naturalmente armonioso, decir que los distintos intereses están “equilibrados” equivale, para el autor, a calificar el *statu quo* de satisfactorio o incluso bueno. Si se piensa, sostiene, que la noción “equilibrio de poder” denota igualdad de poder y que esto es algo justo y honroso, se pierde de vista que lo que constituye el equilibrio honroso de un hombre, a menudo se convierte en el desequilibrio injusto de otro. Y que los grupos influyentes proclaman el justo equilibrio del poder y la armonía de intereses, porque prefieren que su dominación sea constante y pacífica. Así:

Los grandes hombres de negocios condenan a los pequeños líderes obreros como “agitadores” y adversarios de los intereses universales, inseparables de la cooperación entre los negocios y el trabajo. Así las naciones privilegiadas condenan a las más débiles en nombre del internacionalismo, defendiendo con nociones morales lo que ha sido ganado por la fuerza contra esos desposeídos que más tarde, luchando por la influencia o la igualdad, sólo pueden esperar que cambie su *status quo* por la fuerza (Mills, 1960:233).

Es decir los que ejercen autoridad intentan justificar su dominación sobre las instituciones atribuyéndola a los símbolos morales en que se cree, y las fórmulas legales instituidas (Mills, 1969:54-55), o sea lo que científicos sociales, siguiendo a Weber, denominan “legitimaciones”, o a veces “símbolos de justificación”.

Para Mills, expresiones, que colocan en un lugar central del análisis social lo que denomina los *símbolos del amo* son, por ejemplo, la “fórmula política” o “grandes supersticiones” de Mosca; el “principio de soberanía” de Locke, el “mito del gobierno” de Sorel, el “folklore” de Thurman Arnold; las “legitimaciones” de Weber; la “voluntad general” de Rousseau; los “símbolos de autoridad” de Lasswell; la “ideología” de Mannheim; los “sentimientos públicos” de Spencer, etcétera.

Desde el planteo de Mills:

No se puede suponer que una serie de [...] valores, o legitimaciones, deben prevalecer por miedo de que una estructura social se divida, ni debemos suponer que una estructura social deba hacerse coherente o unificada por ninguna “estructura normativa” [...] a menos que se justifiquen las instituciones y mueva a las personas a representar papeles institucionales, “los valores” de una sociedad, aunque sean muy importantes en diversos medios privados histórica y sociológicamente, son insignificantes. Hay, naturalmente, una acción recíproca entre los símbolos justificativos, las autoridades institucionales y las personas que obedecen. A veces no

titubearíamos en asignar un papel causal a los símbolos del amo; pero no debemos emplear mal la idea como la teoría del orden social ni la unidad de la sociedad (Mills, 1969:157).

Reafirmando esta idea en *Carácter y estructura social* expone:

Algunos símbolos de los que se habla a menudo como “valores” no son pertinentes, ni histórica ni sociológicamente, a menos que estén anclados en la conducta. Se vuelven importantes cuando justifican instituciones, o motivan a las personas a crear, o al menos a desempeñar, roles. Sin duda, existe una interacción entre los símbolos justificadores, la autoridad institucional y las personas que desempeñan roles. A veces no debemos dudar en asignar un peso causal a los símbolos principales, pero no como una teoría, y mucho menos como *la* teoría, de la unidad social. [...] Creemos que el mejor procedimiento para llegar a tal unidad simbólica o “valores comunes” que desarrolla una estructura social, es examinar las esferas de símbolos de cada uno de sus órdenes institucionales, antes que *comenzar* intentando primero obtener “símbolos comunes” y luego, a la luz de dichos símbolos, “explicar” la composición y unidad de la sociedad (Mills, 1963: 283).⁶

Volviendo sobre su crítica a Parsons, remarca que lo que este y otros grandes teóricos llaman “valores-orientaciones” y “estructura normativa” son en realidad, los símbolos de legitimación del amo (Mills, 1969:55). Y por lo tanto, las relaciones de esos símbolos con la estructura de las instituciones es uno de los problemas más importantes de la ciencia social. Estos símbolos, según Mills, no forman ninguna esfera autónoma dentro de una sociedad y su significación social reside en el uso que se les da para justificar la organización del poder y las situaciones que dentro de ella ocupan los poderosos, pero, también, para oponerse a ella. Y es aquí donde reside su importancia psicológica, pueden ser la base de adhesión a la estructura del poder o su oposición a ella. Así, con frecuencia, para nuestro autor: “En las sociedades occidentales contemporáneas hay símbolos de oposición muy bien organizados que se emplean para justificar movimientos insurgentes y deponer a las autoridades gobernantes” (íd.).

Y es por esto que, según Mills y Gerth (1963:319), no se puede seguir suponiendo que los roces y las tiranteces, las tensiones y los conflictos se resuelven de modo automático, porque las presiones pueden acumularse hasta el punto de provocar rupturas, y entonces, sociedades enteras pueden derrumbarse quedando las masas de hombres y estadistas pasmados porque ya no hay esperanza en una nueva armonía o “equilibrio”. Y es que, para Mills, frente a la sospecha de que la “mano oculta” de Adam Smith no es la mano de un Dios amante de la armonía, los estudiosos de la

⁶ Por “órdenes institucionales” debe entenderse: el político, el económico, el militar, el religioso y el familiar. Y por “esferas”: la educación, el status, los símbolos y la tecnología.

sociedad han tenido que reconocer y examinar tanto la fragmentación como la unidad de las sociedades.

Sin embargo, Mills aclara que podemos hablar de

“Valores comunes”, o de símbolos principales de legitimación, si todos o la mayoría de los miembros de un orden institucional, internalizan las legitimaciones del orden, aceptan y se adhieren a dichos símbolos. Esas legitimaciones comprenden un aspecto valorativo; como términos según los cuales se exige obediencia, los símbolos principales se utilizan como criterios para la valoración de la conducta de los actores e instituciones. Tales símbolos se ramifican a través del orden institucional, con el objeto de “definir situaciones” de los diversos roles. Las estructuras sociales, integradas por medio de la adhesión y aceptación universales de estos símbolos centrales, son, naturalmente, tipos “puros” y extremos (Mills y Gerth, 1963:283).

Para Mills (1969:58) entre los dos tipos –un “sistema de valores comunes” y una disciplina sobreimpuesta– hay numerosas formas de “integración social”. Nota que en las sociedades occidentales se han incorporado muchos “valores-orientaciones” divergentes y sus unidades comprenden mezclas diversas de legitimación y coerción. Y es por esto que cree que también una sociedad puede desarrollarse de un modo satisfactorio sin esa “estructura normativa” que los grandes teóricos creen universal.

Por lo tanto, desde la perspectiva de Mills y Gerth (1963:284), el problema de si la discrepancia o las consistencias son socialmente efectivas y predominantes, no posee una respuesta *a priori* basada en la “naturaleza humana” o en los “principios de la sociología”. Las respuestas están determinadas social e históricamente.

3.2. El problema del orden

Desde la perspectiva de Mills a diferencia de la de Parsons, el problema del orden puede ser llamado ahora, “el problema de la integración social”, ya que no ve la posibilidad de una respuesta a la pregunta ¿qué mantiene unida una estructura social? Al diferir las distintas estructuras sociales en el grado y tipo de unidad queda claro, para el autor, que sólo se pueden concebir tipos de estructura social en relación con diferentes modos de integración. Y es por esto que dirá: “Cuando descendemos del plano de la gran teoría a las realidades históricas, advertimos inmediatamente la inutilidad de sus conceptos monolíticos. Con ellos no podemos pensar acerca de la diversidad humana, acerca de la Alemania nazi de 1936, de la Esparta del siglo VII a.c., de los Estados

Unidos de 1836, del Japón de 1866, de la Gran Bretaña de 1959, de Roma en tiempos de Dioclesiano” (Mills, 1969:62).

Un ejemplo concreto lo observa en la sociedad liberal clásica en donde cada orden de instituciones se consideraba autónomo y libre de cualquier coordinación con los demás:

En la economía rige el *laissez-faire*; en la esfera religiosa compiten en el mercado de la salvación diversidad de sectas e iglesias; las instituciones de parentesco se levantan sobre un mercado de matrimonios, donde los individuos se eligen el uno al otro. [...] En el orden político, los partidos compiten por los votos de los individuos; hasta en la zona militar es grande la libertad para el reclutamiento de las milicias de los Estados (íd.).

Es en este tipo de sociedad, para Mills que el principio de integración – legitimación básica de la sociedad– se constituye en el ascendente dentro de cada orden de instituciones y de la libertad de iniciativa de hombres independientes que compiten unos con otros. Y es entonces cuando una sociedad liberal clásica resuelve el problema del orden a través de la *correspondencia*.

Y en el nivel de abstracción más alto, es decir, en la esfera de los símbolos:

Se proclama y elabora la idea de la libertad humana, la de la espontaneidad en el pensamiento, la acción y el juicio. En particular, se vuelve central la concepción del genio humano, de la prerrogativa de la creatividad libre, y aun ésta llega a establecer un modelo ideal de la esencia de la naturaleza humana. De este modo, los educadores intentan “lograr que el estudiante piense por sí mismo”. La legitimación básica de la conducta instituida en cada uno de estos órdenes es, en gran medida, la misma: la iniciativa libre del individuo autónomo para su autodeterminación racional y moral. De esta forma, las esferas de símbolos de los diversos órdenes son paralelas o se corresponden (Mills y Gerth, 1963:331).

Es en el modo de integración por *coordinación* que, de acuerdo con Mills y Gerth (1963:337) la unidad se logra por la subordinación de diversos órdenes a la regulación o el manejo directo de otros órdenes. En cambio en las sociedades “totalitarias” del siglo XX, la unidad está garantizada por el gobierno de un Estado unipartidario sobre todas las otras instituciones y asociaciones. Por eso estas sociedades comprenden también la correspondencia y la coincidencia.

Ve a la Alemania nazi como ejemplo de una forma de integración que es de *coordinación* porque dentro del orden económico las instituciones están altamente centralizadas, aunque dentro del orden político la fragmentación es mayor. Así:

El movimiento nazi explotó con éxito la desesperación de las masas, especialmente de la clase media baja, ante la baja económica y puso en estrecha relación los órdenes políticos, militar y económico. Un solo partido monopoliza y rehace el orden político, aboliendo o amalgamando todos los otros partidos que pueden competir por el poder. Para hacer esto, es preciso que el partido nazi encuentre puntos de interés coincidentes con los monopolios del orden económico así como en ciertas minorías del orden militar. En esos órdenes principales se produce, primero, la correspondiente concentración del poder, después cada uno de ellos coincide y coopera en la toma del poder (Mills, 1969:63; Mills y Gerth 1963: 337).

El Estado-partido totalitario, sostienen Mills y Gerth (1963:338), es la organización en que los individuos “superiores” en cada uno de los órdenes dominantes (político, militar y económico) coinciden, se organizan las instituciones y los distintos órdenes. Al convertirse en una organización básica total, es la que define e impone las metas políticas esenciales para todos los órdenes institucionales en lugar de garantizar el gobierno por medio de la ley. El partido totalitario, entonces, de acuerdo con Mills, controla toda la organización, infiltrándose aun dentro de la familia. Y el individuo no tiene “derechos constitucionales” porque el orden legal se reduce a un Estado político basado en la fuerza.

Así también, Mills y Gerth (1963:339) observan que dos órdenes diferentes pueden coincidir, a menudo en forma completamente no planificada, hasta el punto de fusión o *convergencia*. Por ejemplo en una sociedad que se expande rápidamente, como ocurrió en las zonas fronterizas de los Estados Unidos en el siglo XIX, la articulación institucional existente en los diversos órdenes en el este se perdió en la zona fronteriza. Lo que motivó que ciertos órdenes institucionales del este convergieran con el oeste, debido a la falta de especificación funcional.

Por lo tanto, en cada estructura social concreta es probable encontrar mezclados distintos tipos de integración estructural o de cambio social.

Por eso, frente a los modos cambiantes del capitalismo en su desarrollo, Mills cree que:

Definir el “capitalismo” como constituido por la “libre competencia” de un gran número de empresarios libres de contratación y de comercio es, por supuesto, referirse

al pasado. Un rasgo más persistente y, por tanto, más apropiado para intervenir en una definición es la principal institución de la sociedad moderna: la propiedad privada de los medios de producción. El rápido cambio tecnológico, que exige grandes inversiones, aumenta el engullimiento de los pequeños por los grandes y esta monopolización resulta en una estructura económica extremadamente rígida. Así, en una era de monopolización, “el acto administrativo” y no “el contrato” se convierte en “la garantía auxiliar de propiedad”. La intervención se vuelve central, y: “quién debe interferir y en nombre de quién se convierte en la cuestión más importante de la sociedad moderna” (Mills, 1973:127).

En esta situación, para los supuestos de la teoría liberal el orden sólo puede conciliarse con la libertad gracias al mantenimiento de un sentimiento básico común o al equilibrio armónico de grupos en competencia (Mills, 1973:143) [como pensaba Parsons]. Pero un equilibrio del tipo competitivo sólo puede lograrse a costa de que cada fracción se mantenga lo bastante pequeña y semejante como para competir libremente. En la nueva situación, Mills no ve que existan sentimientos comunes ni equilibrio, sino más bien una competencia “desequilibrada” entre fracciones dominantes e intereses egoístas.

Si bien la mayoría de las sociedades occidentales fueron capaces de incorporar muchas orientaciones valorativas divergentes, esto se hizo a costa de imponer exitosamente la legitimidad del orden político (Mills y Gerth, 1963:284). Este orden dominante, entiende Mills, ha tenido orígenes bastante distintos, que van desde la imposición por la fuerza hasta la institucionalización de un orden mediante el contrato de sus beneficiarios. En el primero, la sumisión de los sujetos al orden impuesto puede deberse a la adecuación, el compromiso o el renunciamento a sus propios valores; en el segundo, el acuerdo común precede al orden.

Por lo tanto, para Mills (1969:65), no se puede hablar de “gran teoría”, ya que no existe ningún sistema universal de acuerdo con el cual se pueda entender la unidad de la estructura social. Es decir, no existe ninguna respuesta al viejo y cansado problema del *orden social*, tomado en general. Los “modos de integración” sólo pueden concebirse como modelos-guías de cambio histórico. Observa que en los cambios producidos históricamente en las estructuras de las sociedades occidentales, es posible advertir modos diferentes en sus formas de integración como consecuencia de esos mismos cambios. Así también, al comparar distintas sociedades, es dable descubrir que los mundos sociales se construyen a partir de la diversidad humana que incluye, también, la diversidad de los seres humanos individuales. Según Mills la comparación con otras sociedades confirmaría este hecho.

Así, la comprensión de la sociedad China lo lleva a determinar que en sociedades de este tipo es posible registrar tres características generales y especiales en relación con el problema del orden que, en este caso, remite a la interacción entre el pensamiento y la constitución de la estructura social. Para él es claro que este tipo de sociedad:

Se orienta hacia la cultura y no hacia el conocimiento puro; tiende a ser sabiduría y no ciencia, tal como Occidente entiende estos términos. La sabiduría china termina política, moralmente. Enlaza al hombre con el universo; “la naturaleza forma un orden único”. Esta íntima unidad del mundo anima al pensamiento chino en sus manifestaciones ingenuas y en todas las sectas. No hay nada en la literatura china que corresponda al “espiritualismo” de Occidente. Los chinos no oponen el sujeto del conocimiento a su objeto como ha hecho Occidente. El sujeto y el objeto están ligados de manera unitaria. Los problemas de la epistemología que caracterizan la historia intelectual de Occidente no se encuentran entre los chinos. c) No hay nada en la mentalidad china que sugiera nuestro orgulloso racionalismo, ningún razonamiento discursivo, nada de nuestro “juicio crítico”. Un orden único preside toda vida, orgánica e inorgánica. Este orden se realiza concretamente en el conocimiento significativo que no toma la forma de la ley abstracta. La sabiduría del hombre y el orden de la naturaleza están en armonía. La sociedad y el mundo forman un sistema de civilización (Mills, 1973:389).

En virtud de considerar y comparar distintas estructuras sociales es que Mills y Gerth (1963:348) pueden sostener que la idea de Nietzsche de la Voluntad de Poder, y su cumplimiento básico a partir de la idea del resentimiento psíquico del débil social, frente al fuerte y poderoso, deja de ser válida cuando hablamos del budismo, y sólo tiene parte de verdad para las tradiciones judía y cristiana. Partir de esa idea, para el autor, es una reducción indefendible de todo amor a la búsqueda de poder y de todo altruismo al egoísmo.

Como se explicitó más arriba, Mills insiste en que el problema general de una teoría de la estructura social no puede separarse del problema general de una teoría de la historia. Sólo a partir de estas consideraciones se pueden plantear algunos enunciados provisorios acerca del problema del orden y del cambio; de la estructura social y la historia.

El problema del orden y/o el desorden (Mills, 1969:147) representan diferentes puntos de vista. Y para lograr entender estos puntos de vista, Mills propone que sean, por un lado, lo más simples posible para facilitar la comprensión y lo suficientemente amplios, por otro, como para permitir incluir la extensión y profundidad de la diversidad humana. Y es aquí donde se refleja la importancia de la imaginación sociológica,

porque escribir sobre “el hombre” es escribir sobre todos los hombres. Es captar y comprender, de acuerdo con Mills, que un brahman hindú puede estar al lado de un colono inglés, un caballero del siglo XVIII al lado de un aborigen australiano. Que es posible comprender a un campesino chino de hace cien años tanto como a un político de Bolivia actual. A una sufragista inglesa de 1914 en huelga de hambre o a una estrella de Hollywood. A Goethe y a nuestra vecina.

3.3. El cambio histórico social

Al abordar el tema del cambio social, Mills sostiene que es “todo lo que puede ocurrir, en el curso del tiempo, a los roles, las instituciones o a los órdenes que constituyen una estructura social: su surgimiento, crecimiento y decadencia” (Mills y Gerth, 1963:367). Considera que el modelo de estructura social de la sociedad norteamericana proporciona una serie de unidades interrelacionadas pasibles, cada una de ellas, de cambios cuantitativos y cualitativos, microscópicos y macroscópicos.

De acuerdo con su planteo, si se considera el concepto de rol como unidad de cambio social, se puede observar que con la disminución de productores independientes en ciertas industrias, se produce un desplazamiento de un rol a otro, en el orden económico, por ejemplo, el cambio que se da de los roles de empresario a los de administradores.

Si en cambio se toma como unidad de análisis las instituciones, se constata, también en el orden económico, que las empresas individuales, por ejemplo, son reemplazadas por las corporaciones a partir del declive del empresario independiente.

Ahora, siguiendo a Mills, si se considera como unidad de cambio al orden institucional, se hace imposible no hablar del número cambiante de instituciones que se convierten en dominantes o secundarias en un orden y de las relaciones cambiantes entre éste y los otros órdenes. Es por esto que si se producen cambios tan extremos que provocan desajustes dentro de un tipo de institución dentro de un orden, en comparación con otro tipo de institución, se dice que se observa una tendencia al cambio de tipo cuantitativo y cualitativo. Esto se manifiesta, para el autor, por ejemplo, cuando la pequeña empresa independiente es desplazada por la corporación gigante. Este es el caso de tipo institucional dominante, que hace que todo el orden sufra un cambio básico.

Para analizar el cambio social, desde la perspectiva de Mills y Gerth (1963:370) no existen respuestas generales satisfactorias porque su análisis necesita dilucidar qué es lo que cambia, cómo cambia, en qué dirección, con qué velocidad, y por qué, y la respuesta a estas preguntas, implican muchas teorías contradictorias

En consecuencia, en opinión de Mills y Gerth (1963:371), para contestar las preguntas acerca de las transformaciones de una sociedad total, hay que tener en cuenta que toda área social está vinculada, directa o indirectamente, con las demás, es decir que las instituciones y roles son interdependientes. Pero también hay que tener en cuenta cuál es el modo de penetrar en esas numerosas interrelaciones. El modo más fácil que presenta es el examen de aquellos órdenes institucionales en los que los roles se llevan a cabo por medio del control que ejercen sobre aspectos que requieren actividades conjuntas. Para nuestro autor aquí entrarían los medios de producción y comunicación, los medios de destrucción, los medios de administración, es decir, los órdenes económico, militar y político.

Y es por esto que:

El orden económico es el punto de partida para el análisis de los roles vinculados con el nivel de la tecnología, el grado de especialización del trabajo, y la estructura de clases de la sociedad en cuestión. Nos ofrece una consideración de las grandes dimensiones estructurales de una sociedad. El orden político, con sus diversas especificaciones de las funciones ejecutivas, nos ofrece un enfoque de la distribución del poder y el prestigio, y a través de la distribución de los “derechos” entre todos los miembros de la sociedad, llevada a cabo por los ejecutivos, especialmente de los “derechos de propiedad”, en los que encontramos un vínculo conveniente entre los acontecimientos económicos y políticos (Mills y Gerth, 1963:371).

Al interpretar el cambio histórico contemporáneo, es necesario cada vez más, interesarse por los roles y las tecnologías que implican la violencia y la producción económica (Mills y Gerth, 1963:371-372). Mills está convencido de que las revoluciones en esos órdenes son cruciales para el curso de la historia mundial. Y que ha sido de importancia para el curso de las sociedades del siglo XX, la interrelación entre las herramientas y las armas, las máquinas industriales y los equipos militares, las fábricas y los ejércitos, los niveles de especialización y las prácticas de violencia.

Por último, las formas de integración caracterizadas como correspondencia, coincidencia, coordinación y convergencia –como veíamos más arriba– no sólo permitirían, según el autor, el análisis de la integración social, sino que además, en tanto perspectiva dinámica, se presentan como principios del cambio histórico. De este modo:

“La forma de cambio histórico característica de una determinada época será, en mayor o menor grado, una inferencia de los tipos de integración que prevalecen en la estructura social que estamos examinando” (Mills y Gerth, 1963:372).

3.4. La experiencia cultural

Según Mills la experiencia humana no es personal sino indirecta, el ser humano vive en mundos de “segunda mano” (Mills, 1973:319). Sus vidas están determinadas por significados que reciben de otros. Y todo el mundo vive rodeado de significados, muchas veces incomprensibles. La experiencia misma, para Mills, es seleccionada por significados estereotipados y modelada por interpretaciones prefabricadas. En las imágenes del mundo y de uno mismo, para el autor se interponen significados, proyectos y comunicaciones creados por otros hombres ya sea a través del lenguaje o de un sistema de símbolos. Y estas interpretaciones recibidas y manipuladas influyen de manera decisiva en la conciencia que tienen los hombres de su existencia. Aportan la clave de lo que los hombres ven, de cómo responden a ello, de lo que sienten y de cómo responden a esos sentimientos. Los símbolos centran la experiencia; los significados organizan el conocimiento, guiando las percepciones superficiales de un instante lo mismo que las aspiraciones de toda una vida:

Actualmente, en la sociedad superdesarrollada, la vida cotidiana y las artes de masas, las vidas privadas y el entretenimiento público, los asuntos públicos y los estereotipos que se crean en torno se reflejan tan estrechamente entre sí que muchas veces resulta imposible distinguir la imagen de la fuente. Tan decisivos para la experiencia misma son los resultados de estas comunicaciones que los hombres no creen realmente muchas veces lo que “ven ante sus propios ojos” hasta ser “informados” por la emisora nacional, el libro definitivo, la fotografía instantánea, el anuncio oficial. Con tales medios, cada nación tiende a ofrecer una versión seleccionada, cerrada, oficial de la realidad mundial. El aparato cultural no sólo orienta la experiencia; muchas veces expropia también la oportunidad misma de tener una experiencia que pueda llamarse realmente “propia”. Porque nuestras normas de credibilidad, nuestras definiciones de realidad, nuestros modos de sensibilidad –así como nuestras opiniones e imágenes inmediatas– son determinadas muchos menos por una experiencia prístina que por nuestra exposición al resultado del aparato cultural (Mills, 1973:320).

Siguiendo a Mills y Gerth (1963:285) una persona que internaliza un símbolo, puede creer en él y utilizarlo, aunque no coincida con el rol que desempeña, o aunque legitime una institución a la que no pertenece. Es notable, para el autor, que por ejemplo, los asalariados de los Estados capitalistas modernos reproduzcan los conceptos liberales, aunque estos símbolos puedan estar en contra del interés racional de la clase

trabajadora. Que esto ocurra, es para Mills, la consecuencia de las técnicas modernas de comunicación de masas que, por una parte, están monopolizadas a favor de cierto tipo de instituciones, sistemas o autoridades, y que, por la otra, son utilizadas para satisfacer fantasías irracionales y distraer tanto del arte como de la realidad.

Luego, para nuestro autor los símbolos dominantes de toda la estructura social tienden a estar en la esfera de símbolos del orden institucional dominante y legitiman los símbolos y las costumbres de ese orden.

Así también, cada persona toma algunos símbolos de los que están disponibles socialmente y los transmite a otros (Mills y Gerth, 1963:279). Por manipulación o manejo de símbolos debe entenderse el continuo canalizar y reordenar de símbolos elegidos que se hace en forma consciente y organizada. El rol de los expertos en símbolos, para Mills, es conducir en una dirección intencional a las esferas de símbolos cuando surge la competencia entre símbolos indicadores de ciertos objetos o que legitiman diferentes roles institucionales.

Y es así que, siguiendo a Mills (1973:319), todo hombre si bien observa la naturaleza, los acontecimientos sociales y su propia persona, y si bien interpreta lo que observa, los términos de su interpretación no son propios. Sus formulaciones no son de él, no han sido verificadas por él. Al trasladar a otros sus observaciones e interpretaciones lo hace en base a informes que reproducen frases e imágenes de otros pero que él toma como suyas.

Sin embargo, muchas veces, sostiene Mills (1969:23), los hombres advierten que sus vidas son artificiales, que lo que saben o lo que quieren hacer está limitado por el entorno, también limitado en el que viven. Que sus visiones y sus facultades se circunscriben al escenario del trabajo, la familia, la vecindad. Que son, simplemente, espectadores. No pueden percibir, según Mills, que detrás de este escenario impersonal montado para ellos, se producen cambios en la estructura misma de las sociedades de dimensiones continentales. Y que los hechos de la historia contemporánea son también hechos relativos al triunfo y al fracaso de hombres y mujeres individuales. Así también no pueden definir sus inquietudes en relación con los cambios históricos y las contradicciones institucionales y pocas veces son conscientes del entramado de conexiones entre sus vidas y el curso de la historia del mundo. Los hombres corrientes, afirma Mills, por lo general ignoran lo que esa conexión significa y el sentido que adquiere para el tipo de hombres en que se van convirtiendo y para la clase de actividad histórica en que pueden tener parte.

Por eso, desde la perspectiva de Mills, los hombres no sólo necesitan información o destrezas intelectuales sino:

Una cualidad mental que les ayude a usar la información y a desarrollar la razón para conseguir recapitulaciones lúcidas de lo que ocurre en el mundo y de lo que quizás está ocurriendo dentro de ellos. Y lo que yo me dispongo a sostener es que lo que los periodistas y los sabios, los artistas y el público, los científicos y los editores esperan de lo que puede llamarse imaginación sociológica, es precisamente esa cualidad (Mills, 1969:24-25).

Por eso para Mills y parafraseando a Marx:

“Los hombres son libres para hacer la historia, pero unos hombres son mucho más libres que otros”. Tal libertad requiere el acceso a los medios donde se toman decisiones y se ejerce el poder por el cual la historia puede hacerse ahora. Pero, en el período contemporáneo en que los medios de poder de hacer la historia se han ampliado y centralizado en alto grado, si los hombres no hacen la historia, tienden a ser cada vez más los utensilios de quienes la hacen, así como meros objetos de la realización histórica (Mills (1969:192).

4. El contexto

4.1. El contexto histórico

Mills escribe en una época a la que considera la decadencia de la Época Moderna, fruto de la crisis del liberalismo y también del marxismo, y que se presenta como la antesala de una nueva época tanto para la historia mundial, como para la historia humana. Desde la Revolución Rusa y la consolidación del bloque soviético, el encuentro del liberalismo con el marxismo se había convertido en un encuentro mundial de estados nacionales (Mills, 1976:7-8). En la realidad política, la variante comunista del marxismo, con sede en el bloque soviético se constituyó en la principal forma de marxismo. En la realidad política, la variante norteamericana del liberalismo, con sede en los Estados Unidos de Norteamérica, representó la principal forma del liberalismo. De acuerdo con Mills, dados los poderosos medios de hacer historia que ambos tuvieron a su disposición, estos dos Estados y los bloques que formaron se constituyeron, en su época, en las organizaciones más portentosas de la vida pública y privada que los hombres conocieran. Es por ello que para Mills, cuando se examinan los credos políticos que dichos Estados y sus bloques proclamaban —explicándolos, comparándolos, criticándolos—, no sólo se habla de “ideas”, sino que se está hablando

de los rasgos decisivos del pasado, del presente y del futuro. Pero no sólo eso, también se habla de las clases de hombres y mujeres que habitan y habitarán la tierra. Mills pensaba que sólo a través del prisma de una u otra variante de estas filosofías políticas se podía saber lo que estaba sucediendo en el mundo y cómo poder orientarse en él.

De acuerdo con González Casanova (1969:92-93), la transformación de las estructuras sociales en el siglo XX llevaron a ambos bandos a hacer concesiones parciales al reformismo; dentro del liberalismo, la corriente keynesiana y la experiencia del *New Deal* constituyeron una forma de concesión; dentro del pensamiento marxista, la tesis de que en algunos países podría existir “un camino pacífico hacia el socialismo” representó otra. Pero estas concesiones se hacían, por razones pragmáticas y teóricas, y se las condenaba como violaciones de los sagrados principios de la Libertad o de la Revolución, de la libre empresa o de la lucha de clases, Mills sentía que esa actitud de irritación y de concesión no había desaparecido, a pesar del peligro de la guerra atómica.

Como señala Horowitz, en aquel período histórico:

Estamos entrando en una época en la cual, o se satisfacen las demandas de cooperación internacional, o nos convertiremos en las víctimas de un permanente conflicto económico y una perenne Guerra Fría. La sociología está llamada a comprometer sus fuerzas humanas e intelectuales en la resolución de las fricciones internacionales, poniendo en ello la misma paciencia y perseverancia con que se ha dedicado, en el pasado, a los problemas raciales y comunitarios. El pasado suministra guías (no mandatos) al presente y al futuro. Aquellos que limitan exclusivamente su horizonte intelectual a los problemas de grupos reducidos y de mediano alcance, han de debilitarse y desaparecer, o lo que es aún peor, provocarán la marchitez de las ciencias sociales. Las ideologías sociológicas establecidas deben dejar paso a normas más complejas y democráticas. La tradición clásica de la sociología de largo alcance puede servir para descubrir –y remover en consecuencia– los intereses creados fosilizados en nuestra disciplina, y para desarrollar las fuentes del conocimiento sociológico (Horowitz, 1969:52-53).

En su artículo “C. Wright Mills: una conciencia norteamericana”, González Casanova muestra que, para Mills:

El progreso monopolista y tecnológico de la sociedad moderna coincide con el brote de una economía de guerra, de cuya influencia moderadora y fuerza anticíclica depende, mientras que, al mismo tiempo, la elevación del estándar de vida y la ampliación de la base impositiva en los países capitalistas desarrollados han eliminado, en gran parte, los motivos que justificaban la lucha de clases del siglo XIX. El resultado es una conformidad general, que abarca tanto a las masas como a los líderes. El pueblo norteamericano sabe –dice Mills– que la economía de guerra es la

base del mantenimiento de su nivel de ocupación y tácitamente la apoya; esta dependencia de una economía de esta índole le quita relevancia al modelo clásico del liberalismo para su sociedad (González Casanova, 1969:93).

Mills consideraba que la estructura social de los Estados Unidos no era completamente democrática y que no había sociedad que fuese completamente democrática porque éste era un ideal (Mills, 1969:199). Si los Estados Unidos eran democráticos, en su visión, lo eran tanto en la forma como en la retórica de las expectativas, pero en sustancia y en la práctica no eran democráticos, y esto se observaba en muchos sectores institucionales. Pensaba que así como la economía corporativa no se desenvolvía ni como una serie de asambleas públicas ni como un conjunto de poderes responsables ante aquellos a quienes sus actividades afectaban, los mecanismos militares y, cada vez más, el Estado político, estaban en la misma situación.

Para nuestro autor el curso de los acontecimientos dependía de una serie de decisiones humanas más que de ningún destino inevitable, por eso con referencia a la *élite* del poder, cree que:

La idea de la *élite* del poder no implica nada acerca del proceso de adopción de decisiones como tal; es un intento para delimitar las zonas sociales en que se realiza ese proceso, cualquiera que sea su carácter. Es una concepción de lo que va implicado en el proceso [...] Sin embargo, en nuestro tiempo se presentan momentos decisivos, y en esos momentos deciden o dejan de decidir pequeños círculos. En cualquier caso, esos grupos son una minoría del poder. Uno de esos momentos fue el lanzamiento de las bombas A sobre el Japón; otro lo fue la decisión acerca de Corea; lo fueron también la confusión acerca de Quemoy y de Matsu, así como anteriormente Dienbienfu; otro “momento” semejante fue la serie de maniobras que complicaron a los Estados Unidos en la II Guerra Mundial. ¿No es verdad que gran parte de la historia de nuestros días está compuesta de momentos como éstos? ¿Y no es eso lo que quiere decirse cuando se afirma que vivimos en un tiempo de grandes decisiones, de poder decisivamente centralizado? (Mills, 1960:28).

Sin embargo, para Mills (1960: 29), aun el estudio más superficial de la historia de Occidente nos enseña que el poder de las personalidades decisivas se ve limitado, por el nivel de la técnica, por los *medios* de fuerza, violencia y organización que prevalecen en una sociedad determinada. Y también, nos enseña que hay una línea recta ascendente a lo largo de la historia de Occidente y que los medios de opresión y explotación, de violencia y destrucción, así como los medios de producción y reconstrucción, han sido progresivamente ampliados y centralizados y al ser los medios institucionales del poder

y los medios de comunicación cada vez más eficaces, los que tienen el mando de los mismos, poseen instrumentos de dominación como nunca se vieron en la historia de la humanidad.

Mills junto con Gerth (1963:416-417) veía que en los Estados Unidos un núcleo de corporaciones centralizaba las decisiones más importantes para el desarrollo militar, político y económico de significación global, lo que denotaba que lo militar y lo político no podían separarse de las consideraciones económicas del poder. Sostiene que ya no se podía hablar de un orden económico o un orden político, sino de una economía política, es decir, una economía política estrechamente vinculada con las instituciones y decisiones militares.

La integración de las estructuras económicas, militar y política era un proceso mundial que se llevaba adelante a ambos lados de la línea divisoria que se había establecido a través de Europa Central y Corea (Mills y Gerth, 1963:418). En este proceso, además, la variedad y la capacidad de las armas modernas lograron, según Mills, el aumento del poder acumulado por las unidades centrales en la toma de decisiones. Esto a su vez produjo el aumento del poder central con el resultado de una creciente burocratización.

Por esto, remarca el autor, la historia que afecta a todos los hombres es la historia del mundo. Mills (1969:24) sostiene que en el curso de una sola generación, la sexta parte de la humanidad de feudal y atrasada pasó a ser moderna, avanzada y temible. Y si bien las colonias políticas se liberaron, surgieron nuevas y menos visibles formas de imperialismo. Así también, las revoluciones hacen sentir a los hombres nuevos tipos de autoridad, y las sociedades totalitarias o son reducidas o triunfan. Observa que después de dos siglos de dominación, el capitalismo se presenta como el medio que puede convertir a la sociedad en industrial. Y así como, después de dos siglos de esperanza, la democracia formal está limitada a una porción pequeña de la humanidad, por todas partes, en el mundo subdesarrollado, los medios de ejercer la autoridad y la violencia se hacen totales en su alcance y burocráticos en su forma

De ahí que Mills y Gerth (1963:417) plantea la necesidad que al reflexionar sobre las transformaciones básicas ocurridas en las sociedades del siglo XX, era de fundamental importancia estudiar los órdenes institucionales en los que la distribución del poder se hacía más visible. Esto no significaba, para el autor, considerar el “poder” como el valor máximo. Sí implicaba que al contemplar las estructuras sociales

modernas desde este punto de vista se podría comprender mejor la complejidad de la época.

4.2. La sociedad de masas

Mills observaba que en la sociedad norteamericana, tanto en la vida oficial como en la del común, existía una imagen que incluso, adoptaba el público, similar a aquella de la democracia clásica en donde la libertad de discusión, de organizar órganos autónomos de la opinión pública, de convertir la opinión en acción, en última instancia, la versión de “la voluntad popular” equivalente a la idea económica del libre mercado, era utilizada para justificar el poder. Por eso en la imagen aceptada del poder y el centro de decisión, no existía otra fuerza tan importante como la del Gran Público norteamericano. Así también se instalaba la idea de que el público era la sede de todo poder legítimo, más que ningún otro sistema de freno y equilibrio. Y esto ocurría porque:

Al fin, todos los teorizantes liberales fundan sus nociones del sistema de poder en el papel político que desempeña este público; todas las decisiones oficiales, así como las decisiones privadas de grandes consecuencias, se justifican en el bienestar público; todas las proclamaciones formales se hacen en su nombre (Mills, 1960:278).

Es decir, el público de la democracia clásica, en la perspectiva de Mills, constituye el telón de fondo de la democracia bajo el postulado de la *discusión* que:

Es, a un tiempo, el hilo y la lanzadera que unen en la misma trama los distintos círculos polémicos. Su raíz es el concepto de la autoridad debatida, y se basa en la esperanza de que la verdad y la justicia surgirán de algún modo de la sociedad constituida como un gran organismo de discusión libre. El pueblo se plantea problemas. Los discute. Opina sobre ellos. Formula sus puntos de vista. Éstos se exponen de manera organizada y compiten entre sí. Uno de ellos “gana”. Luego el pueblo aplica esta solución o bien ordena a sus representantes que la apliquen y así sucede” (Mills, 1960:279).

Si la idea es ésta, entonces, para Mills (1973:278), en un *público*, tal como se entiende el término, virtualmente es igual el número de personas que expresan opiniones que el número de quienes las reciben; las comunicaciones públicas están organizadas de tal manera que si se lo desea se puede responder inmediata y

eficazmente a cualquier opinión expresada en público. Y las opiniones que se forman mediante esta discusión pueden transformarse en praxis, es decir, en acción efectiva si es necesario contra los sistemas y agentes de autoridad. Y como las instituciones de la autoridad no interpenetran al público, éste es más o menos autónomo en sus operaciones. Cuando prevalecen estas condiciones, siguiendo al autor, se está frente al modelo funcional de una comunidad integrada por un público y cerca de los supuestos de la teoría democrática clásica.

Pero para Mills (1960:279-280), esto ni siquiera es una aproximación a la manera en que funcionaba el sistema de poder en los Estados Unidos, porque los problemas que tenían que ver con la vida y el destino del hombre no eran planteados ni resueltos por el público en general. Sostiene que la idea de la comunidad de públicos es la afirmación de un ideal, de una justificación disfrazada, una forma más de legitimación. La clásica comunidad de públicos, para el autor, se transformó en una sociedad de masas.

La sociedad de masas, por lo tanto, aparece en el extremo opuesto de una sociedad integrada por públicos y más bien al margen de la opinión. Mills define la cuestión así:

En una *masa*, muchas menos personas expresan opiniones que las reciben; porque la comunidad del público se convierte en una colectividad abstracta de individuos que reciben impresiones de los medios de masas. Las comunicaciones que prevalecen están organizadas de tal manera que resulta difícil o imposible para el individuo responder inmediatamente o con algún efecto. La realización de la opinión en la acción es controlada por autoridades que organizan canales para esa acción. La masa no tiene autonomía de las instituciones; por el contrario, agentes de las instituciones autorizadas interpenetran esta masa, reduciendo la autonomía que pudiera tener en la formación de la opinión mediante la discusión (Mills, 1973:278).

El público y la masa, de acuerdo con Mills (1960:283; 1973:278-279) se distinguen por sus medios de comunicación dominantes. En una comunidad de públicos la discusión es el medio de comunicación que prevalece, y los medios de masas, si existen, sólo contribuyen a ampliar la discusión, uniendo a un público *primario* con las discusiones de otro. En una sociedad de masas, el tipo de comunicación dominante es el medio oficial, y los públicos se convierten en *mercados de los medios de comunicación*.

El analizar y definir una comunidad de públicos le permite decir a Mills (1973:281) que en la sociedad norteamericana de su época ya se había recorrido una distancia considerable hacia la sociedad de masas. Notaba que se podía hacer un

paralelo histórico entre el mercado de mercancías, en el orden económico y el público de la opinión pública. Veía la existencia de un movimiento que iba de los poderes dispersos a los poderes concentrados ligado al intento de ejercer el monopolio del control desde los centros poderosos. Así, la publicidad de masas y su influencia estaba sustituyendo la opinión personal, por ejemplo, entre el comerciante y el consumidor. Del mismo modo, líderes, profesionales, industriales, que participaban del “negocio de la opinión”, se encontraban en las mejores condiciones para manipular al público. Y esto se evidenciaba, para nuestro autor, en el éxito que obtenían los demagogos que explotaban el mercado de medios de comunicación. Y es por esto que expone:

En el público primario, la competencia de opiniones se efectúa entre personas cuyos puntos de vista están al servicio de sus intereses y su razón. Pero en la sociedad de masas de los mercados de medios, la competencia, si es que la hay, se desarrolla entre los manipuladores con sus medios de influir en la masa, por una parte, y el pueblo que recibe la propaganda, por otra.

En esas condiciones, no debe sorprendernos que la opinión pública sea considerada como una mera reacción –no podemos decir respuesta– al contenido de dichos medios. En este aspecto, el público es tan sólo la colectividad de individuos, expuesto cada uno de ellos casi pasivamente, a la acción de esos medios y abiertos con relativa impotencia a las sugerencias y manipulaciones que de allí surgen. El hecho de la manipulación procedente de puntos de control centralizados, por decirlo así, constituyen una expropiación de la antigua multitud de pequeños productores y consumidores de opinión que operaban en un mercado libre y equilibrado (Mills, 1960:284).

Desde la perspectiva del autor, cuando se habla de “democracia de masas” se está hablando de la lucha entre grupos de intereses poderosos, que son parte de las grandes decisiones tomadas por el Estado, la corporación y el ejército, y la voluntad del ciudadano como miembro del público (Mills, 1960:286). Otra característica es que la distancia entre los miembros y los líderes de la masa se va ensanchando:

El abismo entre orador y oyente, entre poder y público, no conduce tanto a la ley férrea de la oligarquía como a la ley del que habla en nombre de otros; a medida que el grupo de presión se extiende, sus líderes llegan a organizar las opiniones que “representan”. Así las elecciones se convierten [...] en contiendas entre dos partidos incontrolables y gigantescos, sobre ninguno de los cuales puede creer el individuo que influye y ninguno de los cuales es capaz de conquistar mayorías psicológicamente importantes o políticamente decisivas. Y en todo esto, los partidos tienen la misma forma general que otras asociaciones de masas (íd).

Por lo tanto, según Mills (1960:289), además de los medios de administración, explotación y violencia, ampliados y centralizados, la minoría moderna cuenta con instrumentos de manejo y manipulación, de una eficacia no conocida en la historia. Y éstos son la educación y los medios de comunicación de masas. Estos últimos, cree, más que ampliar y animar las discusiones de los públicos, ayudan a transformarlos en mercados para esos medios, dentro de una sociedad de masas. En este sentido, para Mills, más allá de imponer enunciados de opiniones frente a las escasas posibilidades de replicar, o más allá de la evidente violencia de la frivolidad o la imposición de estereotipos, lo más importante reside en la capacidad de incidir en lo que denomina “analfabetismo psicológico”, tan facilitado por los medios. Y que se manifiesta en la construcción de imágenes que se toman como propias, el establecimiento de normas ya sea de credulidad o aceptación en la que se basan los individuos frente a los acontecimientos, desarrollando una experiencia fragmentada, por lo general, organizada en base a estereotipos. En resumen:

La clase de experiencia que puede servir de base para la resistencia a los medios de comunicación de masas no es una experiencia de los sucesos en bruto, sino la experiencia de los significados. El matiz de la interpretación debe hallarse en la experiencia si hemos de usar esta palabra en serio. Y la capacidad para dicha experiencia se implanta socialmente. El individuo no se fía de su propia experiencia, como he dicho, hasta que está confirmada por otros o por los medios. En general no se acepta una exposición tan directa si pone en entredicho lealtades y creencias que el individuo profesa ya. Para ser aceptada, debe aliviar o justificar los sentimientos que se encuentran a menudo en él como características clave de sus lealtades ideológicas (Mills, 1960:290).

Para Mills, se puede argüir que mientras los medios no constituyen monopolios, el individuo puede comparar un medio con otro y así resistir a cualquiera de ellos (Mills, 1960:291). Se piensa que a mayor competencia auténtica entre los medios, mayor resistencia puede oponer el individuo. Pero se pregunta ¿hasta qué punto sucede esto? ¿Es que la gente compara los informes que recibe sobre asuntos o sistemas públicos, contrastando un medio con otro? La respuesta que encuentra es que generalmente no y que muy pocos lo hacen. Así también, está convencido de que los medios no sólo se infiltran en la experiencia que se tiene de la realidad exterior sino que además afectan la experiencia que cada uno tiene de sí mismo. Suministran nuevas identidades y aspiraciones respecto de lo que cada uno desearía ser y parecer.

Pero además, recalca Mills (1960:292-293), se constituyen en el instrumento de poder más importante a disposición de las minorías ricas y de las élites del poder, incluso, alguno de los altos gerentes de dichos medios son parte ellos mismos de las minorías o sus servidores. Luego:

Junto a la *élite*, o justamente por debajo de ella, están el propagandista, el experto en publicidad, el especialista en relaciones públicas, que desearían dominar la formación de la opinión pública a fin de poder incluirla como otro elemento pacificado en los cálculos de poder efectivo, de un mayor prestigio, de una riqueza más firme (Mills, 1960:293).

Si bien, para nuestro autor, se dice que la autoridad reside *formalmente* en el pueblo, ésta de hecho se encuentra en los pequeños círculos. Y una de las estrategias de la manipulación consiste en hacer creer que el pueblo o, por lo menos, un grupo amplio “toma en realidad las decisiones” (Mills, 1960:294) Por eso, insiste en que los hombres que tienen acceso a la autoridad prefieren los métodos secretos y callados de la manipulación.

Por último, en palabras de Mills, se supone que la educación pública, y como se la entendió en Estados Unidos, era política en el sentido de hacer al ciudadano más consciente y, por lo tanto, más capaz de pensar y juzgar sobre los asuntos públicos (Mills, 1960:295). Cuando se trasladó del campo político al económico, su función fue adiestrar personas para ocupar mejores puestos, mejor remunerados, es decir, satisfacer las demandas del mundo de los negocios. Pero al convertirse en una educación de masas, las instituciones educativas se convirtieron en medios para el ascenso social y profesional y, por lo tanto, se volvieron políticamente tímidas (Mills, 1960:296). Por ello el autor postula que en manos de “educadores profesionales”, muchas escuelas funcionan basándose en la ideología de “ajuste para la vida” y de este manera estimulan la aceptación de la forma de vida que caracteriza a las masas, más que la lucha por la trascendencia tanto individual como pública.

5. El compromiso del autor

5.1. El investigador social frente a valores como la razón y la libertad

Para Mills (1969:190), el investigador social no se ve obligado a elegir valores sino que más bien su trabajo presupone que ya cuenta con ciertos valores, éstos son los creados por la sociedad occidental. Así, de los valores que son inherentes a la tradición de las ciencias sociales, no se puede decir que sean trascendentes ni inmanentes. Según Mills son “simplemente valores” que si bien son proclamados por muchos, en realidad, se encuentran dentro de los límites de los pequeños círculos. Es decir, lo que un individuo llama juicio moral es meramente su deseo de generalizar y hacer accesible a otros los valores que eligió.

Al ser los investigadores sociales y sus investigaciones usadas cada vez más para fines burocráticos e ideológicos, Mills (1969:189) notaba que unos de los problemas que se suscitaba era si los investigadores sabían acerca de los usos y valores de su trabajo, si consideraban que ambas cosas podían estar sujetas a control, o si en realidad querían tener el control de ellas. Para Mills, la respuesta o no a estos planteos tanto en el trabajo como en las vidas profesionales, determina tres cuestiones clave del investigador frente a su trabajo: a) si son moralmente autónomos, b) si están sometidos a la moral de otros, o c) si en el terreno moral se dejan ir a la deriva.

En la tradición de las ciencias sociales existen, para nuestro autor, tres ideales políticos que son desdeñados, pero que son parte de su promesa intelectual:

El primero de ellos es sencillamente el valor de la verdad, del hecho. Así, la empresa misma de la ciencia social, en cuanto determina el hecho, toma sentido político. En un mundo de insensatez, ampliamente comunicada, toda afirmación de hecho tiene sentido político y moral. Todos los investigadores sociales, por el hecho de existir, están complicados en la lucha entre ilustración y oscurantismo. En un mundo como el nuestro, practicar la ciencia social es, ante todo, practicar la política de la verdad (Mills, 1969: 190).

Siguiendo a Mills, cuando se considera la verdad y la exactitud de las investigaciones en relación con el marco social en que se producen, puede que sean o no de importancia para los asuntos humanos. Pero si lo son, plantearse cómo y para qué es aceptar como valor el papel de la razón. Y esto para Mills (1973:475) es fundamental porque el intelectual debe ser la conciencia moral de su sociedad, cuando menos por referencia al valor de la verdad, y es ésta por definición su política, además de ser también, un hombre absorbido en el intento de conocer lo que es real y lo que es irreal.

El otro valor es el de la libertad humana, con toda la ambigüedad que su significado pueda encerrar (Mills, 1969:190). Si bien, sostiene el autor, tanto la libertad como la razón son centrales para la civilización del mundo occidental y ambas son proclamadas como ideales, en su aplicación como criterios o como metas, son motivo de grandes discrepancias. Por eso, para Mills, una de las tareas de los investigadores sociales consiste en aclarar el ideal de la libertad y el ideal de la razón. Así pues, el interés primordial de todo investigador social es determinar los límites de la libertad y del papel de la razón en la historia (Mills, 1969:195).

Si bien, entiende Mills (1969:196), los investigadores sociales, dada la naturaleza de su trabajo, conocen la estructura social y la mecánica histórica del cambio, es evidente que no tienen acceso a los principales medios de poder que pueden influir en esa mecánica. Sin embargo, la labor del intelectual, puede estar relacionada con el poder de diversos modos. Como sostiene Mills (1973:475), con las ideas se puede mantener o justificar el poder transformándolo en autoridad legítima; con las ideas se puede destruir, a la autoridad, reduciéndola a simple poder, o desacreditándola como arbitraria o injusta. Con las ideas, también, se puede ocultar o exponer a los que detentan el poder. Y con ideas se puede distraer la atención de los problemas del poder y la autoridad y la realidad social en general.

Mills afirmaba que su época se caracterizaba por el hecho de que:

Todas las formas de inconsciencia política deben expropiar la conciencia individual y sabemos que éste es un procedimiento enteramente posible. Sabemos también que las ideas, las creencias, las imágenes –los símbolos en una palabra– se interponen entre los hombres y las más amplias realidades de su tiempo y que, en consecuencia, los que profesionalmente crean, destruyen, elaboran estos símbolos están muy envueltos en las imágenes mismas de la realidad de todos los hombres ilustrados. Porque ahora, por supuesto, la experiencia vital de los hombres no corresponde a los objetos de sus creencias y acción y el mantenimiento de definiciones adecuadas a la realidad no es de ninguna manera un proceso automático, si es que lo fue alguna vez. Actualmente, el mantenimiento requiere intelectuales de alguna habilidad y persistencia, porque una gran parte de la realidad la definen ahora oficialmente los que detentan el poder (Mills, 1973: 474).

Como nos indica Blum en el artículo al que nos referimos más arriba:

Cuando (Mills) entró en el campo de la política, no se convirtió en un político, olvidándose de la tarea propia del científico social. Por el contrario, se preocupó por *poner de manifiesto la estructura de la política y, de este modo, en la actualidad, la de*

*la situación humana como objeto de la voluntad y la razón.*⁷ Supuesta la preocupación del científico social por la verdadera conciencia y la falsa conciencia, la política es un importante ámbito de problemas para él, porque es la expresión más racionalmente organizada de la conciencia del hombre y la esfera en la cual se toman decisiones que le son vitales. Una idea política –decía Mills– es una definición de la realidad, en función de la cual las *élites* formulan decisiones y las llevan a la práctica, las masas las aceptan y los intelectuales las utilizan en sus razonamientos (Blum, 1969:199).

La tarea política del investigador social –como la de todo educador liberal– consiste, en la visión de Mills (1969:199) en traducir constantemente las inquietudes personales en problemas públicos, y los problemas públicos en los términos de su significación humana para una diversidad de individuos. Así también el papel político de la ciencia social tiene relación directa con el grado en que prevalece la democracia. He aquí, entonces, para nuestra autor, el problema fundamental de la ciencia social en relación con la razón y los asuntos humanos: la democracia (Mills, 1969:201). El hecho, para Mills,

de que la democracia sea en los Estados Unidos tan ampliamente formal, no quiere decir que podamos esquivar la conclusión de que si la razón ha de desempeñar un papel libre en la realización democrática de la historia, uno de sus principales sustentadores, seguramente, ha de ser la ciencia social (Mills, 1969:202).

El papel educativo y político de la ciencia social en una democracia, desde el planteo de Mills, es contribuir a formar públicos e individuos que sean capaces de formular definiciones adecuadas de la realidad tanto personal como social, así como vivir de acuerdo con ellas. Cree que es en el plano del conocimiento humano donde deben buscarse las soluciones a los grandes problemas. Así, cuando el interés de la ciencia social es la formulación de inquietudes y dificultades del hombre y la sociedad, es cuando, para Mills (1969:205) se tiene la oportunidad de que la razón democrática se plantee como centro de los asuntos humanos en una sociedad libre. Luego:

Si los investigadores sociales adoptan la simple opinión democrática de que lo que les interesa a los hombres es lo que les incumbe, aceptan los valores que, unas veces accidentalmente, otras veces, deliberadamente, han sido inculcados por intereses creados, siendo esos valores, con frecuencia los únicos que los hombres han tenido oportunidad de cultivar, los que se constituyen en hábitos adquiridos inconscientemente o por elección personal.

⁷ *The Causes of World War Three*, Londres, 1959, citado en Horowitz, I (comp). *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, tomo I, Cap. 10, Blum, F. H. “C. Wright Mills: conciencia social y valores sociales”, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

Si por otra parte, se adopta la opinión dogmática de que lo que constituye el verdadero interés de los hombres, interese o no de hecho, es todo lo que concierne moralmente, se corre el riesgo de violar valores democráticos con lo cual el investigador social se convierte en un manipulador o en un coaccionador, o en ambas cosas, y no en alguien que persuade dentro de una sociedad en la que los hombres tratan de razonar conjuntamente y en que el valor de la razón es tenido en estimación muy alta (Mills, 1960:204).

Al observar las contribuciones intelectuales de los investigadores en ciencias sociales de su época, Mills (1973:441), veía que muchos gozaban de excesiva reputación, pero que eso no significaba que su producción revistiera alguna contribución importante al conocimiento real. Lo único que tenían era poder académico y esto los convertía en ejecutivos de la inteligencia y en un nuevo tipo de burócrata sin capacidad para pensar lo que sucedía en el mundo ni sobre los principales problemas de los hombres en esa época histórica. Y es entonces que se pregunta:

¿Dónde está la *intelligentsia* que continúa el gran discurso del mundo occidental y cuya obra como intelectuales tenga influencia entre los partidos y los públicos y tenga importancia para las grandes decisiones de nuestro tiempo? ¿Dónde están los medios de masas abiertos a esos hombres? ¿Quién entre los que tienen en sus manos el Estado de los partidos y sus feroces máquinas militares están atentos a lo que sucede en el mundo del conocimiento, de la razón y de la sensibilidad? ¿Por qué está el intelecto libre tan divorciado de las decisiones de poder? ¿Por qué prevalece ahora entre los hombres de poder una ignorancia tan grande y tan irresponsable? (Mills, 1969:194).

Por último, Mills (1969:204) afirmaba que si los medios intelectuales podían coadyuvar a salir de la crisis que caracterizaba su época, los únicos que podían formularlos eran los investigadores sociales, porque éstos representaban, aunque no siempre de manera manifiesta, al hombre que había podido llegar a conocer a la humanidad. Por eso creía fervientemente que era en el plano del conocimiento donde podían buscarse las soluciones a los grandes problemas.

5.2. Los intelectuales y la política de la verdad

A Mills le preocupaba el retraimiento de los intelectuales de las cuestiones políticas, aunque estaba convencido de que esto en sí mismo era un acto político. Y lo era porque su efecto era servir a los poderes dominantes. Pensaba que con frecuencia, en las sociedades totalitarias, los intelectuales están encerrados, mientras que en las

democracias formales se encierran al aislarse de la política (Mills, 1973:175). Se pregunta qué tipo de “política” pueden seguir los intelectuales, y admite que:

Actualmente, una lucha directa de partido no es accesible a los intelectuales ni en los Estados Unidos ni en el bloque soviético [...] No existe un movimiento ni un partido u organización en los Estados Unidos con verdadera oportunidad de influir en las decisiones importantes y, al mismo tiempo, abierto a la labor de los intelectuales. Tomando esto en cuenta, creo que es una pérdida de tiempo y talento para los intelectuales norteamericanos ocuparse de una “política” simplemente local e ineficaz *en nombre* de la acción política independiente (Mills, 1973:175-176).

Una política realista en los Estados Unidos que estuviera al alcance de los intelectuales debía basarse, para el autor, en estudios sobre “el hombre y la sociedad” a partir de comparaciones a escala mundial que reformularan las opiniones sobre la Unión Soviética, China y los Estados Unidos, desligados de cualquier apología nacionalista (Mills, 1973:178). Proponía la conversión al internacionalismo y sustituir la participación en la Guerra Fría, priorizando el contacto con todos los países del mundo, sobre todo, los del área chino-soviética. Y postulaba que como intelectuales y hombres públicos, se debía trabajar para la paz a través del intercambio de ideas, valores y programas. Reafirmó que el interés de todo intelectual debía ser definir la realidad de la condición humana y hacerla pública. Y confrontar los nuevos hechos que en su época construían la historia y el carácter que asumían en cuanto a sus significados en el problema de la responsabilidad política como modo de explorar y entender todas las alternativas que se abrían a la comunidad humana. Esta postura lo llevó a sostener:

Si esto –la política de la verdad– es simplemente una acción de juicio, que lo sea. Si es además una política de desesperación, que lo sea. Pero en este momento y en los Estados Unidos es la única política realista de posible influencia al alcance de los intelectuales. Es el camino y el próximo paso a dar. Es una afirmación del propio ser como centro moral e intelectual de decisión responsable, el acto de un hombre libre que rechaza “la fatalidad”; porque revela su resolución de seguir su *propio* destino o, al menos, de tomarlo en sus propias manos (íd.).

Creía que en un escenario caracterizado por la falta de voluntad política, los intelectuales de Estados Unidos se enfrentaban a la oportunidad única de comenzar de nuevo, por ejemplo, siendo artesanos independientes, lo que significaba ser libres para decidir qué hacer en sus trabajos (Mills, 1973:175). Para él, sugerir programas para

quienes trabajan en el ámbito cultural no era lo mismo que hacerlo para cualquier otro grupo. Sabía que en Occidente, sobre todo, los intelectuales todavía eran libres de ser conscientes de las decisiones políticas que tomaban al realizar su tarea. Sostenía que en este sentido, ningún otro tipo de hombre era tan libre y estaba situado en una posición estratégica tal como para introducir innovaciones en el aparato cultural, los medios de información y el conocimiento. Es decir, introducir transformaciones en los medios a través de los cuales se definen las realidades, se elaboran y se presentan al público los programas y las políticas.

Mills (1973:173) notaba que el especialista se había constituido en la imagen del hombre que estaba en ascenso tanto en Rusia como en Estados Unidos y esto se evidenciaba, sobre todo, en los investigadores sociales que introducían en sus investigaciones los métodos y la forma de la ciencia física, abdicando, de este modo, de la autonomía intelectual y política de las tradiciones clásicas de su disciplina. De ahí que, para Mills, las ciencias sociales se habían convertido en una serie de técnicas burocráticas sólo preocupadas por los aspectos metodológicos y problemas menores que no tenían ninguna relación con cuestiones de importancia pública o privada. Pensaba que:

No hay una serie de intelectuales libres e influyentes en ninguno de los dos países – dentro o fuera de las universidades– que sostenga la gran tradición del mundo Occidental. No hay verdaderos espíritus independientes directamente relacionados con las decisiones del poder.

No quiero disminuir las importantes diferencias entre la institución cultural en la Unión Soviética y en los Estados Unidos. No quiero excusar los hechos brutales de la tiranía cultural soviética ni celebrar la libertad formal de los trabajadores de la cultura en Occidente [...] La libertad formal de Occidente descansa en tradiciones culturales de gran fuerza; esta libertad es real; ha sido y *es* inmensamente valiosa. Pero ahora debemos preguntarnos en qué medida la preservación de esta libertad se debe a que *no* es ejercida (Mills, 1973:174).

Por último, para Mills, ideales como la libertad personal y la autonomía cultural no necesariamente eran rasgos inherentes y necesarios de la vida cultural (Mills, 1973:174-175). La creencia general de que surgirían en todas partes como ideales insurgentes podía constituirse, simplemente, en una generalización provinciana de una época y un momento histórico específico. Así también la burocratización de la cultura podía ser provocada no sólo por una coordinación desde arriba y por la coacción sino,

también, por el uso comercial de la cultura con el apoyo voluntario de los trabajadores de la cultura.

6. El fenómeno social motivo de análisis

6.1. La sociedad norteamericana y la estructura del poder

Como señala Hacker (1969:160), la aparición de la *Élite del poder* dejó perplejos a aquellos críticos a quienes se les pidió que la comentaran. El libro era importante y provocativo, se recomendaba leerlo a todo el mundo y meditar sobre él; lo molesto era, en último análisis, la percepción de Mills sobre la sociedad norteamericana, ya que los Estados Unidos que describía resultaban muy diferentes de los conocidos por los estudiosos del panorama social.

Ya el en capítulo primero, “Los altos círculos”, comenzaba:

Los poderes de los hombres corrientes están circunscriptos por los mundos cotidianos en que viven, pero aún en esos círculos del trabajo, de la familia y de la vecindad muchas veces parecen arrastrados por fuerzas que no pueden ni comprender ni gobernar. Los “grandes cambios” caen fuera de su control, pero no por eso dejan de influir en su conducta y en sus puntos de vista. La estructura misma de la sociedad moderna los limita a proyectos que no son suyos, sino que les son impuestos por todos lados, y dichos cambios presionan a los hombres y las mujeres de la sociedad de masas, quienes, en consecuencia, creen que no tienen objeto alguno en una época, en que carecen de poder (Mills, 1960:11).

Continúa mostrando que no todos los hombres eran “corrientes u ordinarios”. Y que así como los medios de información y poder estaban centralizados, algunos individuos habían logrado posiciones “superiores” en la sociedad norteamericana cuyas decisiones afectaban la vida cotidiana de los hombres y mujeres “corrientes”. Éstos constituían la minoría poderosa o la *élite* del poder.

Del contraste entre unos y otros, según Mills, se podía decir: “*son todo lo que nosotros no somos*”. Define a la minoría poderosa como aquella que:

Está compuesta de hombres cuyas posiciones les permiten trascender los ambientes habituales de los hombres y las mujeres corrientes; ocupan posiciones desde las cuales sus decisiones tienen consecuencias importantes. El que tomen o no esas decisiones importa menos que el hecho de que ocupen esas posiciones centrales: el que se abstengan de actuar y de tomar decisiones es en sí mismo un acto que muchas veces

tiene consecuencias más importantes que las decisiones que adoptan, porque tienen el mando de las jerarquías y organizaciones más importantes de la sociedad moderna: gobiernan las grandes empresas, gobiernan la maquinaria del Estado y exigen sus prerrogativas, dirigen la organización militar, ocupan los puestos de mando de la estructura social en los cuales están centrados ahora los medios efectivos del poder y la riqueza y la celebridad de que gozan (Mills: 1960:11-12).

Mills (1960:13) quería poner de relieve que detrás de estos hombres y detrás de los acontecimientos de la historia, enlazados unos con otros, estaban las grandes instituciones de la sociedad moderna: las jerarquías del Estado, las empresas económicas y del ejército que constituían los medios de poder porque, para él, en la sociedad norteamericana, el máximo poder nacional residía, como ya anotamos, en los dominios económico, político y militar.

Si existía una clave para desentrañar la idea *psicológica* de la *élite* es que los individuos que la formaban reunían en su persona la conciencia de una facultad impersonal de adoptar decisiones (Mills, 1960:22). Por ello postulaba que un modo de comprender la *élite* como clase social consistía en examinar toda esa serie de pequeños ambientes en que las personas se tratan de manera íntima y directa, siendo el primero históricamente, la familia de la clase alta y luego la escuela secundaria y el club. Es así que el primer hecho importante –que registra Mills (1973:147)– sobre los políticos norteamericanos de la *élite* es que nunca han sido representativos de un corte vertical del pueblo norteamericano. Asevera que casi seis de cada diez de ellos llegaron a puestos elevados en la política procedentes de circunstancias familiares muy prósperas. Y esto denotaba que las oportunidades para poder alcanzar lugares prominentes en la política descansaba en antecedentes familiares, por lo tanto, este tipo de políticos habían tenido muchas más oportunidades que el norteamericano medio y esto porque sus familias habían podido darles ventajas comparativas en la selección y el desarrollo de sus carreras.

Para Mills (1973:148) a todo lo largo de la historia norteamericana se podía observar la repetición del origen relativamente alto y de las escasísimas oportunidades de los hombres procedentes de una clase baja de ascender a la cima política.

Otro modo de analizar los orígenes de la *élite* política y que, según Mills (1973:149), confirmaba lo anterior, era examinar las ocupaciones de los padres. Así Mills detecta que en cada generación de la historia de los Estados Unidos, la *élite* política procedía de familias de hombres de negocios y profesionales en proporciones mucho más amplias que la población norteamericana en general. Por ejemplo, constata

que las proporción de profesionales en la población ocupada de los Estados Unidos nunca había excedido el 7%, con un promedio de alrededor del 2%; en cambio el 25% de la *élite* política pertenecía a hogares de ese tipo de padres. Del mismo modo, los hombres de negocios nunca habían excedido el 10% del total de la fuerza de trabajo norteamericana, pero el 18% de la *élite* política estaba formada por hijos de hombres de negocios. En cuanto a los agricultores, veía que nunca habían bajado del 18%, constituyendo como promedio más del 50% de la fuerza de trabajo norteamericana, pero sólo el 20% de la *élite* procedía de viejas familias dedicadas a la agricultura. Por otra parte, los “agricultores” cuyos hijos tuvieron la posibilidad de ser parte de la *élite* política fueron, casi siempre, prósperos.

Por minoría del poder, Mills (1960: 25) entendía los círculos políticos, económicos y militares que, a su juicio, constituían un entramado de camarillas que se apoyaban unas a otras, y que influían o tomaban parte en las decisiones que, por lo menos, tenían consecuencias nacionales. Sin embargo, esto no implica, para nuestro autor, que el poder para decidir sobre cuestiones nacionales fuese compartido de modo similar por toda la minoría. Si esto fuera así, creía, no se podía hablar de minoría poderosa, ni de gradación de poder, sino sólo de una *homogeneidad radical*, en donde el poder es monopolizado por un pequeño grupo y debajo de éste las masas dominadas. Y éste no era el caso de la sociedad norteamericana.

Y es entonces que Mills (1960:25-26) plantea tres claves para comprender la minoría del poder, ellas son:

- La primera es la psicología de las diversas *élites* en sus respectivos ambientes. Como se explicitó, Mills sostenía que la minoría del poder estaba formada por individuos de origen y educación análogos, por cuanto sus carreras y sus estilos de vida eran similares, entendió que había bases psicológicas y sociales para su unión, fundadas en el hecho de que eran un tipo análogo y de que, en consecuencia, se mezclaban fácilmente. Este tipo de unión alcanzaba su ápice en la participación en el prestigio y su culminación más sólida en la intercambiabilidad de posiciones que, según Mills, tenía lugar dentro de cada uno de los órdenes institucionales predominantes y entre ellos.
- Detrás de la unidad psicológica y social, siguiendo al autor, estaban la estructura y los mecanismos de esas jerarquías institucionales, presididas por el directorio político, los grandes accionistas de las grandes empresas y los altos grados militares. Mills afirmaba que cuanto mayor era la escala de esos dominios burocráticos, mayor era el alcance de su respectivo poder como *élite*. Veía en los Estados Unidos varias coincidencias de intereses estructurales importantes entre esos dominios

- Pero la unidad de la minoría del poder, según Mills, no descansaba únicamente sobre la analogía psicológica y las relaciones sociales, ni totalmente sobre las coincidencias estructurales de los puestos de mando y de los intereses. En ocasiones, para él, era la unidad de una coordinación más explícita. De ahí que, para el autor, decir que esos tres altos círculos estaban cada vez más coordinados, que eso constituía una *base* de su unidad, no quería decir que la coordinación fuese total ni constante, ni siquiera que fuese muy sólida. Pero sí quería decir que, al abrir los mecanismos institucionales a los hombres que persiguen sus diferentes intereses, muchos de ellos llegaron a ver que esos intereses diferentes se realizarían más fácilmente si trabajaban juntos tanto sistemática como asistemáticamente, y en consecuencia lo hicieron así.

Mills (1973:6) observaba que el poder para tomar decisiones de consecuencias nacionales e internacionales, estaba, tan claramente asentado en instituciones políticas, militares y económicas que otras áreas de la sociedad quedaban al margen y, en ocasiones, subordinadas a éstas. Así las instituciones dispersas de la religión, la educación y la familia se moldeaban cada vez más de acuerdo con las tres primeras, en donde surgían las decisiones que hacían historia. No existía para Mills, como indicamos más arriba, por una parte, una economía y, por la otra, un orden político con una institución militar sin importancia para la política y los negocios. Existía una economía política ligada al orden y las decisiones militares. Este triángulo del poder, se le presentaba como un hecho estructural y era la clave, a su entender, de cualquier comprensión de los altos círculos de los Estados Unidos.

Mills (1960:257-258), frente a la máxima que dice “debemos estudiar la historia para librarnos de ella”, postula que la historia de la *élite* del poder es un caso claro en el que esa máxima tiene sentido. Muestra que como el ritmo de la vida norteamericana en general, las tendencias a largo plazo de la estructura del poder se vieron aceleradas desde la Segunda Guerra Mundial, y por los cambios posteriores en las instituciones dominantes. En su obra *La élite del poder*, Mills (1960:258-260) señala que:

- En la medida en que la clave estructural de la *élite* del poder residía en el sector político, dicha clave era la decadencia de la política como debate auténtico y público de soluciones –con partidos nacionalmente responsables y de coherencia política, y organizaciones autónomas que relacionan los niveles inferiores y medios del poder con los niveles más elevados. Así, para Mills, el desarrollo del poder ejecutivo del gobierno, con sus organismos vigilantes de la compleja economía no significaba sólo la “ampliación del gobierno” como una especie de

- Por lo tanto, para Mills, la clave de la *élite* poderosa que se encontraba en el Estado amplio y militar, se evidenciaba en el ascendente ejercido por los militares. Los señores de la guerra, como los denominaba, habían logrado una importancia política decisiva y la estructura militar de los Estados Unidos se había constituido, en gran parte, en una estructura política. La amenaza bélica, al parecer permanente, favorecía la demanda de los militares y su dominio de hombres, material, dinero y poder, virtualmente, todos los actos políticos y económicos se juzgaban de acuerdo con definiciones militares; los militares de más categoría ocupaban una posición firme en la *élite* poderosa.
- Así también, recalca Mills, en el grado en que la clave estructural de la *élite* del poder residía, también, en el sector económico, dicha clave consistía en el hecho de que la economía era a la vez una economía de guerra permanente y una economía corporativa privada. El capitalismo norteamericano era, a su entender, en gran medida, un capitalismo militar y la relación más importante entre la gran corporación y el Estado se fundaba en la coincidencia de intereses de las necesidades militares y corporativas. Y dentro de la minoría en conjunto, la coincidencia de intereses de los altos jefes militares y los jefes corporativos, fortalecía a ambos y además supeditaba el papel de los hombres meramente políticos. No eran los políticos, sino los jefes de las empresas quienes consultaban con los militares y proyectaban la organización de los esfuerzos bélicos.

Luego, de acuerdo con Mills (1960:260), de los tres círculos que, para él, integraban la *élite*, consideraba que el militar era el que más había aprovechado su aumento de poder, si bien los círculos corporativos estaban atrincherados de un modo más abierto en aquellos otros donde se elaboraban las decisiones públicas. En este marco era el político profesional quien más había perdido. Y es por esto que, explícita, tanto al examinar los acontecimientos, como las decisiones, sentía la tentación de hablar de un vacío político, donde gobernaban la riqueza corporativa y el “señor de la guerra”, con intereses coincidentes. Y si bien, para Mills, los tres tipos gobernaban, según cuales fueran las tareas del momento, uno prevalecía sobre el otro. Siendo una época de problemas en los asuntos internacionales y de defensa, los militares influían en dos sentidos: como cuerpo y como ideología justificadora. Por eso afirmaba que en esos

momentos era más fácil especificar la unidad y la forma de la *élite* del poder, refiriéndose a la influencia militar.

Tanto el criterio marxista como el liberal se le presentaban demasiado simplificados en el tratamiento de estos temas. El primero porque hace del personaje económico el *verdadero* depositario del poder y el segundo hace del gran político *la cabeza* del sistema de poder; y también, aclara, hay algunos que hacen del señor de la guerra un auténtico dictador. Es por ello que para evitar estas confusiones utiliza el término “*élite del poder*” y no “clase dirigente”:

“Clase dirigente” es una expresión mal entendida. “Clase” es un término económico; “dirigir” es un término político. Así, la frase “clase dirigente” contiene la teoría de que una clase económica dirige políticamente. Esta teoría resumida puede ser o no cierta a veces, pero no queremos transmitir esa teoría, bastante sencilla, en los términos que utilizamos para definir nuestros problemas; queremos exponer las teorías explícitamente, empleando términos de significado más preciso y unilateral (Mills, 1960:260).

Las nociones de “clase dirigente”, “políticos burocráticos” o “camarilla militar” no son adecuadas para definir a la minoría poderosa que, para Mills, incluye, los poderes económico, militar y político. Y es por esto que un concepto útil en la interpretación de lo que ocurría en la cima de la sociedad norteamericana era, para Mills (1960:261-262) el de *élite poderosa*.

Aclara que su concepto de minoría poderosa no sólo se funda en la correspondencia de las jerarquías institucionales o en los aspectos en que, muchas veces, sus intereses contrapuestos coinciden. La *élite* del poder en la concepción de Mills se apoya también en la similitud existente entre los miembros que la integran, en las relaciones oficiales e individuales entre éstos, y en sus afinidades sociales y psicológicas. Como indicamos más arriba, tal como Mills la concebía, captar la unidad de la imagen social y personal de la *élite* del poder implicaba recordar primero los datos de origen, la carrera y el modo de vida de cada uno de los círculos que la componen. Pero era consciente de que no se puede fijar el rumbo de una política sólo por el origen y la carrera de quienes las elaboran. De ahí que, para Mills, la procedencia social y económica de los hombres que están en el poder no dice todo acerca de la distribución del poder. Porque:

1) Hombres de origen elevado pueden representar ideológicamente a los pobres y a los humildes, 2) Hombres de origen modesto, que subieron por su propio esfuerzo, pueden servir con eficacia los intereses creados y heredados. Por otra parte, 3) No todos los hombres que representan con éxito los intereses de una capa social deben forzosamente pertenecer a ella o beneficiarse personalmente con las gestiones que favorecen dichos intereses. En resumen: hay, entre los políticos, *agentes* que simpatizan con determinados grupos; pueden ser conscientes o inconscientes, gratuitos o asalariados. Por último, 4) Entre los gobernantes de primera fila encontramos hombres que fueron elegidos a causa de su “conocimiento especializado”. Éstas son algunas de las razones por las cuales el origen social y la carrera de la *élite* del poder no nos permiten deducir los intereses de clases y las direcciones políticas del sistema de poder moderno (Mills, 1960: 262-263).

Pero, ¿Mills se contradice al decir que, entonces, el origen elevado y la carrera de los hombres eminentes no significan nada respecto de la distribución del poder? Él mismo señala que de ningún modo. Nos advierte la necesidad de cuidarnos de toda deducción simple y directa acerca del carácter político en relación con el origen y la carrera, sin desdeñarlos, en el intento de comprensión política. En consecuencia, para Mills (1960:263), la noción de *élite* del poder debe abarcar tanto los mecanismos de las instituciones que facilitan su formación como el origen y la carrera de sus componentes así como la mezcla de posiciones que los inclinan a poseer códigos y normas en común que hacen de ellos un determinado “tipo social”.

En los Estados Unidos, para Mills (1960:265), no existía una “conciencia de clase” tan clara y mejor organizada que la de la *élite* del poder. Pues por conciencia de clase, como hecho psicológico, debe entenderse que el miembro de una “clase” sólo acepta a aquellos hombres que son aceptados por su propio círculo como representativos de la imagen que él tiene de sí mismo.

En última instancia, siguiendo a Mills (1960:273), el concepto de *élite* del poder y de su unidad, en la sociedad norteamericana en donde vivía se apoyaba en el desarrollo paralelo y la coincidencia de intereses entre las organizaciones económicas, políticas y militares y, se fundaba, también, tanto en la similitud de origen y de visión como en el contacto social y personal de cada uno de los miembros de las jerarquías dominantes.

Por último, para Mills, la idea de una *élite* del poder se funda y explica en:

1) las tendencias institucionales decisivas que caracterizan la estructura de nuestra época, en particular, el ascendente militar en una economía organizada en empresas privadas, y, en sentido más amplio, las diversas coincidencias de intereses objetivos entre las instituciones económicas, militares y políticas; 2) las similitudes sociales y

las afinidades psicológicas de los hombres que ocupan los puestos de mando en dichas estructuras, y especialmente el aumento de intercambio de los primeros puestos en cada una de ellas y el creciente movimiento entre unas y otras observado en las carreras de los hombres de poder; 3) las ramificaciones, hasta el grado de una totalización virtual, de las decisiones que se toman en la cima, y el ascenso al poder de una serie de hombres que, por educación e inclinación, son organizadores profesionales de gran fuerza y que desconocen las restricciones del adiestramiento de los partidos democráticos (Mills, 1960:276).

Mills (1973:9) reconocía la existencia de otras interpretaciones del sistema de poder norteamericano, siendo la más generalizada aquella que postulaba que se trataba de un equilibrio móvil de muchos intereses en competencia. Esta imagen, decía, cuando menos en los Estados Unidos, se derivaba del mercado económico. Así, en el siglo XIX se creía que el equilibrio se producía entre una gran variedad de individuos y de empresas y en el siglo XX entre grandes bloques de intereses. Es estas opiniones, según Mills, el político se presentaba como el hombre clave del poder y el mediador entre muchas fuerzas en conflicto. Si se cree, según Mills, que el sistema de poder de su época reflejaba una sociedad en equilibrio, se confunde con épocas anteriores al mismo tiempo que se confunde la cima y la base con los niveles medios.

Los hechos, siguiendo a Mills (1973:10), que caracterizaban a los niveles medios, podían entenderse en parte en términos del surgimiento de la *élite* del poder. Así las jerarquías ampliadas, centralizadas e interrelacionadas al abusar de la vieja noción de equilibrio, la relegaron a los niveles medios y la redujeron a demandas limitadas y locales, más parecidas al empate en un juego que a un equilibrio en movimiento.

6.2. Los niveles medios del poder

Lo que Mills (1973:9) denominaba “las fuerzas de contrapeso” y los “grupos de veto” de partidos, asociaciones y sindicatos –fuentes de equilibrio y transacción en la sociedad norteamericana– debían ser considerados en relación con el nivel medio del poder. Era sobre estos niveles medios que el periodista político y el investigador de la política escribían más y mejor porque, para el autor, al pertenecer ambos a la clase media, sentían esa cercanía y resultaba más fácil la comprensión. Pero la atención excesiva a los planos intermedios del poder, según a Mills (1960:232), oscurecía la estructura del poder en conjunto y de manera especial los sectores superior e inferior,

con lo cual, en la política norteamericana, lo que se propagaba y lo que se votaba tenía mucho que ver con esos niveles medios y a veces sólo con ellos. Observaba que la mayoría de las noticias políticas se reducían a noticias y murmuraciones respecto a problemas y conflictos del nivel medio. Y era evidente que, en los Estados Unidos, el teórico político era, también, con frecuencia sólo un estudioso sistemático de las elecciones, –quién votó por quién–.

Por otra parte, era evidente que como profesor o como intelectual independiente, el analista político se encontraba a su vez en los niveles medios del poder, lo que hace decir a Mills, que esto facilitaba su cercanía con los líderes de este nivel.

Mills (1960:252) ubica a la pluralidad de los poderes intermedios en, todas las capas sociales e intereses que fueron derrotados en el curso de la historia de los Estados Unidos en su intento de llegar a la cima e, incluso, en aquellos que no lo intentaron nunca como los pequeños propietarios rurales, los pequeños propietarios urbanos, los sindicatos de obreros asalariados, los consumidores y los principales grupos de empleados.

Para Mills (1973:11-12), los que sostienen la idea de que la sociedad norteamericana es un equilibrio de fuerzas, suponen que las unidades en equilibrio son de fuerzas más o menos iguales e independientes entre sí. Para él, era evidente que estos supuestos descansaban en la noción de la importancia histórica de una clase media amplia e independiente. Así, a fines del siglo XIX y durante la Era Progresista, la clase de granjeros y pequeños comerciantes había dado su última pelea política –perdida–, por un papel importante en las decisiones nacionales. Pero, como señala Mills, esa vieja clase media independiente declinó y se volvió dependiente del Estado, tanto a nivel político como económico, sobre todo en el caso del granjero subsidiado. Luego, la aparición de la *nueva* clase media de empleados de cuello blanco no fue, tampoco, para el autor, el pivote político de una sociedad en equilibrio porque en ningún sentido estuvo políticamente unificada. Sus agrupaciones, sólo sirvieron para incorporarla como un apéndice a los intereses obreros. Y esto, según Mills, porque económicamente, las clases de cuello blanco se constituyeron como trabajadores a sueldo y al no organizarse se encontraban en peor situación política. Y es por esto que nunca podían ser la vanguardia del cambio histórico; los considera, en el mejor de los casos, la retaguardia del Estado benefactor.

Paralelamente a la antigua clase media, cada vez más ligada a la maquinaria del Estado y a la nueva clase media, surgió una nueva fuerza en el campo político de los

años 30: la fuerza de trabajo organizado (Mills, 1960:247). Durante algún tiempo pareció que el trabajo se iba a convertir en un bloque de poder independiente de la corporación y del Estado, obrando sobre y contra ellos. Sin embargo, siguiendo al autor, después de subordinarse al sistema gubernamental, las uniones obreras sufrieron una rápida reducción de poder y por lo tanto influyeron poco en las grandes decisiones nacionales. Y como Mills pensaba que los Estados Unidos habían dejado de tener jefes obreros cuya opinión pesara a los ojos de los políticos encargados del gobierno visible, dirá:

Sin el mandato de los afectados por la crisis, el movimiento obrero carece de dirección política, se ha entregado absolutamente a las rutinas administrativas con las compañías y el Estado. Una de sus principales funciones, como interés creado de la nueva sociedad, es la regulación de cualquier tendencia que pueda surgir entre los miembros de base. [...] No hay nada, me parece, en la constitución de la dirección actual del movimiento obrero que nos permita esperar que pueda dirigir o llegue a hacerlo con efectividad, en vez de simplemente reaccionar. En la medida en que lucha, lo hace por una participación en los bienes de un determinado modo de vida y no por ese modo de vida en sí mismo (Mills, 1973:11).

Notaba que los sindicatos se habían convertido en organizaciones que elegían y formaban líderes, los cuales, si tenían éxito, ocupaban un lugar junto a los ejecutivos de las corporaciones dentro y fuera del gobierno, y de los políticos de ambos partidos, que formaban la *élite* nacional del poder (Mills, 1960: 247). Advertía que una de las funciones que correspondían a los sindicatos –como movimientos sociales y partidos políticos– consistía en tratar de contribuir a la formación del directorio de las corporaciones. Así también se percató de que como hombres nuevos en el poder, los líderes obreros se lanzaban al campo político nacional. Es por ello que:

Gran parte de la conducta y de las maniobras, con frecuencia extrañas, de los cabecillas obreros en las dos últimas décadas pueden explicarse por su afán de ocupar un sitio dentro de la *élite* nacional del poder. Por este motivo, han manifestado una extraña ordinaria vulnerabilidad ante las ofensas a su prestigio. Sienten que han llegado; necesitan ahora signos externos de su poder. En ciudades medianas y pequeñas los líderes obreros alternan con los funcionarios de la Cámara de Comercio en las empresas cívicas; y, en el nivel nacional, esperan y logran puestos en los consejos de producción y los organismos que controlan los precios (Mills, 1960:247-248).

Mills (1973:11) reflexiona sobre los grandes cambios producidos en el movimiento obrero que en los años treinta se presentaba como una fuerza insurgente, independiente de las compañías y los Estados y que surgía, por primera vez, a escala nacional, con una única dirección política: “organizar a los desorganizados”. Pasado el tiempo y ya sin el mandato de los afectados por la crisis, según Mills, el movimiento obrero perdió el rumbo de su dirección política. Y esto se manifestaba porque en vez de participar en las luchas económicas y políticas, se había entregado a las rutinas administrativas con las compañías y el Estado. Así una de sus principales funciones, parte del interés creado de la nueva sociedad, era la regulación de cualquier tendencia irregular que apareciera en los miembros de la base.

Así también, desde la perspectiva de Mills (1973:13), la transformación que se produjo en los funcionarios de compañías a dirigentes políticos aceleró la decadencia de los políticos en el Congreso hacia los niveles medios del poder. Considera que la formación de las *élites* del poder se debió mucho a esta circunstancia y a la caída de la función legislativa como consecuencia de la ausencia de una administración políticamente neutral pero importante. Y descansó, también, en el creciente secreto oficial a partir del cual se tomaban decisiones de importancia, sin someterlas al debate público ni siquiera en el Congreso. Por lo tanto, para Mills: “el nivel medio de la política no es un foro en el que se discutan las grandes decisiones de la vida nacional e internacional. Esta discusión no se realiza a través de partidos nacionalmente responsables que representen y aclaren las distintas políticas. No existen tales partidos en los Estados Unidos” (Mills 1973:10). Y asevera:

El político profesional es, por definición, un político de partido. Y sin embargo, los dos partidos políticos de los Estados Unidos no son organizaciones centralizadas nacionalmente. Han funcionado como estructuras semif feudales, trocando su patronazgo y otros favores por votos y protección. El político menor cambia los votos de que dispone por una porción mayor de patronazgo y favoritismo. Pero no hay un “jefe” nacional, y menos aun un líder responsable ante la nación en cada uno de los dos partidos [...] Las diferencias entre ambos partidos, en lo que se refiere a los problemas nacionales, son muy pequeñas y confusas. Cada uno parece contener cuarenta y ocho partidos, uno por cada Estado; y, por lo tanto, el político profesional, como miembro del Congreso y como candidato, no se ocupa de la línea nacional del partido, si es que existe. No se halla sujeto a una disciplina nacional de partido, que sea eficiente. Habla sólo para su propia localidad, y los problemas nacionales le interesan únicamente en la medida en que afectan a su distrito, a los intereses organizados allí y a sus probabilidades de reelección. Es por eso, sobre todo, que cuando habla de asuntos nacionales, el político utiliza un vocabulario tan vacío y retórico. Asentado en su soberanía local, el político profesional no se encuentra en la

cima del poder político nacional: forma parte y procede de los niveles medios (Mills, 1960:239-240).

La premisa en la que se basaba Mills (1973:11), era que la política norteamericana no era un ámbito en dónde a través de las organizaciones libres e independientes se pudieran relacionar, los niveles inferiores y medios de la sociedad con los niveles más altos de decisión. Aseguraba que esas organizaciones no se habían constituido en un aspecto primordial o decisivo de la vida norteamericana. Esto sucedía porque a medida que más gente entraba al campo de la política, las asociaciones se convertían, por su tamaño, en asociaciones de masas de las que el poder del individuo dependía, y en la medida en que cada vez eran más grandes se hacían menos accesibles a la influencia de éstos. Y este hecho, que para Mills era central en toda asociación en una sociedad de masas, se convirtió en relevante tanto para los hombres que formaban parte de los partidos políticos como para aquellos que conformaban los sindicatos. Mills estaba persuadido de que las agrupaciones democráticas no estaban en ascenso en los Estados Unidos y que en consecuencia:

Los hombres que toman las decisiones no son hombres seleccionados y formados en las carreras dentro de esas asociaciones ni por su actuación ante ese público. La cima de la moderna sociedad norteamericana está cada vez más unificada y, con frecuencia, parece deliberadamente coordinada: en la cima ha surgido una *élite* cuyo poder excede probablemente el de cualquier grupo pequeño de hombres en la historia mundial. Los niveles medios son frecuentemente una serie de fuerzas empatadas, a la deriva: el nivel medio no alcanza a la base en la cima. La base de esta sociedad está políticamente fragmentada y, aun como un hecho pasivo, cada vez posee menos fuerza: en la base está surgiendo una sociedad de masas (Mills, 1973:15).

6.3 El concepto de poder

Para Mills (1969:59; 1978:60), existe una noción del poder instalada en las ciencias sociales que sugiere cualquier decisión tomada por los hombres en relación con las organizaciones a las que pertenecen, y con los acontecimientos que forman la historia de su época. Pero es evidente, para el autor, el hecho de que se verifican eventos, situaciones, procesos, que están más allá de cualquier decisión humana y que existen, por ejemplo, instituciones, normas, funciones sociales que también cambian, sin necesidad de que intervengan decisiones explícitas.

El tema central del poder se presenta, en su opinión, cuando se toman decisiones o se decide no tomarlas. Es decir, el problema esencial del poder, es entonces, quién toma o no esas decisiones.

Mills se percató de que la idea de consenso entre los hombres, como solución última al problema del poder, era impensable, porque los medios de poder que predominaban, por el contrario, implicaban no sólo administrar sino también manipular el consenso: “El hecho de que no conozcamos los límites de tal medio, y de que deseamos tenga límites, no excluye que mucho poder se ejerza hoy felizmente sin la sanción de la razón o de la conciencia del que obedece” (Mills, 1978:60; 1969:59).

Por ello Mills sostiene que cuando se piensa en la naturaleza del poder, es imprescindible considerar tres tipos en relación con él: 1) la coerción (el poder que constriñe); 2) la autoridad (el poder justificado por la confianza de quien obedece de modo voluntario), y 3) la manipulación (el poder esgrimido sin que el otro lo advierta). Si bien para Mills, en el contexto que analiza, la coerción era la forma que más definía la característica del poder, reconoce que no era la solución última del poder. De ahí la necesidad de tener en cuenta los otros tipos (Mills, 1969:59). Pensaba que, muchas veces, los gobernantes ni siquiera tenían que dar justificaciones para ejercer su poder y por lo tanto, incluso, no era necesaria la persuasión, porque las acciones se presentaban como hechos consumados. Un ejemplo claro eran las decisiones que se tomaban en el ámbito internacional. Además, según Mills:

Las ideas accesibles a los poderosos no son muchas veces asumidas ni utilizadas por ellos. Esas ideologías surgen generalmente como una respuesta a una impugnación efectiva del poder; en los Estados Unidos esa oposición no ha sido hasta hace poco lo bastante efectiva como para crear el sentimiento de la necesidad de nuevas ideologías en el gobierno.

Se ha producido, en realidad, una situación en la que muchos que han perdido la fe en las ideas existentes no han adquirido otras nuevas y, en consecuencia, no se preocupan por la política de ningún tipo. No son radicales, no son liberales, no son conservadores, no son reaccionarios. Son “inaccionarios” (Mills, 1973:3).

Interpretaba que para que un poder dominante persistiera, no eran necesarias ni la “convicción” intelectual ni la “creencia” moral, tanto en los gobernantes como en los gobernados. La ausencia de ideologías fruto de la indiferencia de las masas y la falta de creencias morales hacía a los hombres masa mucho más susceptibles a la manipulación. De este modo, según Mills:

La “convicción” intelectual y la “creencia” moral no son necesarias en los gobernantes ni en los gobernados para que perdure y aun florezca una estructura de poder. Por lo que respecta al papel de las ideologías, la frecuente ausencia de legitimación persuasiva y el predominio de la apatía de la masa seguramente son dos hechos políticos centrales en las sociedades occidentales de hoy (Mills, 1969: 60).

Mills (1969:194) argumenta que en su época se daba una situación paradójica. Por un lado los hechos de la historia demostraban que los hombres podían hacer historia, pero por otro lado, las ideologías, que precisamente le ofrecían al hombre la esperanza de hacer historia, habían declinado. Esto dejaba al descubierto el colapso de las expectativas puestas en la Ilustración: la razón y la libertad como fuerzas supremas en la historia humana. Y también, en opinión de Mills, evidenciaba la insolencia intelectual y política de la comunidad intelectual. Al mismo tiempo que planteaba un problema: la relación entre conocimiento y poder. Para nuestro autor, el conocimiento y el poder, por lo general, no coinciden en la misma persona, pero sí es común que los que poseen el poder se rodeen de hombres con ciertos conocimientos. Y esto tiene importantes consecuencias:

Como otros muchos en esta sociedad, el hombre de cultura depende, para subsistir, del cargo que desempeña, cosa que supone hoy en día un control del pensamiento. Cuando ascender requiere el asentimiento de otros más poderosos, su criterio se convierte en la máxima preocupación. Por lo tanto, y en la medida en que los intelectuales sirven directamente al poder –en una jerarquía de puestos– lo hacen, con frecuencia, renunciando a la libertad (Mills, 1960:327).

Luego, desde el punto de vista de Mills sólo hay un orden democrático en los asuntos humanos, cuando los públicos y sus líderes son responsables y cuando el saber tiene resonancia pública. Porque para moldear los asuntos humanos, la mente tiene que ser autónoma, independiente del poder aunque relacionada con él. Es decir, en una sociedad democrática, los hombres de saber se dirigen a un público libre y que además posee conocimiento. Pero, para el autor, no era esto lo que prevalecía en la cultura de los Estados Unidos. Y es, entonces, que concluye:

Tras la falta de cultura en el personal político y el círculo consultor, la ausencia de una mente pública ha llegado a significar que las decisiones trascendentales y las medidas importantes no se realizan de un modo que puedan ser justificadas o atacadas; es decir, discutidas de forma intelectual. Por otra parte, a menudo ni siquiera se intenta justificarlas. Las relaciones públicas desplazan el argumento razonado; la

manipulación y las medidas de poder no discutidas sustituyen la autoridad democrática (Mills, 1960:328).

La conjunción, para Mills (1960:330), del aislamiento de la inteligencia en los asuntos públicos, la inmoralidad de las realizaciones y el predominio de la irresponsabilidad organizada hizo que los hombres de los altos círculos alcanzaran el poder total en los dominios institucionales. Y es alrededor de estos centros de poder donde la aureola de prestigio rodea el directorio político, los ricos corporativos, los almirantes y los generales, porque la posición sigue al poder. Mientras tanto:

Abajo, en la sociedad de masas, las viejas barreras morales y tradicionales que eran obstáculo al logro de una posición se vencen y los norteamericanos buscan modelos de excelencia entre los círculos que están arriba, a fin de acomodarse a ellos y juzgar su propia estimación (ídem).

Pero, en palabras de Mills:

La *élite* norteamericana no se compone de hombres representativos, cuya conducta y cuyo carácter constituyan modelos que los norteamericanos deban imitar. No existe una serie de hombres con los que pueda leal y alegremente identificarse el público de masas. En este sentido fundamental, los Estados Unidos no tienen líderes. Sin embargo, la desconfianza moralmente cínica y políticamente indefinida del público de masas es tal que se anula sin consecuencias políticas. El que esto ocurra después de los sucesos de los últimos treinta años y de la clase de hombres que intervinieron en ellos, es una prueba más de lo difícil que resulta encontrar y aplicar en los Estados Unidos hoy instrumentos políticos sanos para lograr objetivos moralmente sanos (Mills, 1960:333).

Mills reconocía la dificultad que implicaba renunciar al modelo de poder que lo presenta como un equilibrio automático, con sus hipótesis de una pluralidad de grupos independientes, relativamente iguales y opuestos en una sociedad en equilibrio (Mills, 1960:230). Y aceptó que para quienes sustentaban su opinión acerca del poder, se le presentaban, en el curso de una investigación, muchos problemas. Pero, también pensaba que para entender una entidad como el poder no ayudaban en nada, por ejemplo, los desorientadores supuestos de Parsons, quien, según Mills (1969:60), suponía que en toda sociedad existía la “jerarquía de valores” que él imaginaba. Por eso, para Mills:

Aceptar el sistema parsoniano implica la obligación de eliminar del cuadro los hechos de poder y todas las estructuras institucionales, en particular la económica, la política y la militar. Y esto porque en esa curiosa “teoría general” no tienen lugar estas estructuras de dominio” (íd.).

Y esto llevaría a no poder formular adecuadamente la cuestión empírica de cómo y de qué manera son legitimadas las instituciones porque, según Mills, tal como exponía Parsons y todos los grandes teóricos, la idea del orden normativo, se podía suponer que virtualmente “todo poder está legitimado”.

Y es entonces que Mills afirma que en esas condiciones, no puede formularse eficazmente la idea de conflicto. Porque en los términos de la gran teoría:

Los antagonismos estructurales, las rebeliones en gran escala, las revoluciones no pueden ni imaginarse. Se supone que “el sistema”, una vez establecido, no sólo es estable, sino intrínsecamente armonioso; Parsons, dirá en su lenguaje, las perturbaciones tienen que ser “introducidas en el sistema”. De este modo, la idea del orden normativo lleva a suponer una especie de armonía de intereses como característica natural de toda sociedad, lo que remite a la idea análoga del orden natural de los filósofos del siglo XVIII (Mills, 1969:60-61).

Por otra parte, para Mills, tanto la eliminación del conflicto, como el postulado de la armonía alejaban de la teoría “sistemática” y “general” las posibilidades de tratar el cambio social, la historia. Porque en la opinión del autor:

No sólo no encuentran lugar en las estructuras sociales normativas creadas por los grandes teóricos la “conducta colectiva” de masas aterrorizadas y de multitudes, muchedumbres y movimientos provocados –de que tan lleno está nuestro tiempo–, sino que toda idea sistemática de cómo sucede la historia, de su mecánica y procesos, son inasequibles para la gran teoría, y en consecuencia, cree Parsons, para la ciencia social (Mills, 1969: 61).

Mills (1960:250-251) consideraba que aquellos que sostenían que el sistema de poder reflejaba a la sociedad en equilibrio confundían los tiempos en la historia de los Estados Unidos y confundían los niveles superior e inferior del poder en el sistema con los niveles medios. Por eso pensaba que las generalizaciones propias de la teoría del equilibrio que se presentaban como modelo o patrón del sistema de poder eran históricamente vagas. Sugería que como modelo podía aplicarse a ciertas fases del desarrollo de los Estados Unidos –especialmente el período jacksoniano– y en circunstancias diferentes, al principio y al final del *New Deal*. Del mismo modo, según Mills, suponer que las unidades que se equilibran en el sistema de poder en una

sociedad en equilibrio, son independientes entre sí, no permite entender que los intereses en conflicto muchas veces compiten menos entre sí, porque en el intento por promover los diversos fines, llega un punto en el que, incluso, coinciden y hasta se colocan a la sombra del gobierno. A partir de lo cual, Mills, reafirma:

Los que tienen poder auténtico en el Estado norteamericano de hoy no son simplemente agentes del poder, solucionadores de conflictos, o componedores de intereses diversos y opuestos, sino que representan y en realidad encarnan intereses y métodos nacionales concretísimos.

Aunque los políticos profesionales de los partidos pueden ser aún, algunas veces, agentes del poder, componedores de intereses, negociadores de soluciones, ya no se encuentran en la cima del Estado, o del sistema de poderes en conjunto.

La idea de que el poder es una sociedad en equilibrio no induce a dar por hecho que el Estado es la máscara visible de poderes autónomos, pero de hecho, los poderes decisivos están ahora firmemente entretnejidos en el Estado. La vieja camarilla, visible o invisible, es ahora, el gobierno visible. Esta “gubernamentalización de la camarilla” ha tenido lugar en los sectores legislativo y ejecutivo, así como entre ellos dos. La burocracia ejecutiva se convierte no sólo en el centro del poder sino también en el campo en cuyos límites se resuelven o rechazan todos los conflictos de poderes. La administración sustituye a la política electoral; la maniobra de las camarillas sustituye la oposición de los partidos (Mills, 1960:251).

Referencias bibliográficas

AGULLA, J.C. *La experiencia sociológica*, t. IV, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1994.

BLUM, F. H. “C. Wright Mills: conciencia social y valores sociales”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

GERMANI, G. “Prólogo” en Mills, W. *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.

GONZÁLEZ CASANOVA, P. C. “Wright Mills: Una conciencia norteamericana”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

HACKER, A. “¿Poder para qué?”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

HOROWITZ, I. L. “Una introducción a la nueva sociología”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

-----". "Introducción" en *Poder, política, pueblo*, México, F.C.E., 1973.

MILLS, C. W. *La élite del poder*, México, F.C.E., 1960.

-----". *White Collar*, Nueva York, 1951, citado en Blum, F. C. "Wright Mills: Conciencia social y valores sociales", vol.1, cap.10, en Horowitz, I. (comp.) *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

-----". *The Causes of World War Three*, Londres, 1959, citado en Blum, F. "C. Wright Mills: Conciencia social y valores sociales", vol.1, cap. 10, en Horowitz, I. (comp.). *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

-----". *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.

-----". *Poder, política, pueblo*, México, F.C.E., 1973.

-----". *Los marxistas*, México, Ediciones ERA, 1976.

MILLS, C .W.; LASSWELL, H.D PARSONS, T. y otros. *Sociología del poder*. Introducción y selección de textos: Antonio Passano, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.

MILLS, C. W. y GERTH, H. *Carácter y estructura social*, Buenos Aires, Paidós, 1963.

MILIBAND, R. *Mills y la política*, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

MIZRUCHI, E. H. "Alienación y anomia: perspectivas teóricas y empíricas", en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

NOTESTEIN, R. B. "El compromiso moral de C. Wright Mills", en Horowitz, I. L. *La nueva Sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.

PARSONS, T. *The social system*, Illinois, The Free Press, Glencoe, 1951, citado en Mills, C.W. *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.

JÜRGEN HABERMAS

1. *El autor*

Estudia desde 1949 a 1954 en Gotinga y Bonn, en un contexto académico influenciado por la filosofía alemana del neokantismo, la escuela histórica alemana, la fenomenología y la antropología filosófica. Su tesis doctoral sobre Schelling lo conecta con el joven Marx y los jóvenes hegelianos. Esta introducción a una lectura de izquierda, en la que no está ausente Lúkacs y su *Historia y conciencia de clase*, hace que complete su tesis, influida por Heidegger, con una introducción en la que relaciona el idealismo tardío con Marx.

Entre 1956 y 1959 es ayudante de Adorno en Frankfurt, posibilidad que le permite indagar en el marxismo hegeliano y en la sociología del conocimiento, incluyendo en sus estudios a Bloch, Benjamin y Marcuse. Es allí donde se introduce en el conocimiento de la sociología, sobre todo a través de la lectura de estudios empíricos sobre comunicación de masas, socialización política y psicología política, entrando en contacto con Durkheim, Weber y Parsons.

En 1961 y a través de Gadamer con su *Verdad y método*, se reencuentra con la filosofía académica, y se interesa por la hermenéutica en relación con la lógica de las ciencias y en comparación con la última filosofía de Wittgenstein. Más tarde estudia a Peirce, a Mead y Dewey. En este sentido expresa:

Desde el comienzo he visto en el pragmatismo americano la tercera respuesta productiva –junto a las de Marx y Kierkegaard– a Hegel, por así decirlo, la corriente democrático-radical de los jóvenes hegelianos. Desde entonces me apoyo en esta variante americana de la filosofía de la praxis cuando se trata de compensar las debilidades de la teoría marxista de la democracia (Habermas, 1997a:183).

En 1964 en Frankfurt participa de la cátedra de Horkheimer pero distanciado, debido a la influencia anglosajona, de un concepto de teoría determinado filosóficamente por la influencia de Hegel.

Sus estudios sobre Schütz se enlazan con los de Cicourel y la etnometodología, al mismo tiempo que se siente interesado por el programa de Chomsky sobre una teoría

gramatical universal, y la teoría de la acción lingüística de Austin y Searle: “Todo ello desembocó en la idea de una pragmática universal con la que, a pesar de todas las desconfianzas, trataba de demostrar que los fundamentos normativos de la teoría social crítica estaban oscuros” (Habermas, 1997a:183).

Así también expone:

Mis intereses teóricos están permanentemente determinados desde el principio por aquellos problemas que, en sentido filosófico y teórico social, surgen del movimiento intelectual que va de Kant a Hegel. Mis intenciones y convicciones fundamentales se fraguan a mediados de los años cincuenta en la lectura de Lúkacs, Korsch, Bloch, Sartre y Merleau-Ponty y, por supuesto, Horkheimer, Adorno y Marcuse. Todo lo demás que me haya influido tiene su lugar exclusivamente en conexión con el proyecto de renovar la teoría social manteniendo cierta fidelidad a la tradición (Habermas, 1997a:183).

Tras unos años como director del Instituto Max Planck en Starnberg, regresa a la Universidad de Frankfurt como director de investigación, dicta numerosos cursos allí y en universidades como la de Pensilvania, Filadelfia, California y Berkeley. El resultado de estos cursos fueron plasmados, por ejemplo, en obras como *Teoría de la acción comunicativa I y II* que, como él mismo indica, posee los rasgos discursivos propios del ambiente de discusión que caracterizaba el ámbito de trabajo del Instituto de Starnberg y las discusiones con personalidades como Otto Apel, Dick Bernstein y John Searle.

Muchos de sus ensayos fueron publicados en la revista *Praxis Internacional*, fundada en 1964 por el grupo yugoslavo Praxis formado por filósofos y científicos sociales, algunos, partidarios y líderes de la revolución yugoslava comprometidos con la tradición del humanismo marxista, que se oponían vigorosamente al estalinismo y a las tendencias estalinistas de la Europa del Este. De acuerdo con lo que nos informa Bernstein (2001:60-61) en 1975 se prohibió la publicación de *Praxis* y ocho profesores del grupo fueron privados de sus funciones en la Universidad de Belgrado en Serbia. Posteriormente al abrirse una nueva institución internacional en Dubrovnik –el Centro de Posgraduados Universitarios– se inició un nuevo curso de “Filosofía y Ciencia Social”, del cual Habermas fue codirector. De las nuevas reuniones del grupo reaparece la revista *Praxis Internacional*, de cuyo comité editorial Habermas fue un miembro activo. En el editorial de apertura, Habermas resume los ideales de la revista al decir: “Hará todo lo que una revista pueda hacer para proteger la integridad y dignidad del trabajo intelectual y para desarrollar una conciencia crítica como un esfuerzo

internacional. Se dedicará a fomentar el tipo de comprensión teórica que es una condición necesaria para una praxis imaginativa, fuerte y pertinente”.

La obra de Habermas de gran envergadura cuenta con títulos como *Conocimiento e interés*, *Teoría y praxis*, *Estudios de filosofía social*, *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, *La reconstrucción del materialismo histórico*, *Perfiles filosófico-políticos*, *Teoría de la acción comunicativa I y II*, *Conciencia moral y acción comunicativa*, *Escritos sobre moralidad y eticidad*, *El discurso filosófico de la modernidad*, *Textos y contextos*, *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, *Ensayos políticos*, *Debates sobre el liberalismo político*, *La inclusión del otro*, *La constelación posnacional*, *El futuro de la naturaleza humana*, *La necesidad de revisión de la izquierda*, *Facticidad y Validez* entre otras, en su gran mayoría traducidas al español.

Como indica Savidan (2004:9-10) Jürgen Habermas, es uno de los filósofos más importantes del panorama contemporáneo y su vasta obra se despliega prácticamente en todos los registros de la filosofía: epistemología, filosofía de la historia, filosofía del lenguaje, filosofía política y moral, teoría social, psicología, etc., para introducir profundas innovaciones en cada uno de estos registros, particularmente a favor del famoso “cambio de paradigma” que constituye el punto de partida de sus trabajos. Para el autor:

Según Habermas, el ideal de emancipación propio del proyecto de la modernidad y de la Ilustración se encuentra aún por realizar; no se han cumplido todas las promesas de libertad e igualdad que se pueden leer en él. Para que puedan cumplirse, el filósofo y sociólogo alemán propone que comencemos por fundar sobre bases nuevas nuestra comprensión de la razón, del ser humano, de la sociedad, propone en primer lugar que terminemos con el paradigma de la conciencia y que hagamos depender la racionalidad ya no directamente del sujeto, sino de la intersubjetividad, y encaminemos de este modo el pensamiento hacia una lógica de descentramiento del ego. La “ética del discurso” que Habermas ha contribuido a edificar junto con Karl-Otto Apel se presenta, pues, ante nosotros como una de las grandes teorías filosóficas de nuestro tiempo (Savidan, 2004:10-11).

En este sentido, para Habermas (1987a:508) el análisis de la recepción del que fue objeto la teoría weberiana de la racionalización en la línea de pensamiento que va de Lukács a Adorno pone de manifiesto que en ella la racionalización social fue pensada siempre como cosificación de la conciencia. Pero las paradojas a las que esto conduce demuestran que este tema no puede ser elaborado de forma satisfactoria con los medios conceptuales de la filosofía de la conciencia. Es por ello que, nuestro autor desarrolla

esas categorías partiendo del contexto en que emergen en la historia de la teoría sociológica para luego reformular el concepto de cosificación en categorías de la acción comunicativa. De este modo, para Habermas, mientras que la problemática de la racionalización-cosificación se sitúa en una línea “alemana” de pensamiento sociológico determinada por Kant y Hegel, y que partiendo de Marx y pasando por Weber conduce hasta Lukács y la Teoría Crítica, el cambio de paradigma que propone se inicia con George Herbert Mead y Emile Durkheim. Siendo Mead y Durkheim, al igual que Weber pertenecientes a la generación de los padres fundadores de la sociología moderna, ambos desarrollan, en opinión del autor, unas categorías que permiten replantear la teoría weberiana de la racionalización liberándola de la aporética de la filosofía de la conciencia: Mead con una fundamentación de la sociología en términos de teoría de la comunicación, y Durkheim con una teoría de la solidaridad social en la que las categorías de integración social e integración sistémica quedan referidas unas a otras.

Manuel Jiménez Redondo (1997:9-10) señala en la introducción a *La teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos* que desde los ensayos recogidos en *Teoría y Praxis* hay un motivo y quizá, más que motivo, obsesión, que recorre toda la obra de Habermas, la de hacerse con los elementos suficientes para poder reanudar el tipo de análisis, el tipo de programa de investigación interdisciplinar que, sobre el trasfondo de la obra de Lukács, habían iniciado bajo la dirección de Horkheimer los miembros de la primera generación de la Escuela de Frankfurt a principios de los años 30, programa que (siempre según Habermas) no quedó concluido, sino interrumpido por una crisis de fundamentos. Durante su período de colaborador en el Instituto de Investigación Social, reabierto tras la guerra en Frankfurt, y aun bastante después, Habermas vivió en definitiva a la sombra de lo que retrospectivamente considera los hitos (*Dialéctica de la ilustración, Eros y civilización, Dialéctica negativa, Teoría estética*) de la crisis de fundamentos, no ya del programa inicial de los frankfurtenses, sino de la tradición de teoría crítica de la sociedad que se inicia en Marx. Es en su confrontación con Luhmann a principios de los años 70 cuando Habermas, aparte de quedar fascinado por el planteamiento globalizante de su oponente, es decir, por la vuelta a la gran tradición germana de teoría social, queda también convencido de que en la tradición de la sociología crítica, o se logra un planteamiento que consiga dar razón de los estándares a que recurre para hacer diagnóstico o crítica del presente o, frente a planteamientos como el de Luhmann, tal tradición se vuelve irrecuperable.

Así también, para Jiménez Redondo (1997:12) cuando Habermas desde finales de los años 70 y principios de los 80 del siglo pasado no tiene más remedio que enfrentarse a las corrientes de crítica radical de la razón, es decir, cuando Habermas no tiene más remedio que enfrentarse a lo que en la línea Nietzsche-Heidegger-Derrida o Nietzsche-Bataille-Foucault representa otra corriente fundamental en el pensamiento contemporáneo, en una generalización típicamente habermasiana entiende que lo que en esas líneas sucede es completamente análogo (y, por otro lado, no ajeno) a lo que en la línea de la tradición hegeliana sucede en *Dialéctica negativa* y en *Teoría estética* de Adorno. Estas corrientes que se autoatribuyen una posición trascendente respecto del pensamiento moderno son víctimas de la aporética del tipo de filosofía en que quedó articulado el “contenido normativo de la modernidad”.

Por ello, propone un nivel de integración de la historia de la teoría sociológica como modo de lograr un uso científico adecuado de las intenciones filosóficas desplegadas de Kant a Marx. Así también retoma a Weber, Mead, Durkheim y Parsons, a quienes considera clásicos, es decir, teóricos de la sociedad que todavía tienen mucho para decir.

Por otro lado, y en su toma de posición en los debates sobre los temas más candentes de nuestro tiempo –la globalización, el multiculturalismo, las desigualdades sociales, las guerras, la responsabilidad alemana frente al pasado nazi, etc., queda claro, como expone Savidan (2004:11) que Habermas no es sólo un filósofo consagrado al tratamiento riguroso de los problemas que encuentra, a menudo desde un nivel elevado de abstracción teórica, sino que encarna también, dentro de la más pura tradición de la Ilustración, la imagen del intelectual comprometido siempre dispuesto a reivindicar el uso público de la razón.

1.2. La sociología: la teoría de la sociedad y el problema de la racionalidad

Habermas plantea la tesis de que la problemática de la racionalidad no le viene impuesta a la sociología desde afuera. Es decir:

A toda sociología que no abandone la pretensión de ser una teoría de la sociedad se le plantea a tres niveles distintos el problema del empleo de un concepto de racionalidad (que naturalmente será siempre un concepto cargado de contenido normativo). No puede eludir la cuestión metateórica de las implicaciones que tienen en lo concerniente a la racionalidad los conceptos de acción por los que se guía, ni la cuestión metodológica de las implicaciones que tiene en lo tocante a la racionalidad el acceso, en términos de comprensión, a su ámbito objetual, ni, finalmente, la cuestión a la vez

teórica y empírica de en qué sentido la modernización de las sociedades puede ser descrita como racionalización (Habermas, 1987a:10-11).

Para nuestro autor, dentro de las ciencias sociales es la sociología la que mejor logra vincular sus conceptos básicos con la problemática de la racionalidad ya sea por razones vinculadas a la historia de la sociología, ya sea por razones sistemáticas. En este sentido, en palabras de Habermas (1987a:18-19) la ciencia política se ocupa de la política como subsistema social y se descarga de la tarea de concebir la sociedad en su conjunto. En contraposición con el normativismo, excluye de la consideración científica las cuestiones práctico-morales referentes a la legitimidad o las trata como cuestiones empíricas relativas a una fe en la legitimidad que hay que abordar en cada sazón en términos descriptivos. Con ello rompe el puente con la problemática de la racionalidad. En cuanto a la ciencia económica –continúa– se ocupa hoy de la economía como un subsistema de la sociedad y prescinde de las cuestiones de legitimidad. Desde esa perspectiva parcial puede reducir los problemas de racionalidad a condiciones de equilibrio económico y a cuestiones de elección racional. En cambio, para el autor, la sociología surge como una disciplina que se hace cargo de los problemas que la política y la economía fueron dejando de lado a medida que se convertían en ciencias especializadas. Así, su tema son las transformaciones de la integración social provocadas por el armazón de las sociedades viejo-europeas a raíz del nacimiento de los Estados modernos y de la diferenciación de un sistema económico que se autorregula por medio del mercado. Por lo tanto, la sociología se convierte, para Habermas, en una ciencia de la crisis, que se ocupa ante todo de los aspectos anómicos de la disolución de los sistemas sociales tradicionales y de la formación de los modernos.

Según Habermas (1987a:20-21) es la sociología, entonces, la ciencia que mantiene permanentemente una relación con los problemas de la sociedad global. Y como piensa que siempre ha sido teoría de la sociedad, a diferencia de otras ciencias sociales, le resulta imposible apartarse de los problemas de la racionalización, ya sea para redefinirlos o reducirlos a un formato más pequeño. Y esto porque tanto la sociología como la antropología cultural se ven constantemente confrontadas con los fenómenos de la acción social, y no sólo con la acción que se interpreta como “racional con arreglo a fines”, es decir, con aquella que se dirige a la maximización del lucro o al logro y la utilización del poder político, sino que estas dos disciplinas se ocupan de la práctica cotidiana en los contextos del mundo de la vida y tienen, por lo tanto, que

tomar en consideración *todas* las formas de orientación simbólica de la acción. Es por ello, indica Habermas, que son precisamente estas ciencias a las que no les resulta tan simple marginar los fundamentos que plantean la teoría de la acción y la interpretación comprensiva. Sin embargo, considera que la sociología más que la antropología cultural, muestra una especial propensión a ocuparse del problema de la racionalidad porque surge como ciencia de la sociedad burguesa a la que le compete la tarea de explicar el desarrollo y las formas anómicas derivadas de la modernización capitalista en las sociedades preburguesas:

En el plano metateórico elige categorías tendientes a aprehender el incremento de racionalidad de los mundos de la vida modernos. Los clásicos de la sociología, casi sin excepción, tratan todos de plantear su teoría de la acción en términos tales que sus categorías capten el tránsito desde la 'comunidad' a la 'sociedad'. Y en el *plano metodológico* se aborda de modo correspondiente el problema del acceso en términos de comprensión al ámbito objetual que representan los objetos simbólicos; la comprensión de las orientaciones racionales de acción se convierten en punto de referencia para la comprensión de todas las orientaciones de acción (Habermas, 1987a: 21-22).

A partir de lo cual postula que toda sociología que se presente con pretensiones de ser teoría de la sociedad debe formular (Habermas,1987a:22) el tema de la racionalidad estableciendo la conexión entre: a) la cuestión *metateórica* de un marco de teoría de la acción concebido en vistas a los aspectos de la acción que son susceptibles de racionalización, b) la cuestión *metodológica* de una teoría de la comprensión que esclarezca las relaciones internas entre significado y validez (entre la explicación del significado de una expresión simbólica y la toma de postura frente a las pretensiones de validez que lleva implícitas), y por último c) la puesta en relación con la cuestión *empírica* de si, y en qué sentido, la modernización de una sociedad puede ser descrita bajo el punto de vista de una racionalización cultural y social.

En consecuencia, es necesario una teoría de la acción comunicativa si se quiere abordar hoy de forma adecuada la problemática de la racionalización social, en su opinión (Habermas, 1987a:23) alejada después de Weber de la discusión sociológica especializada.

Siguiendo a Bernstein (2001:44-45) Habermas argumenta que una teoría de la acción comunicativa y una teoría sociológica adecuada que pueda explicar la dinámica de los procesos sociales *no* son dos intentos independientes. Están relacionados conceptualmente y de forma inextricable entre sí. Uno de los objetivos principales de la

Teoría de la acción comunicativa es explicar y demostrar esto. Los “debates sobre la racionalidad” que tanto han preocupado a los filósofos contemporáneos llevan a desarrollar una teoría sociológica donde se pueda discriminar las diferentes formas de los procesos de racionalización. Y ninguna teoría sociológica adecuada puede escapar al enfrentamiento con el problema de la racionalidad. De ahí que Habermas contradiga la tendencia de que “simplemente” se describan, expliquen y comprendan las formas sociales de la vida sin valorar explícita o implícitamente la racionalidad de la acción social y los sistemas de acción. Esta mediación dialéctica, para Bernstein, refleja la convicción que Habermas ha mantenido durante mucho tiempo según la cual la teoría crítica debe fusionar las dimensiones filosóficas y empírico-científicas del análisis. Por ello que en la *Teoría de la acción comunicativa* apoya esta tesis básica demostrando cómo Marx, Weber, Durkheim, Mead, Lukács, Horkheimer, Adorno y Parsons contribuyen todos a (o están deslumbrados con los aspectos de) una teoría sociológica comprensiva fundamentada en una total comprensión de los procesos de racionalidad y racionalización.

1.3. La teoría de la acción y la racionalización social desde Weber

Partiendo de la noción de que: “El reconocimiento racional (es decir, motivado por razones) de pretensiones de validez es el fenómeno clave al que habrían de referirse los intentos de reconstrucción de un ‘concepto comprensivo de racionalidad’” (Habermas, 1997b:372) plantea la cuestión acerca de “qué relación guardan con la racionalización social los aspectos de la racionalidad de la acción y qué se puede aprender de los análisis de Weber en este sentido” (Habermas, 1997b:378).

La respuesta a este planteo está centrada en lo que denomina las inconsistencias que son dables observar en la obra de Max Weber:

Para analizar el *proceso universal de desencantamiento*, que se cumple en la historia de las grandes religiones y que, a su juicio, satisfacen las condiciones internas necesarias para la aparición del racionalismo occidental, Weber se vale de un concepto complejo, aunque no poco confuso, de racionalidad. Por el contrario, en su análisis de la *racionalización social*, tal como ésta se despliega en el mundo moderno, se deja guiar por una recortada idea de racionalidad, por la idea de la racionalidad con arreglo a fines. Este concepto de racionalidad lo comparte Weber con Marx, por un lado, y con Horkheimer y Adorno, por otro (Habermas, 1987a:198).

Para Habermas (1997b:381, 1987a:199) los conceptos de acción a que Marx, Max Weber, Horkheimer y Adorno apelan, por un lado, no son lo bastante complejos como para aprehender en las acciones sociales *todos* los aspectos de la racionalización social, ya que, por un lado identifican racionalización social con aumento de la racionalidad instrumental y estratégica de los contextos de acción y, por otro, ya sea en el concepto de una asociación de productores libres, en los ejemplos históricos de comportamiento éticamente racional en la vida, o en la idea de un comercio y trato fraternales con la naturaleza externa, mantienen, por lo menos implícitamente, un concepto más amplio de racionalidad social, con el que medir el valor relativo de los procesos de racionalización empíricamente descritos. Pero este concepto más amplio de racionalidad debería poder articularse en el mismo plano que las fuerzas productivas, que los subsistemas de acción racional con arreglo a fines, es decir, en el mismo plano que los portadores de la razón instrumental. Y esto, para Habermas, no es lo que sucede porque mezclan categorías de acción y categorías sistémicas y no pueden observar que la racionalización de las orientaciones de acción y las estructuras del mundo de la vida no es lo mismo que la complejidad de los sistemas de acción.

Como indica Habermas (1987a:198-199) según Marx la racionalización social se implanta directamente con el despliegue de las fuerzas productivas, es decir, con la ampliación del saber empírico, con la mejoras de las técnicas de producción y con la movilización, la cualificación y la organización cada vez más eficaces de la fuerza de trabajo socialmente disponible. Por el contrario, las relaciones de producción, es decir, las instituciones que expresan la distribución del poder social y que regulan el acceso diferencial a los medios de producción, sólo experimentan revoluciones merced a la presión racionalizadora de las fuerzas productivas. En cambio, muestra que Max Weber juzga el marco institucional de la economía capitalista y del Estado moderno de otra manera: no como relaciones de producción que encadenan el potencial de racionalización que las fuerzas productivas comportan, sino como aquellos subsistemas de acción racional con arreglo a fines en que se despliega el racionalismo occidental. No obstante, teme como secuela o resulta de la burocratización una cosificación de las relaciones sociales que acabe ahogando los impulsos motivacionales de que se nutre el modo racional de vida. Luego –continúa– Horkheimer y Adorno, y más tarde Marcuse, interpretan a Marx desde esta perspectiva weberiana. Bajo el signo de una razón instrumental autonomizada, la racionalidad de la dominación de la naturaleza se amalgama con la irracionalidad de la dominación de unas clases sobre otras, las fuerzas

productivas desencadenadas operan la estabilización de unas relaciones de producción alienadas. Es entonces que, siguiendo a Habermas, *La Dialéctica de la Ilustración* disipa la ambivalencia que todavía había alimentado Weber frente a los procesos de racionalización invirtiendo la estimación positiva que hace Marx de ellos. De este modo, la ciencia y la técnica, que para Marx representaban un potencial inequívocamente emancipatorio, aparecen ahora como medio de represión social.

En la perspectiva de Habermas (1997b:373) las expresiones “racional” y “racionalización” Max Weber las emplea, en primer lugar, para caracterizar emisiones, opiniones y acciones, para las que pueden darse razones. Sobre el trasfondo filosófico del neokantismo, la racionalidad de las opiniones y acciones se mide por pretensiones de validez susceptibles de crítica, que pueden apoyarse en razones y pueden ser sometidas a un examen metódico. De este modo, continúa, si llamamos “saber” al contenido semántico de las emisiones que quedan referidas de ese modo a razones potenciales, todo saber es (por su propia pretensión) racional y (cuando se producen los correspondientes procesos de aprendizaje) susceptible de autocorrección y ampliación, es decir, de racionalización. Para Weber, entonces, puntos de referencia de la racionalización son el pensamiento lógico-formal, en las ciencias experimentales modernas y una moral regida por principios. Esto se torna claro, para Habermas, cuando se trata de separar y distinguir bien las dimensiones conforme a las que Max Weber describe procesos de racionalización: a) la sistematización de los plexos de sentido; b) la ciencia moderna y la técnica, y c) la ética regida por principios y un modo metódico de vida.

Siguiendo a Habermas (1987a:236; 1997b:373) desde la primera dimensión, *la sistematización de los plexos de sentido*, Weber llama racional a la elaboración y configuración formales de los sistemas de símbolos, y en especial de los sistemas de interpretación religiosos y de las concepciones morales y jurídicas. Racionalización se refiere aquí a la aclaración de conceptos, a la consistencia lógica de las proposiciones, a su estructuración metódica, a la complejidad lógica, a la aplicación consecuente de las operaciones formales. Así las imágenes del mundo son tanto más racionales cuanto más purificadas quedan de contenidos míticos y mágicos. Es en este sentido que: “Weber atribuye una gran importancia a las capas intelectuales, así en el desarrollo de la racionalización dogmática de las religiones de redención como en la evolución del derecho formal” (Habermas, 1987a:236) pues son los intelectuales los especialistas en reelaborar los sistemas de símbolos, desarrollar nuevos conceptos, sistematizar temas,

examinar enunciados y de este modo estructurar metódicamente el saber aumentando su complejidad y especificidad.

De acuerdo con Habermas (1997b:373-374) la primera dimensión caracteriza la formalización de relaciones dentro de los sistemas simbólicos culturalmente transmitidos. Un ejemplo es la aplicación profesionalizada del pensamiento operacional-formal al saber práctico-profesional de los juristas, la cual conduce a una sistematización del Derecho. La racionalización en este sentido, siguiendo el planteo habermasiano, es condición para que se produzcan progresos en las otras dimensiones. Aquí no se trata de una precisión y sistematización de *formas* de saber tradicionales, sino de una teorización de *contenidos* de saber y de la obtención metódica de esos contenidos de saber. No se racionalizan sólo los componentes cognitivos (en sentido estricto) de las imágenes del mundo, sino también los componentes de las imágenes del mundo que sirven a la integración social; es decir, por un lado, el saber empírico acerca de la naturaleza *externa*, así como, por otro, el saber práctico-moral acerca de la *sociedad* en que se vive y el saber práctico-estético acerca de la propia subjetividad o naturaleza *interna*.

En la segunda dimensión: la *ciencia moderna* y la *técnica*, (Habermas, (1997b:373) se entiende por racionalización a toda ampliación del saber empírico, de la capacidad predictiva, de la capacidad de dominación instrumental y organizativa de los procesos naturales. Es el nivel en donde las innovaciones técnicas se retroalimentan con el desarrollo de la ciencia, que surge por una combinación altamente improbable de pensamiento discursivo de formación escolástica, de matemática, de trato experimental con, y de actitud instrumental de origen artesano frente a la naturaleza, tornándose reflexivos esos procesos de aprendizaje. A este nivel las innovaciones técnicas pueden quedar después retroalimentativamente conectadas con el desarrollo de la ciencia.

Por último, la tercera dimensión: la *ética regida por principios y un modo metódico de vida*, implica el concepto de racionalización que Weber atribuye, también, (Habermas, 1997b:373-374) a la autonomización cognitiva de la moral, es decir, a la separación de las ideas práctico-morales y principios y doctrinas éticas respecto de las imágenes del mundo míticas, cosmológicas y religiosas, las cuales no permiten un trazado de límites entre razón teórica y razón práctica. Para Habermas, a las éticas formalistas de la intención y de la responsabilidad, que se imponen en el plano de las tradiciones culturales, corresponde en el plano del sistema de la personalidad una conciencia moral posconvencional y un modo de vida regido por principios, metódico,

autocontrolado, centrado en la autonomía del yo. De ahí que, para nuestro autor, Weber centra casi todo su interés en las bases culturales y motivacionales del modo de vida práctico-racional. Pero se percata también de la racionalización del arte, del nacimiento de un ámbito autónomo de obras de literatura, de artes plásticas y de música. Esta racionalización del arte da lugar a una escisión entre las orientaciones práctico-morales del hombre de negocios y del ciudadano (*bourgeois/citoyen*) por un lado, y las orientaciones contemplativas del hombre privado (*homme*) que goza del arte, por otro.

Por lo tanto, según Habermas (1997b:374-375) a medida que en el nivel de la fundamentación operacional-formal (en lo que se refiere a estructuras cognitivas) y de justificaciones postconvencionales (en lo que se refiere a ideas morales) ese saber queda transformado y adopta la forma de teorías experimentales o ciencia experimental, de éticas de la intención y de la responsabilidad, y de obras de arte autónomo, puede también ponerse al servicio de la dominación del mundo. El saber racionalizado se torna práctico en la técnica y en las formas metódicas de conducirse en la vida. Así, la técnica sirve a la dominación del mundo objetivo y el modo metódico de la vida al servicio de la dominación del mundo social y del mundo interno.

Luego, tal como lo expresa Habermas: “A medida que la racionalización de las imágenes del mundo conduce a una diferenciación de los componentes cognoscitivos, normativos y expresivos de la cultura, y, en este sentido, a una comprensión moderna del mundo, se cumple las condiciones de partida de una *racionalización cultural* en sentido estricto” (Habermas, 1987a:238). Y continúa:

En cuanto la ciencia, la moral y el arte se diferencian como esferas de valor autónomas, regidas cada una de ellas por un criterio abstracto de valor, es decir, por *una* pretensión universal de validez, ya sea ésta la verdad, la rectitud normativa, o la autenticidad o la belleza, se tornan posibles los progresos, los perfeccionamientos, los incrementos de valor objetivos, en un sentido distinto en cada esfera. De este modo, la racionalización “acrecentadora de valor” comprende no solamente los componentes cognoscitivos (en sentido estricto) de la tradición cultural, sino también sus componentes relativos a la integración social dado que la racionalización comprende el conocimiento empírico-teórico de la naturaleza externa, el saber práctico moral que los agentes tienen de su sociedad y el saber estético-expresivo que el individuo tiene de su propia subjetividad o naturaleza interna (Habermas, 1987a:238-239).

Max Weber había visto caracterizado el racionalismo occidental entre otras cosas porque en Europa se forman “culturas de expertos” que elaboran la tradición cultural en actitud reflexiva aislando uno de otros sus componentes cognitivos, sus componentes estético-expresivos y sus componentes práctico-morales en sentido

estricto (Habermas, 1991:78-79). Estas culturas se especializan, en cada caso en cuestiones de verdad, en cuestiones de gusto y en cuestiones de justicia. Con esta diferenciación interna de las llamadas “esferas de valor” que representan la producción científica, el arte y la crítica de arte, el derecho y la moral, se separan en el plano de la cultura elementos que, dentro del mundo de la vida, forman un síndrome difícilmente disoluble. Simultáneamente, según Habermas, la práctica de la vida cotidiana se descompone en normas y valores, es decir, en ese componente de lo práctico que puede ser sometido a las exigencias de una justificación moral en sentido estricto, y en otro componente distinto que no es susceptible de moralización, que abarca las orientaciones valorativas particulares integradas en formas de vida individuales y colectivas.

Para Habermas (1997b:375) por otro lado, Weber sitúa la problemática de la racionalización en el plano de las estructuras de conciencia, se podría decir en el sentido parsoniano: en el plano de la cultura y el sistema de la personalidad. Pero los procesos de *racionalización social* se mueven en un plano distinto.

De acuerdo con Habermas (1987a:286-287; 1997b:375) los dos complejos institucionales en que Weber ve ante todo materializadas las estructuras de la conciencia modernas y en que ve desarrollarse casi en estado puro los procesos de racionalización social son la economía capitalista y el Estado moderno. Y entonces se pregunta ¿qué hay de racional en ellos? Y observa que cuando se lee su sociología económica y su sociología de la organización se tiene la impresión de que lo que Weber vislumbra cuando habla de racionalización social es el *modelo de organización* que la empresa capitalista y el “instituto” estatal moderno hacen realidad; y también, a un sistema jurídico que pone al sujeto de derecho privado en situación de perseguir de forma calculada sus intereses particulares en un ámbito de acción éticamente neutralizado. La racionalidad del derecho podría estribar en que el derecho queda cortado al talle de la racionalidad estratégica de sujetos jurídicos que actúan de forma racional con arreglo a fines. Así también, la racionalidad de las formas de “empresa” e “institutos” estriba, para Weber, en que los empresarios y los funcionarios sobre todo, y después también los trabajadores y los empleados, se ven obligados a actuar de forma racional con arreglo a fines.

Por lo tanto, según Habermas (1987a:288) el punto de referencia bajo el que Weber estudia la racionalización social es, pues, el de la racionalización con arreglo a fines de la acción empresarial, institucionalizada en la empresa capitalista. De ahí deduce otros requisitos funcionales: a) orientaciones racionales con arreglo a fines por

parte de la fuerza de trabajo que se integra en un proceso de producción planificado; b) un entorno económico previsible y calculable para la empresa capitalista: mercados de bienes, de capital y de trabajo; c) un sistema jurídico y una administración estatal que garantice esa previsibilidad, y, por tanto, d) un aparato estatal que sancione el derecho y que, por su parte, institucionalice en la administración pública orientaciones de acción racional con arreglo a fines.

No deja de ser curioso desde la perspectiva de Habermas (1987:291-292) que Max Weber *no* se atenga a la estructura en dos niveles de su propio planteamiento, el cual procede de la racionalización cultural a la racionalización social. Parte más bien del hecho de que en la empresa capitalista queda institucionalizada la racionalidad con arreglo a fines de la acción empresarial, y de que la explicación de este hecho ofrece la clave para la explicación de la modernización capitalista. A diferencia de Marx, que en este punto opera con consideraciones tomadas de la teoría del valor, Weber explica la institucionalización de la acción económica racional con arreglo a fines recurriendo primariamente a la cultura profesional protestante y, subsiguientemente, al sistema jurídico moderno. Ambos hacen posible la racionalización social en el sentido de una extensión de los órdenes legítimos de acción racional con arreglo a fines, porque ambos son materializaciones de concepciones jurídicas y morales de carácter postradicional. Con ello surge una nueva forma de integración social capaz de satisfacer los imperativos funcionales de la economía capitalista. Según Habermas, Weber no vacila en identificar esta forma histórica de racionalización con racionalización social. Es decir, Weber sólo toma en cuenta el *horizonte de posibilidades* abierto por la comprensión moderna del mundo en la medida en que éste le vale para explicar ese fenómeno clave; en él ve una manifestación modélica e inequívoca de racionalidad socialmente eficaz. Esta valoración de la empresa capitalista le viene sugerida, de un lado, porque desde un *punto de vista funcional* la institucionalización de la acción empresarial con arreglo a fines es efectivamente trascendente para las sociedades modernas; pero, además, le viene sugerida por el especial significado que en el plano de las orientaciones de acción cobra en Weber el elemento de racionalidad con arreglo a fines. Por ello en el paso de la racionalización cultural a la social es evidente el *decisivo estrechamiento* del concepto de racionalidad.

1.3.1. El racionalismo de Occidente

De acuerdo con Habermas (1987^a:292; 1997b:372) según lo entiende el propio Max Weber, sus estudios sobre la ética protestante versan sobre una variable clave de la evolución cultural de Occidente. Considera la cultura profesional moderna no sólo como un retoño de las estructuras de conciencia moderna, sino, justamente, como aquella traducción práctica de la ética de la intención, con que la “racionalidad con arreglo a fines” de la acción empresarial queda motivacionalmente asegurada. Esto ocurre de un modo que resulta decisivo para la empresa capitalista, debido a la imagen racionalizada del mundo de la ética protestante que facilita la capacidad y disposición de los hombres para conducirse racionalmente en la vida.

Siguiendo a Habermas (1987a:294) es en el calvinismo y en el círculo de las sectas protestantes que Weber encuentra, por un lado, las *doctrinas* que priorizan el modelo metódico de vida como camino de salvación; y en la vida de la comunidad religiosa, la cual también inspira la educación familiar, encuentra, por otro, la *institución* por cuyo medio esas doctrinas ejercieron su eficacia socializadora sobre las capas portadoras del primer capitalismo. Es decir, el Dios del calvinismo no exigía “buenas obras” sino una santidad de las obras elevadas a *sistema*. Al quedar descartada la posibilidad de establecer para la vida un saldo expiable, por penas temporales o cancelables por los medios eclesiásticos de la gracia, la praxis ética del hombre de la calle se despoja de su carácter irregular y asistemático y se convierte en un *método* que se proyecta sobre toda la existencia. La práctica de la búsqueda individual de la salvación estimula al creyente en el desarrollo de una mentalidad y una ética que se plasma en una moral regida por principios, que impregna *todas* las esferas y *todas* las etapas de la vida.

En palabras de Habermas (1987a:295) el modo de vida que Max Weber llama metódico se caracteriza en especial porque la esfera profesional queda “objetivada”, lo que significa: *queda moralmente segmentada y a la vez moralmente peraltada*. Es decir, dentro de la *esfera* de trabajo profesional la interacción queda neutralizada en lo moral como para que la acción social pueda dissociarse de normas y valores, y adaptarse a una persecución “racional con arreglo a fines” de los propios intereses y orientarse al éxito; al mismo tiempo, el trabajo profesional se mantiene tan estrechamente vinculado al destino soteriológico individual, que *en conjunto* se ve moralmente cargado y dramatizado. Este anclaje moral de una esfera de probación religiosa en el ejercicio

racional con arreglo a fines de la profesión, es decir, este anclaje moral de una esfera emancipada de la eticidad tradicional, guarda relación con uno de los rasgos de la ética protestante, a saber: que el particularismo de la gracia impone a la ética religiosa de la intención recortes merced a los cuales la coexistencia católica de una ética para monjes, otra para sacerdotes y otra para laicos queda sustituida por la separación elitista entre religiosidad de los “virtuosi” y religiosidad de las masas. Y esto porque: “la ética universalista de la fraternidad choca frontalmente con las formas de la racionalidad económico-administrativas, en las que economía y Estado se objetivan en un cosmos hostil a la fraternidad” (Habermas, 1987a:298).

Luego, siguiendo a Habermas (1987a:299-230) la ética protestante en el análisis posterior que realiza Weber satisface las condiciones necesarias para el nacimiento de una base motivacional de la acción racional con arreglo a fines en la esfera del trabajo social. Pero con este anclaje “racional con arreglo a valores” de las orientaciones de acción racional con arreglo a fines, esa ética sólo satisface las condiciones *de partida* de la sociedad capitalista; la ética protestante pone en marcha el capitalismo, pero sin poder garantizar las condiciones de su propia estabilidad como ética. Es por ello que como indica el autor, Weber cree que a la larga los subsistemas de acción racional con arreglo a fines constituyen un entorno destructivo para la ética protestante, y ello tanto más, cuanto más se desarrollan éstos según la legalidad cognitivo-instrumental específica del crecimiento capitalista y de la reproducción del poder estatal. Es decir, la racionalidad práctico-moral de la ética de la intención no puede institucionalizarse en la sociedad cuyo inicio ella hace posible. Finalmente queda sustituida por un utilitarismo que es fruto de una reinterpretación empirista de la moral, es decir, de una revaluación pseudomoral de la racionalidad con arreglo a fines, que ya no dispone de una relación interna con la esfera del valor moral.

Así también, Habermas (1987b:458) muestra los fenómenos de pérdida de sentido que atrajeron la atención crítica de Weber, y que se plasman en los estilos unilaterales de vida y la desecación burocrática de la opinión pública-política. Como expusimos más arriba, Weber observa que a medida que la ética protestante de la profesión deja de imprimir su sello en la vida privada, el modo metódico-racional de vida de las capas burguesas se ve desplazado por el estilo de vida utilitarista y unilateral del “especialista sin espíritu” y por el estilo de vida estético-hedonista del “gozador sin corazón”; esto es, por formas de vida complementarias que muy pronto calan en toda la población. Por lo tanto, a medida que el modo metódico de vida pierde sus raíces

morales, las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines se autonomizan: la adaptación inteligente, desde el ángulo de la propia especialidad, al medio reificado que representan las grandes organizaciones se aúna con el cálculo utilitarista de los propios intereses. El modo de vida del especialista está dominado por actitudes cognitivo-instrumentales frente a sí mismo y frente a los demás. El deber ético frente a la propia profesión queda sustituido por actitudes instrumentales frente a una ocupación que ofrece oportunidades de ingresos y de carrera, pero que ya no ofrece oportunidad alguna de asegurarse la propia salvación personal o de autorrealización en forma secularizada.

Desde este punto de vista, para Habermas (1997b:378) queda explicada esa dialéctica de racionalidad formal y material de la que Weber se valió para su conocido diagnóstico pesimista de la actualidad. Cuanto más se transforman la economía capitalista y el Estado moderno en subsistemas de acción racional con arreglo a fines, con tanta más profundidad destruyen estas condiciones sistémicas del modo racional de vida sus propios fundamentos motivacionales. Para Weber no se trata de crisis, sea dentro de este o aquel subsistema, o entre subsistemas. Antes bien, la paradójica evolución del racionalismo de la dominación del mundo, que Weber cree descubrir en la relación entre religión y ciencia; en la formación de derecho moderno y en la burocratización de los procesos de decisión económico-políticos significa una crisis en la relación entre individuo y sociedad.

Esto significa como clarifica McCarthy (2001:277) que el triunfo de la razón trajo consigo no un reino de libertad, sino el dominio de las fuerzas económicas impersonales y las administraciones burocráticamente organizadas; no un reino de Dios sobre la tierra, sino una “jaula de hierro” en la que de ahora en adelante estamos condenados a vivir.

Max Weber, considera Habermas (1987b:457-458) ve sobre todo las coacciones que resultan de que la vida privada pase a centrarse en torno a una relación de trabajo formalmente organizada o de que la forma de vida político-cultural haya de plegarse a la fuerza de penetración de una autoridad organizada en forma jurídica. Esta adaptación a la condición de miembro de una organización, que el papel del trabajador implica, y a la dependencia de una organización, que implica el cliente, es entendida por Weber como una amenaza a la libertad individual, como una potencial privación de libertad.

Por lo tanto, como indica Habermas (1987b:459-460) Weber teme que en la esfera de la vida privada sea cada vez más menguada su fuerza de orientación. Ni el estilo de vida unilateral en términos instrumentales, ni el estilo de vida unilateral en

términos expresivos, ni tampoco una alternancia de ambos, se muestran capaces de suministrar la fuerza interior necesaria para sustituir la unidad intersubjetiva de un mundo de la vida basado en la tradición por la unidad de un comportamiento privado originado en la propia subjetividad, moralmente orientado, e inspirado por la propia conciencia.

A estos *problemas de orientación* corresponden en la esfera de la opinión pública-política problemas de legitimación, puesto que toda dominación burocrático-legal tiene como consecuencia una pérdida de legitimación que, como indica el autor, a juicio de Weber es objetivamente inevitable, pero subjetivamente difícil de soportar. Así pues, en la total eliminación de todo elemento ético en el razonamiento político Weber observa que la acción política queda reducida a la lucha por, y el ejercicio de, el poder legítimo. Luego, la legitimación del poder que el Estado moderno monopoliza consiste en la legalidad de las decisiones, en la observancia de los procedimientos jurídicos, con lo cual la legalidad acaba a la postre basándose en el poder de aquellos que pueden definir qué es lo que ha de considerarse un procedimiento legal. Es entonces cuando, para Weber, a los ojos de los ciudadanos implicados en el proceso de legitimación, un orden político que ya no es capaz de darse una justificación normativa, una lucha por el poder político que sólo se lleva a cabo en nombre de creencias últimas subjetivas y que además ya no dispone de la fuerza vinculante que le prestaban las imágenes metafísicas del mundo, se ve amenazado por la pérdida de legitimación. Weber teme, dirá Habermas, sobre todo que se vea desbordado por falsas expectativas de legitimación, por expectativas de legitimación que ya no pueden tener cumplimiento, es decir, por las necesidades insatisfechas de justicia material por parte de aquellos que no pueden resignarse a aceptar “el hecho básico” de que nuestro destino es vivir en una época sin dioses, sin profetas y que andan a la búsqueda de sucedáneos y de falsos profetas.

1.3.2. La crítica a Max Weber

Siguiendo a Habermas (1987a:305) las investigaciones empíricas de Weber se concentran *directamente* sobre el problema del nacimiento del capitalismo y sobre la cuestión de cómo las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines pudieron quedar efectivamente institucionalizadas en esa fase inicial. Con ello reduce de antemano la racionalización social al aspecto de racionalidad con arreglo a fines; no proyecta el perfil histórico de ese proceso sobre el trasfondo de aquello que

estructuralmente hubiera sido *posible*. Lo que inquieta aquí a Weber es comprobar cómo los subsistemas de acción racional con arreglo a fines se desgajan de sus fundamentos racionales con arreglo a valores y se independizan siguiendo una lógica propia.

Así también, para Habermas (1987a:329) la racionalidad práctico-moral es, según el propio planteamiento de Weber, de fundamental importancia para la *institucionalización* de la acción económica y administrativa racionales con arreglo a fines. Por lo tanto, para Habermas, es sorprendente que Weber no se hubiera percatado de que la racionalización del derecho tiene que ser primariamente entendida bajo el aspecto de una transformación *racional con arreglo a valores* del sistema institucional, y sólo en segundo término bajo el aspecto de implantación de orientación *racionales con arreglo a fines*, aunque, para nuestro autor, Weber se percata de ello a pesar de las contradicciones presentes en su sociología del derecho.

Habermas (1987a:329-330; 1997b:377-378) opina que esas contradicciones derivan de una contradicción central: por un lado Weber ve en la ética protestante de la profesión y en el sistema jurídico moderno las dos innovaciones a las que el capitalismo debe su nacimiento. Con ellas se logra una materialización, en el sistema de la personalidad y en el sistema institucional, de la conciencia moral regida por principios. Aseguran un anclaje “racional con arreglo a valores” de orientaciones de acciones racionales con arreglo a fines. Mas, por otro lado, continúa, Weber considera la racionalización social exclusivamente bajo el aspecto de racionalidad con arreglo a fines. Este concepto comprensivo de racionalidad que Weber pone en la base de sus investigaciones sobre la tradición cultural no lo aplica al plano de las instituciones. Para la racionalidad de los sistemas de acción sólo parece tener importancia el complejo de racionalidad cognitivo-instrumental. Curiosamente, en el plano de los subsistemas economía y política sólo tendría efectos generadores de estructuras el aspecto de acción racional con arreglo a fines, no el de acción racional con arreglo a valores. Leyendo la sociología weberiana del Estado y del derecho, entiende Habermas, se tiene la impresión de que en las sociedades modernas los procesos de racionalización sólo afectan al saber teórico-empírico y a los aspectos instrumentales y estratégicos, mientras que la racionalidad práctica no parece institucionalizarse de forma autónoma, esto es, con el sentido propio que competiría a un subsistema específico.

Y es así que Habermas (1987a:329-330; 1997:377-378) se plantea si la racionalidad de las formas de empresa e “instituto”, a través de las cuales se ejerce el

poder de decisión del empresario capitalista y la dominación legal del Estado puede hacerse derivar también de la “racionalidad con arreglo a fines” de los empresarios, líderes, empleados, trabajadores y funcionarios que actúan en esas organizaciones. Luego, si se distingue suficientemente entre racionalidad sistémica y racionalidad de la acción, la tesis, para nuestro autor, resulta insostenible porque muchas veces organizaciones y subsistemas enteros sólo pueden solucionar racionalmente sus problemas de consistencia si los miembros del sistema *no* se comportan de forma racional con arreglo a fines. Tampoco para la empresa capitalista y la administración moderna puede suponerse sin más una armonía entre la racionalidad de la acción de sus miembros y la racionalidad de la organización como tal.

Las propiedades formales de la racionalidad, comienzan a ser inferidas por Weber de los sistemas culturales de saber e investiga la racionalización desde el punto de vista del saber teórico-empírico, por un lado, y del saber práctico-moral y práctico-estético, por el otro (Habermas, 1997b:377). La cuestión que, naturalmente, se plantea entonces es la de por qué vía las estructuras de conciencia que subyacen a las ciencias experimentales modernas, a la moral regida por principios y al arte autónomo, se transforman en procesos de racionalización social y por qué vías llegan a materializarse institucionalmente. Weber empieza dando una respuesta en términos de teoría de la acción. Las estructuras modernas de conciencia se filtran desde el plano de la cultura al plano del sistema de la personalidad y, en términos típico-ideales, se encarnan en el tipo de acción racional con arreglo a valores y, simultáneamente, racional con arreglo a fines, que se expresa en el “modo metódico de vida”.

Para Habermas (1987a:361) la distinción que establece Weber entre acción racional con arreglo a fines, acción racional con arreglo a valores, acción afectiva y acción tradicional, constituyen categorías de fines de acción por las cuales los actores se orientan en su actividad teleológica, ya sea hacia fines utilitarios, valorativos y/o afectivos. Para nuestro autor, la “acción tradicional”, aparece como una categoría residual:

Salta a la vista que el interés que guía a esta tipología es el de distinguir grados de racionalización de la acción. Weber no parte aquí de la relación social. Sólo considera como aspecto susceptible de racionalización la relación medio-fin de una acción teleológica concebida monológicamente. Si se adopta esta perspectiva, lo único que cabe enjuiciar objetivamente en las acciones es la *eficacia* de la intervención causal que la acción representa en una determinada situación y la *verdad* de los enunciados

empíricos en que se basan la máxima o el plan de acción, esto es, la opinión que el sujeto tiene sobre la organización racional de los medios (Habermas 1987a:361).

Siguiendo la propuesta de interpretación de W. Schluchter, Habermas (1987a:362-363) reconstruye la tipología a partir de las características formales de la acción racional con arreglo a fines. Y explica: se comporta de forma racional con arreglo a fines el agente que elige sus *fines* entre un horizonte de *valores* articulado con claridad y que, tras considerar las *consecuencias* alternativas, organiza para conseguirlos los *medios* más adecuados. En la secuencia de tipos de acción que Weber propone se va estrechando poco a poco la conciencia del sujeto agente: en la acción racional con arreglo a valores se desvanecen del sentido subjetivo, escapando con ello a un control racional, las consecuencias; en la acción afectiva lo hacen las consecuencias y los valores; en la acción que sólo se ejercita por la fuerza fáctica de una costumbre, lo hacen incluso los fines. Pero para dar acomodo en esta construcción a la acción “racional con arreglo a valores”, Weber tiene que atribuirle solamente un significado restrictivo. Este tipo sólo puede incluir aquí las orientaciones de acción oriundas de una ética de la intención, pero no las oriundas de una ética de la responsabilidad. Tampoco se tiene en cuenta el carácter regido por principios, en virtud del cual la ética protestante, por ejemplo, resulta apta como marco para un modo metódico de vida. Las estructuras de conciencia postradicionales que Weber descifra en las imágenes del mundo éticamente racionalizadas, no pueden, aunque sólo sea por razones analíticas, entrar en una tipología de la acción que, como la presente, se basa en una categorización de acciones no-sociales; porque la conciencia moral hace referencia a la regulación consensual de conflictos de acción interpersonales.

Así también, para Habermas (1987a:235), el concepto complejo de racionalidad práctica que Weber presenta de forma típico-ideal sirviéndose del ejemplo del modo metódico de vida de las sectas protestantes aún sigue siendo parcial. Remite, en efecto, a un concepto de racionalidad que comprende tanto la racionalidad teórica como la práctica. Este concepto, Weber lo diseña a partir de estructuras de conciencia que no tienen una traducción directa en acciones y en normas de vida, sino que primariamente se expresan en tradiciones culturales, en sistemas de símbolos. Las dos rúbricas bajo las que Weber investiga la correspondiente racionalización cultural, pues de ello se trata, son, para Habermas: sistematización de las imágenes del mundo y lógica interna de las esferas de valor. Estas rúbricas, dirá, hacen referencia a ulteriores conceptos de

racionalidad que no están proyectados en términos de teoría de la acción, sino que penden de una teoría de la cultura.

En este mismo sentido aclara:

Lo que él llama procesos de racionalización social –en lo esencial, institucionalización de la acción orientada por objetivos, especialmente en los sistemas económicos y administrativo– podemos entenderlos como procesos de incorporación institucional de complejos de racionalidad. Éstos son los que el propio Weber había analizado en otro ámbito, concretamente en el cultural. Especialmente en la sociología de la religión. La racionalización social quiere decir, por tanto, que una sociedad construye sus instituciones básicas echando mano de las estructuras de racionalidad cultural ya preexistentes (Habermas, 1997:156-157).

Y continúa:

Según Max Weber, el sistema económico capitalista pudo surgir porque hubo una capa de empresarios, reclutados de las sectas puritanas, que aportaban los presupuestos ético-motivadores para llevar una vida metódicamente racional; por otro lado, el modo capitalista de producción no hubiera podido imponerse y consolidarse de no haberse institucionalizado un ordenamiento jurídico adecuado a las estrategias y objetivos racionales de unos sujetos privados que perseguían sus propios fines. Las estructuras cognoscitivas de un pensamiento orientado por los principios de una ética de las convicciones se encuentran tan claramente en el ordenamiento jurídico moderno, están tan incorporados a sus instituciones como lo están en las motivaciones de los sectores sociales que trajeron el capitalismo (Habermas, 1997a:157).

Siguiendo a Wellmer (2001:96) Habermas entiende que, desde la perspectiva de una teoría de la acción en el sentido de Weber no habría, entonces, ni una paradoja de la racionalización ni una “dialéctica de la ilustración”; sería mas adecuado hablar más bien de un proceso “selectivo” de racionalización, donde el carácter selectivo de este proceso pueda *explicarse* por medio de las peculiares restricciones impuestas a la racionalización comunicativa por los límites y la dinámica de un proceso capitalista de producción. Como Weber no pudo distinguir, por razones conceptuales, entre los procesos de racionalización sistemática y comunicativa, no le fue posible identificar ni siquiera aquellos elementos de racionalización comunicativa que han sido institucionalizados o conservados en los principios universales de las constituciones modernas, en las formas democráticas de organización política, en las formas del discurso científico, político o estético, o en las autointerpretaciones y objetivos de los movimientos sociales que luchan por los derechos de los individuos, la integridad del mundo vital o la organización democrática de la formación de la voluntad colectiva.

Habermas (1997a:157) para concentrar en una fórmula su crítica a Weber, expresa que éste no percibió la selectividad del modelo de racionalización capitalista. No vio que, con el desarrollo capitalista, quedan ahogados aquellos elementos que él mismo analizó bajo la designación de la “ética de la fraternidad”. Pero, también, según el autor, Weber admite que aquí se esconden potenciales práctico-morales que se manifestaron en los movimientos religiosos radicales, como los baptistas, por ejemplo, en sus intentos de crear formas institucionales que no solamente fueran funcionales para el sistema económico capitalista que entonces estaba surgiendo. Precisamente estas potencialidades son las que no han pasado al modelo institucional dominante de la modernidad capitalista. Por lo tanto, quedan fuera las visiones éticas fundamentadas en las formas de organización basadas en la comunicación.

Es decir Weber sólo recurre al sentido propio de las esferas culturales de valor, sólo apela a la eficacia de las nuevas formas de organización (Habermas, 1987b:465). Pero con esto no puede explicarse por qué la modernización sigue un patrón hasta tal punto selectivo, que parece excluir, por un lado, el desarrollo de instituciones de la libertad que protejan los ámbitos de acción estructurados comunicativamente en la esfera de la vida privada y en la esfera de la vida pública de la dinámica cosificadora que despliegan el sistema de acción económica y el de acción administrativa y, por otro, la conexión retroalimentativa de la cultura moderna con una práctica comunicativa cotidiana que ha de menester de tradiciones vivas y fundadoras de sentido, pero que ahora se ve empobrecida en términos tradicionalistas.

Por último, para Habermas (1987b:465) Weber se percata al contrario que Parsons, del precio que la modernización capitalista del mundo de la vida se cobra por el nuevo nivel de diferenciación sistémica: pese a lo cual tampoco se ocupa del mecanismo impulsor de esa expansión autónoma del sistema económico y de su complemento estatal.

En resumen, las inconsistencias de que adolece la explicación que ofrece Weber del racionalismo occidental, se basan en las siguientes dificultades (Habermas, 1987b:430-431):

- Weber describe, con toda razón, la ética protestante de la profesión y el modo metódico-racional de vida que esa ética induce, como encarnaciones de una conciencia moral regida por principios; pero, sistemáticamente, no pudo dar cuenta del hecho intuitivamente percibido de que la ascesis profesional,

- Weber habla de una erosión de las actitudes basadas en la ética profesional y de una expansión de las actitudes instrumentalistas frente al trabajo profesional; pero la idea de que son los procesos de secularización los que causan ese desmoronamiento de la ética de la profesión no resulta convincente. La conciencia moral regida por principios no va ligada necesariamente al interés personal por la salvación; de hecho se estabilizó en forma secularizada, aunque por de pronto, sólo en determinadas capas sociales.
- Weber observa en los estilos de vida una tendencia a la polarización entre el “especialista” y el “gozador”; pero tampoco resulta convincente su idea de que este fenómeno sea consecuencia del antagonismo entre las legalidades propias de las distintas esferas de la cultura.
- Finalmente, Weber observó cómo la evolución del derecho moderno lleva en su seno la semilla de una discordia sistemática entre la racionalidad formal y la racionalidad material. No pudo dar cabida en el patrón de racionalización de las sociedades modernas a los problemas de legitimación que provoca una legitimación legal socavada en términos positivistas, porque él mismo quedó atrapado en una concepción positivista del derecho.

El planteamiento de Weber puede quedar libre de estas dificultades a partir de los siguientes supuestos (Habermas, 1987b:431-432): a) el nacimiento de las sociedades modernas (lo que significa: de las sociedades capitalistas modernas) exige la materialización institucional y el anclaje motivacional de ideas jurídicas y morales posconvencionales; b) la modernización capitalista sigue un patrón, a consecuencia del cual la racionalidad cognitivo-instrumental desborda los ámbitos de la economía y el Estado, penetra en los ámbitos de la vida comunicativamente estructurada y adquiere en ellos la primacía a costa de la racionalidad práctico-moral y práctico-estética, lo cual, c) provoca perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida.

De acuerdo con Habermas (1987b:432) Weber en su explicación del nacimiento de las sociedades modernas se concentra en la afirmación (a); su diagnóstico de la actualidad se refiere a los efectos laterales patológicos de que se habla en (c) y no realiza la afirmación (b). Según Habermas, las tres afirmaciones pueden, si se amplía el marco teórico, articularse en un bosquejo de argumentación. Es decir, si se reconstruyen las bases de la teoría de la acción en la dirección de una teoría de la acción comunicativa que se ajuste a un concepto de sociedad desarrollado en términos de mundo de la vida y a la perspectiva evolutiva de una diferenciación de las estructuras de ese mundo de vida, por un lado y por otro, se desarrollan los conceptos básicos de la

teoría de la sociedad en la dirección de un concepto de sociedad articulado en dos planos que viene sugerido por la perspectiva evolutiva de una autonomización de los contextos de acción sistemáticamente integrados frente al mundo de la vida integrado socialmente.

En este sentido, la hipótesis de la que parte Habermas (1987b:432-433) es que el mundo de la vida, cada vez más racionalizado, queda desacoplado de los ámbitos de acción formalmente organizados y cada vez más complejos que son la economía y la administración estatal, y en consecuencia cae bajo su dependencia. Esta dependencia proviene de la *mediatización* del mundo de la vida por los imperativos sistémicos y adopta la forma patológica de una *colonización interna* a medida que los desequilibrios críticos en la reproducción material sólo pueden evitarse al precio de perturbaciones en la reproducción simbólica del mundo de la vida, es decir, crisis que “subjetivamente” se experimentan como amenazas a la identidad o patologías. Nuestro autor, valiéndose de este hilo conductor, articula los enunciados (a) y (b) interpretando la institucionalización de la acción económica y de la acción administrativa racionales con arreglo a fines como un anclaje de los medios dinero y poder en el mundo de la vida. Así, el enunciado (b) significa que los subsistemas diferenciados a través de los medios dinero y poder posibilitan, frente a las sociedades de clases organizadas en forma de estados, un nivel más alto de integración y las obligan al mismo tiempo a una reestructuración (en forma de sociedades de clases económicamente constituidas). Por último, para Habermas, los enunciados (b) y (c) pueden articularse mediante la hipótesis de que en las sociedades capitalistas desarrolladas los mecanismos de integración sistémica penetran en ámbitos de acción que sólo podrían cumplir adecuadamente sus funciones bajo las condiciones de una integración social. Atendiendo a los argumentos weberianos, esto muestra para Habermas la emergencia y el desarrollo de la modernidad desde una perspectiva diferente.

De este modo, Weber plantea su teoría de la acción en términos tan estrechos que no puede reconocer en el dinero y en el poder los medios de comunicación que, *sustituyendo al lenguaje*, posibilitan la diferenciación de subsistemas de acción racional con arreglo a fines (Habermas, 1987b:436-437). Para Habermas son estos medios y no directamente las orientaciones de acción racionales con arreglo a fines los que necesitan un anclaje institucional y motivacional en el mundo de la vida. Así, la legitimidad del orden jurídico y el fundamento práctico-moral de los ámbitos de acción juridizados, esto es, formalmente organizados, constituyen los eslabones que vinculan con el mundo de

la vida al sistema económico, diferenciado a través del medio dinero, y al sistema administrativo diferenciado a través del medio poder. Habermas reconoce que Weber tiene razón cuando parte de estos dos complejos institucionales para descifrar la modernización en sí contradictoria.

Pero según él, es sólo cuando se hace uso de la concepción propia de la acción comunicativa que se obtiene la perspectiva desde la que el proceso de racionalización social aparece desde el principio como contradictorio. Se trata de una contradicción –expresa– entre la racionalización de la comunicación cotidiana, ligada a las estructuras intersubjetivas del mundo de la vida, para la que el lenguaje representa el medio genuino e insustituible de entendimiento, y la creciente complejidad de los subsistemas de acción racional con arreglo a fines desde los cuales coordinan la acción medios de control como el dinero y el poder. De ahí que en la línea de pensamiento habermasiana se produce una competencia no entre el *tipo de acción orientada al entendimiento* y el *tipo de acción orientada al éxito*, sino entre *principios de integración social*: entre mecanismos que representan una comunicación lingüística orientada por pretensiones de validez, el cual emerge de forma cada vez más pura de la racionalización del mundo de la vida, y los medios de control deslingüistizados a través de los cuales se diferencian los subsistemas de acción que se orientan al éxito.

Luego, la paradoja de la racionalización de que habla Max Weber podemos formularla, según Habermas (1987b:437) en términos abstractos de la siguiente manera: la racionalización del mundo de la vida hace posible un tipo de integración sistémica que entra en competencia con el principio de integración que es el entendimiento y que, bajo determinadas condiciones, puede incluso reobrar, con efectos desintegradores, sobre el mundo de la vida.

1.4. Desde Horkheimer y Adorno

Para Habermas (1987a:439-440) cuando se parte de las posiciones teóricas a las que Horkheimer y Adorno habían llevado a principios de los años cuarenta la teoría crítica, saltan a la vista las convergencias entre la tesis weberiana de la racionalización y la “crítica de la razón instrumental” que se mueve en la tradición Marx-Lukács.

En este sentido, siguiendo al autor, Horkheimer comparte con Weber la idea de que la racionalidad formal está en la base de la actual cultura industrial. Es bajo el concepto de racionalidad formal que Weber había compendiado las determinaciones que

hacen posible la “calculabilidad” y “previsibilidad” de las acciones: bajo el aspecto instrumental, la eficacia de los medios disponibles, y bajo el aspecto estratégico, la corrección en la elección de los medios para preferencias, medios y condiciones marginales dadas. Como indica Habermas, Weber llama “formal” especialmente a este segundo aspecto de racionalidad electiva, contraponiéndolo al enjuiciamiento material de los valores que subyacen a las preferencias subjetivas. Este concepto también lo utiliza como sinónimo de racionalidad con arreglo a fines, que remite a la estructura de las orientaciones de acción que vienen determinadas por la racionalidad cognitivo-instrumental con abstracción de los criterios de racionalidad práctico-moral o práctico-estética. Luego, Weber subraya el *incremento* de racionalidad que se produce con la diferenciación de una esfera de valor cognoscitiva en sentido estricto y de procesos de aprendizaje organizados científicamente: cadenas más largas de acciones pueden ahora ser valoradas sistemáticamente bajo el aspecto de validez que constituyen la verdad y la eficacia, y ser calculadas y mejoradas en el sentido de racionalidad formal. Por el contrario, para nuestro autor, Horkheimer subraya la *pérdida* de racionalidad que se produce a medida que las acciones sólo pueden ser juzgadas, planteadas y justificadas bajo aspectos cognoscitivos. Es así que Horkheimer equipara “racionalidad con arreglo a fines” y “razón instrumental”.

Siguiendo a Habermas (1987a:440) Horkheimer se atiene a las dos tesis que constituyen los componentes explicativos del diagnóstico que Weber hace de la actualidad: la tesis de la pérdida de sentido y la tesis de la pérdida de libertad; las diferencias sólo se producen en la fundamentación de estas tesis, para las que Horkheimer busca arrimo en la interpretación que Lukács propone de la racionalización capitalista como cosificación.

En este sentido, para Habermas (1987b:470-471) si como hace Max Weber, se entiende la racionalización de las esferas de la vida como institucionalización de la acción racional con arreglo a fines, resulta natural el intento de generalizar la cosificación de la conciencia entendiéndola como expresión de la razón instrumental; y si, lo mismo que él, ve a los subsistemas de acción racional con arreglo a fines coagularse de manera irresistible formando un “férreo estuche”, sólo hay un paso de la teoría de la cosificación de Lukács a la crítica de la razón instrumental, es decir, a la visión de un mundo administrado, totalmente cosificado, en que se fusionan racionalidad con arreglo a fines y dominación.

Ciertamente, Habermas (1987a:442) piensa que Horkheimer se distingue de Weber en la valoración que hace de la separación de las esferas de valor cognoscitiva, normativa y expresiva. Evocando el concepto enfático de verdad de la Metafísica, del que curiosamente Weber nunca se había ocupado de forma sistemática, Horkheimer dramatiza dos aspectos de este interno desgarramiento de la razón: por un lado, ve que las esferas de valor normativa y expresiva quedan despojadas de toda pretensión inmanente de validez, de suerte que ya no puede hablarse de *racionalidad moral* y de *racionalidad estética*; por otra parte, aunque de forma vacilante, sigue atribuyendo al pensamiento especulativo, transformado ahora en crítica, una fuerza restitutoria que Weber hubiera considerado utópica, sospechosa del falso carisma de la razón. Pero en lo que ambos coinciden es en la tesis de que el hontanar de sentido que supuso la unidad de las imágenes del mundo religioso-metafísicas se seca, de que esta circunstancia pone en cuestión la unidad de los mundos de la vida modernizados y, con ello, pone seriamente en peligro la identidad de los sujetos socializados y su solidaridad social.

Como señala Wellmer (2001:78-79) Weber piensa que en un mundo desencantado no sería posible ninguna justificación racional de las normas, valores o formas de organización social; por consiguiente, la idea de una organización racional como un todo no habría tenido sentido para él. Los filósofos de Frankfurt, por otro lado, admitieron en efecto, que la concepción “truncada” de la racionalidad de Weber correspondía a la realidad de las sociedades industriales avanzadas; para ellos esta noción de racionalidad no era sólo adecuada para describir la ruta real que el proceso de modernización había tomado en la historia europea, más bien expresaba también la deformación ideológica de la conciencia y la reificación de las relaciones sociales que habían sido realizadas por el desarrollo del capitalismo. Por esta razón podían estar de acuerdo con Weber –contra Marx– en lo que respecta a que la lógica *inmanente* del proceso de modernización capitalista *no* indicaba el surgimiento de una sociedad sin clases, sino más bien el surgimiento de un sistema cerrado de racionalidad instrumental y administrativa, arraigado en la conciencia reificada de los individuos que estaban cada vez más sometidos al proceso de producción capitalista.

En otro sentido, para Habermas (1987a:447-448) Weber concibe la pérdida de la libertad en términos de la teoría de la acción. En la forma metódica de conducirse en la vida se encarna una racionalidad práctica merced a la cual la racionalidad con arreglo a fines queda referida a la racionalidad con arreglo a valores: las acciones racionales con arreglo a fines quedan gobernadas por el juicio moral y la voluntad autónoma de un

individuo que se rige por principios (y que en este sentido actúa de forma racional con arreglo a valores). Pero a medida que avanza la burocratización de la economía y de la administración, la “racionalidad con arreglo a fines” de las acciones (o, cuando menos, la racionalidad sistémica de las consecuencias de las acciones) ha de ser asegurada con independencia de los juicios y decisiones “racionales con arreglo a valores” de los miembros de la organización. Son las propias organizaciones las que se hacen cargo de la regulación de las acciones que, por su lado subjetivo, sólo necesitan quedar ancladas ya en motivos utilitaristas generalizados.

En cambio, dirá:

Horkheimer concibe la pérdida de libertad de modo parejo, aunque más bien en términos psicoanalíticos que en términos de teoría de la acción: el control del comportamiento pasa tendencialmente de la instancia de la conciencia de los individuos socializados a las instancias planificadoras de las organizaciones sociales. Los sujetos sienten cada vez menos necesidad de orientarse conforme a su superego y cada vez más necesidad de acomodarse a los imperativos de su entorno (Habermas, 1987a: 448).

Esta destrucción de la identidad, continúa Habermas (1987a: 451) que el individuo sólo puede obtener de una orientación por “categorías espirituales” o principios, Horkheimer no sólo la pone en relación directa con la burocratización, sino que la refiere también al desprendimiento de los sistemas de acción racional con arreglo a fines respecto de la “cultura”, o sea, respecto de un horizonte de mundo de la vida, vivido como racional. Es decir, cuanto más se transforman economía y Estado en encarnación de la racionalidad cognitivo-instrumental y someten también a sus imperativos otros ámbitos de la vida, cuanto mayor es la fuerza con que arrojan a los márgenes todo aquello en que pudiera materializarse la racionalidad práctico-moral y práctico estética, tanto menos apoyo encuentran los procesos de individuación en el ámbito de una reproducción cultural relegada al ámbito de lo irracional o reducida por entero a lo pragmático. Para el análisis de esos procesos que salvan la sima entre cultura y producción, la teoría marxista cuenta con la categoría de “cosificación”.

Por otro lado, la importancia filosófica de Adorno reside en que fue el único que desarrolló y desmenuzó sin reservas las aporías de una construcción teórica de la *Dialéctica de la Ilustración* que declara que la totalidad es lo incierto (Habermas, 1997a:142). En este sentido de la insistencia crítica, Adorno le resulta uno de los pensadores más sistemáticos y consecuentes. Por supuesto, sostiene Habermas, es

posible extraer consecuencias distintas de este resultado: o bien nos movemos en el ejercicio iluminista de una filosofía negativa con el fin de conseguir una visión mejor y obtener de tal visión la idea de que, si queda una chispa de razón, sólo se da en el arte esotérico; o bien retrocedemos un paso y nos decimos que Adorno ha mostrado que es necesario remontarse a la época anterior de la dialéctica de la Ilustración porque no es posible vivir como científico con las aporías de una filosofía que se niega a sí misma. Cuando, según Habermas, se toma en serio la *Dialéctica Negativa* de Adorno y la *Teoría Estética* y nos alejamos un paso de esa escena digna de Beckett, casi se puede decir que nos transformamos en postestructuralistas. Adorno, afirma, no dio ese paso. Lo hubiera visto como una traición a la herencia racional de la teoría crítica:

Creo que, en su forma más consecuente, la Teoría crítica no puede referirse a una forma cualquiera del análisis empírico o discursivo de las circunstancias sociales. Esto se relaciona con el segundo punto crítico, esto es, con un concepto de verdad filosófico, recogido de Hegel, que los viejos frankfurtianos nunca abandonaron y que es irreconciliable con la falibilidad del trabajo científico. Para mí es muy importante el tercer punto: en el plano de la teoría política los viejos frankfurtianos no se tomaron nunca en serio la democracia (Habermas, 1997a:142).

Y estos son, de acuerdo con Habermas, los tres déficit más importantes de la teoría crítica.

Así también, desde la perspectiva de Habermas (1975:160) Adorno estaba convencido de que, a medida que la sociedad burguesa iba quedando sometida al principio organizativo del intercambio, el principio de la identidad llegó a dominar universalmente. En el intercambio tiene ese principio su modelo social; por medio de él los seres y las realizaciones no idénticos se hacen conmensurables, idénticos. La explotación del principio de intercambio convierte al mundo entero en idéntico, en totalidad. El intercambio realiza su operación de abstracción por vía de hechos. En esta “originaria afinidad” entre el pensamiento identificante y el principio de cambio veía Adorno el eslabón entre la crítica de la razón instrumental y la teoría de la sociedad civil.

En cuanto a la crítica de la razón instrumental, según Habermas (1987b:471-472) ésta sucumbe al mismo error que la teoría weberiana, privándose además de los frutos que podía haber dado un planteamiento que, a diferencia de Weber, se orienta de por sí a captar efectos sistémicos.

En consecuencia, continúa Habermas, el concepto de acción instrumental sugiere que la racionalidad de los sujetos agentes y cognoscentes se amplía sistémicamente constituyendo una “racionalidad con arreglo a fines” de orden superior. De este modo, la racionalidad de los sistemas autorregulados, que se impone con sus imperativos por encima de la conciencia de los miembros que los integran, aparece en forma de una *racionalidad con arreglo a fines totalizada*. Esta confusión de racionalidad sistémica y racionalidad de la acción impide, para el autor, a Horkheimer y Adorno, como ya impidió a Weber, distinguir suficientemente entre la racionalización de las orientaciones de acción en el marco de un mundo de la vida diferenciado estructuralmente, de un lado, y la ampliación de la capacidad de control de los subsistemas sociales diferenciados, de otro. De ahí que la espontaneidad todavía no aficionada por el poder cosificante de la racionalización sistémica sólo puedan localizarla ya en fuerzas irracionales –en la fuerza carismática de los líderes o en la fuerza mimética del arte y el amor–.

Horkheimer y Adorno, sostiene Habermas, ignoran la racionalidad comunicativa del mundo de la vida, cuyo desarrollo, que es consecuencia de la racionalización de las imágenes del mundo, tuvo que producirse con anterioridad a que pudieran formarse ámbitos de acción formalmente organizados. Y es esa racionalidad comunicativa, según nuestro autor, que queda reflejada en la autocomprensión de la modernidad, la que presta resistencia a la mediatización del mundo de la vida por la dinámica propia de los sistemas autonomizados.

1.5. Marx y la tesis de la colonización interna

Habermas (1987b:470) considera necesario el retorno a Marx o mejor dicho a una interpretación de Marx, por las siguientes razones: por un lado, la dinámica de los enfrentamientos de clases podría explicar la *dinámica inmanente* a la burocratización, es decir, ese crecimiento *hipertrófico* de los subsistemas regidos por medios que tienen como consecuencia una penetración de los mecanismos de control monetarios y administrativos en el mundo de la vida. Pero, por otro, la cosificación de los ámbitos de acción comunicativamente estructurados no genera primariamente *efectos que puedan considerarse específicos de clase*. Los fenómenos que para Max Weber derivan de las tendencias a la burocratización no caracterizan en modo alguno situaciones de clase determinadas, sino a las sociedades modernas en su conjunto. Ya Lukács, entiende Habermas, había conectado la teoría de la racionalización de Weber con la economía

política marxiana, de suerte que los *efectos laterales, no específicos de clase*, que el proceso de modernización arroja podían entenderse, empero, como *repercusiones* de un conflicto de clase generador de estructuras. Así, mientras que en Marx hay un camino directo que conduce del análisis de la forma mercancía a la miseria material de las formas de vida proletarias, Lukács deduce de la subsunción de la fuerza de trabajo bajo la forma mercancía una forma de objetividad con que trata de descifrar todas las formas de subjetividad de las sociedades burguesas. Es decir, siguiendo a Habermas, Lukács plantea una cosificación de la conciencia, que se adueña tanto de la ciencia, de la cultura burguesa y la mentalidad de estas capas, como de la autocomprensión economicista y reformista del movimiento obrero. De ahí que pueda afirmar que la burguesía comparte con el proletariado la cosificación de todas las manifestaciones de la vida; la posición en el proceso de producción, que divide a ambas clases, sólo privilegia a los trabajadores asalariados en lo que atañe a la posibilidad de *percatarse* de la causa de la alienación, a saber: la subsunción de las esferas de la vida bajo la forma de mercancía. Por eso, según Habermas, sólo en conexión con esta teoría de la conciencia de clase puede la teoría de la cosificación hacer derivar esa *racionalización que todo lo abarca* de una estructura de clases bajo cuyas condiciones se cumplen en las sociedades capitalistas los procesos de modernización.

Así como indica Habermas (1987b:497) en Marx y en Lukács la teoría de la *cosificación* queda completada y apuntalada con una teoría de la *conciencia de clase*. Ésta se vuelve, en términos de crítica ideológica, contra las formas de conciencia dominantes y pretende para la parte contraria, es decir, para la parte no dominante, oportunidades de conocimiento privilegiadas. Pero, de acuerdo con Habermas, ante la pacificación del conflicto de clases operada por el Estado social y la anonimización de las estructuras de clase, la teoría de la conciencia de clase pierde sus referencias empíricas. Ya no puede aplicarse a una sociedad en que cada vez resulta menos posible identificar mundos de la vida estrictamente específicos de clase. Y es entonces que, para Habermas, Horkheimer y sus colaboradores obraron, pues, muy consecuentemente al sustituirla por una *teoría de cultura de masas*.

En este sentido, como explicita Habermas (1987b:498) Marx se percató del contenido ambivalente de la cultura burguesa. En sus pretensiones de autonomía y científicidad, de libertad individual y universalismo, de autoexamen radical y sin miramientos, esa cultura es, por un lado, resultado de una racionalización cultural; al no contar ya con el respaldo de la autoridad de la tradición, es sumamente sensible a la

crítica y a la autocrítica. Pero, por otro lado, el contenido normativo de sus ideas abstractas y ahistóricas, que apunta muy por encima de la efectiva realidad social, no sólo sirve a una práctica críticamente transformadora, sino también a la transfiguración idealista de una práctica afirmativa, reforzadora de la existente. Este doble carácter utópico-ideológico de la cultura burguesa ha sido puesto de relieve insistentemente desde Marx hasta Marcuse.

Desde un punto de vista estratégico, el planteamiento de Marx debe su superioridad al análisis de la forma mercancía (Habermas, 1987b:472-473). A partir de aquí Marx obtiene supuestos fundamentales de la teoría del valor que le permiten describir el proceso de despliegue de las sociedades capitalistas: a) desde la perspectiva económica del observador, como un proceso de autovaloración o autorrealización del capital, sometido a crisis cíclicas; y b) desde la perspectiva histórica de los afectados (o del participante virtual), como una interacción de clases en conflicto.

Como indica Habermas (1987b: 473) Marx parte de la idea de que *la forma de enfrentamientos* a que da lugar en todas las sociedades de clases la apropiación privilegiada de la riqueza socialmente producida experimenta con la implantación de la producción capitalista una transformación característica. La dinámica de clases, que en las sociedades estratificadas se manifiesta en la pugna de intereses de grupos sociales, en la sociedad burguesa queda encubierta, en términos objetivistas, anónimos, por el medio que el valor de cambio representa. Por lo tanto, la base de la relación de clases la constituye ahora la monetarización de la fuerza de trabajo y el análisis de la relación de clases parte, por consiguiente, del doble carácter de la mercancía fuerza de trabajo.

Luego, como expone nuestro autor: “A esta fuerza de trabajo monetarizada, de la que el empresario se apropia como de una mercancía extrañada del contexto de la vida del productor, es a lo que Marx llama ‘*trabajo abstracto*’” (Habermas, 1987b: 474).

Para Habermas (1987b:484) Marx no puede entender la metamorfosis del trabajo concreto en abstracto como un caso especial de una cosificación sistemáticamente inducida de las relaciones sociales, porque parte del modelo del actor que actúa *teleológicamente* y que, al ser desposeído de sus productos, se ve también privado de la posibilidad de desarrollar las potencialidades de su ser. Por otra parte, la teoría del valor está desarrollada en unas categorías de teoría de la acción tales que obligan a situar la génesis de la cosificación *por debajo* del nivel de la interacción y a tratar la deformación de las relaciones interactivas, es decir, lo mismo la deshumanización de la acción comunicativa, adaptada ahora a los medios de control, que la tecnificación del

mundo de la vida a que ello da lugar, como si fueran fenómenos derivados. Nuestro autor considera que el planteamiento de Marx fomenta una interpretación de las sociedades capitalistas desarrolladas reducida en términos economicistas:

A la ortodoxia marxista le resulta difícil dar una explicación plausible del *intervencionismo estatal*, de la *democracia de masas* y del *Estado benefactor*. Su planteamiento economicista se encasquilla ante la pacificación del conflicto de clases y los éxitos a largo plazo que el reformismo viene cosechando en los países europeos desde la Segunda Guerra Mundial bajo el signo de un programa socialdemócrata en sentido lato (Habermas, 1987b: 485).

1.6. La teoría crítica

Según Habermas (1997:141-142) los puntos débiles de la teoría crítica se pueden caracterizar con las expresiones siguientes: “fundamentos normativos”, “concepto de verdad y relación con las ciencias” e “infravaloración de las tradiciones del Estado democrático de derecho”. El viejo círculo de Frankfurt, en los años treinta había adoptado explícitamente un concepto de razón que desarrolló en un sentido histórico-filosófico mediante una apropiación de la filosofía burguesa a través de la crítica de la ideología. Así, Marcuse y Horkheimer se muestran convencidos de que los ideales burgueses, tanto en el arte como en la filosofía, siguen estando presentes como un potencial, aunque con determinadas limitaciones. A esta tesis recurrirán de nuevo más tarde ya que, como teóricos sociales marxistas, confían todavía, en cierto modo, en que si no ha de mantenerse el proletariado en su forma lukacsiana, siempre serán necesarios grupos políticos en el horizonte del movimiento obrero europeo gracias al desarrollo de las fuerzas productivas, grupos que han de servir para liberar y realizar históricamente el potencial racional de la sociedad burguesa. Esto es lo que Habermas llama el concepto “histórico-filosófico” de razón. Éste es el concepto a partir del cual comienzan a dudar los frankfurtianos en los años treinta y el resultado es la *Dialéctica de la Ilustración* y la *Crítica de la razón instrumental*.

Ahora bien, para Habermas (1987b:501) el mundo de la vida se constituye siempre en forma de un saber global intersubjetivamente compartido por sus miembros; y siendo esto así, el equivalente funcional que buscamos de las ideologías de las que ya no se puede disponer podría simplemente consistir en que el saber cotidiano que se presenta siempre en forma totalizadora permanece difuso y, en cualquier caso, no llega a alcanzar el nivel de articulación que ha de exigirse al saber para poder ser considerado

válido según los criterios de la cultura moderna. La *conciencia cotidiana* queda despojada de su fuerza sintetizadora, queda *fragmentada*.

Tal efecto se produce porque la diferenciación de ciencia, moral y arte, que es característica del racionalismo occidental, tiene como consecuencia no sólo la autonomización de sectores que son elaborados por especialistas, sino también su desgajamiento respecto de una corriente de tradición que en la práctica cotidiana se sigue reproduciendo de *un modo cuasi-natural*, no transido por la reflexión (Habermas 1987b:501-502). Este desgajamiento ha sido insistentemente percibido como problema. Las tentativas de *superar* la “filosofía” y el arte han representado, desde el punto de vista de Habermas, rebeliones contra unas estructuras que someten a la conciencia cotidiana a los estándares de unas culturas de expertos, excluyentes y desarrolladas conforme a sus propios criterios internos. Es por ello que, la conciencia se ve remitida a tradiciones cuya pretensión de validez hace ya mucho tiempo que quedó en suspenso, y, por ende, cuando logra escapar al círculo mágico del tradicionalismo, permanece desintegrada y dispersa sin remedio.

La falsa conciencia ha sido sustituida hoy, según él (Habermas, 1987b:502) por una conciencia *fragmentada* que elude toda ilustración sobre el mecanismo de la cosificación. Sólo entonces se cumplen las condiciones para una *colonización del mundo de la vida*: los imperativos de los subsistemas autonomizados, en cuanto quedan despojados de su velo ideológico, penetran *desde afuera* en el mundo de la vida –como señores coloniales en una sociedad tribal– e imponen la asimilación; y las perspectivas dispersas de la cultura nativa no pueden coordinarse hasta un punto que permitiera percibir y penetrar desde la periferia el juego de la metrópolis y del mercado mundial.

Siguiendo a Wellmer (2001:89-90) vemos que: 1) contra Marx, Habermas puede demostrar que las formas burguesas de moralidad universal y ley universal no pueden entenderse *simplemente* como los reflejos ideológicos del modo de producción capitalista, sino que, por mucho que puedan estar relacionadas genéticamente con el surgimiento del capitalismo, deben considerarse también como la expresión de un proceso irreversible de aprendizaje colectivo que debe distinguirse categorialmente de los procesos de aprendizaje que existen en la dimensión de la ciencia y la tecnología; 2) contra Weber, Habermas puede demostrar que este surgimiento de moralidad universal y concepciones legales universales, que han llevado a una concepción específicamente moderna de la democracia y de los derechos humanos, representan un proceso de tipo racional que tiene que distinguirse categorialmente de la racionalización en el sentido de

racionalidad formal y burocracia; 3) contra Horkheimer y Adorno, Habermas demuestra que la idea de una organización racional de la sociedad basada en un libre acuerdo entre sus miembros, está ya –aunque distorsionada– incorporada y reconocida en las instituciones democráticas, los principios de legitimidad y las auto-interpretaciones de las sociedades industriales modernas, sólo por esta razón un análisis crítico de las sociedades modernas puede compartir un fundamento normativo común con objeto de análisis y puede asumir la forma de una crítica *inmanente*.

1.7. El mundo de la vida

Para Habermas el concepto fenomenológico del mundo de la vida, explorado por Husserl, propone un concepto de constitución del mundo, tomado de la epistemología, que no puede transferirse sin más a la sociología. En este sentido:

La teoría de la sociedad, incluso en su propio planteamiento, ha de liberarse de la teoría del conocimiento planteada en términos de constitución y tomar la vía de la pragmática del lenguaje que a *nativitate* se extiende a las interacciones lingüísticamente mediadas. El “mundo de la vida” debe introducirse, por tanto, como concepto complementario de la acción comunicativa. Pero esa investigación planteada en términos de pragmática formal que por vía de un análisis de presuposiciones se asegura del trasfondo que representa el mundo de la vida tiene que efectuarse desde la perspectiva que el hablante adopta, perspectiva a la que ha de darse cobro en términos reconstructivos (Habermas, 1990:90-91).

Por lo tanto, si bien reconoce con Husserl⁸ que el “mundo de la vida” es lo que se nos presenta como lo inmediatamente familiar y lo que damos por sentado sin

⁸ Para Husserl, siguiendo a Waldenfels (1997:43) el olvido del mundo de la vida es responsable de desarrollos equívocos que sólo pueden ser subsanados mediante el regreso al mundo de la vida. De antemano, el mundo de la vida no es objeto de una simple descripción o, menos aún, meta de una búsqueda que tenga como fin la inmediata plenitud de la vida; constituye más bien el tema de un *re-cuestionamiento* metódico y diversificado. Tal re-cuestionamiento apunta hacia tres direcciones. Busca el fundamento de unas ciencias que se han quedado sin fundamentos; busca, además, el acceso a una fenomenología trascendental orientada en el sujeto que nos permita rendirnos cuenta a nosotros mismos acerca de nuestros logros intencionales; y, finalmente, busca una perspectiva histórica global que ataje la desintegración del mundo en una pluralidad de mundos particulares. En este sentido, se puede hablar de una triple función: *función de cimentar*, *función de hilo conductor* y *función unificadora*. Sin embargo, para Habermas (1990:52) a Husserl tanto como a Heidegger y a Sartre se les plantea una cuestión y es que, en cuanto la conciencia trascendental se desmorona en el pluralismo de mónadas individuales fundadoras de mundo, surge el problema de cómo desde el punto de vista de ellas puede quedar constituido un mundo intersubjetivo dónde cada subjetividad pudiera salir al encuentro de las demás no como un contraponer objetivante sino en su espontaneidad originaria, proyectora de mundo, “pues son sólo objetos, en palabras de Husserl: objetos intencionales, a los que pueden dirigirse los actos del sujeto que juzga, actúa y tiene vivencias. Pero esta concepción del objeto *representado* no hace justicia a la estructura proposicional de los estados de cosas a que nos referimos y que reflejamos en enunciados” (Habermas, 1990:55).

ponerlo en cuestión, es decir, ese ámbito de saber implícito, antepredicativo y precategorial, que constituye el sentido de la práctica de la vida diaria y la experiencia que tenemos del mundo, plantea que: “También la acción comunicativa está inserta en un mundo de la vida que nos provee de la cobertura que es ese masivo consenso de fondo que se encarga de absorber riesgos de disentimiento” (Habermas, 1990:89).

De ahí que expresa:

El mundo de la vida constituye tanto el horizonte como el trasfondo de la comunicación y la experiencia cotidiana. Como trasfondo y como contexto atemáticamente concomitante constituye el polo opuesto al saber tematizado que aparece *dentro del horizonte* que ese mundo constituye y que siempre queda expuesto al riesgo de disentimiento que representa el poder decir que no (Habermas, 1996:66-67).

Luego, el saber de fondo constitutivo del mundo de la vida se hace presente de forma explícita y prerreflexiva, es decir, se caracteriza por el modo de una *certeza directa*. Sin embargo para Habermas, esta característica que nos impide distanciarnos de ese saber de fondo, por la cual vivimos, hacemos experiencia, hablamos y actuamos le da un carácter paradójico:

Esa presencia del trasfondo, penetrante y que a la vez pasa desapercibida, ofrece el aspecto de una forma intensiva y, sin embargo, deficiente de saber. Al saber de fondo le falta la interna conexión con la posibilidad de poder volverse problemático, porque sólo en el instante en que es dicho queda en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, transformándose con ello en un saber falible. Las certezas absolutas permanecen inmovibles hasta que un shock las derrumba; pues, en el sentido estricto de falibilidad, no representan saber alguno (Habermas, 1990:95).

El saber de fondo también se caracteriza por su *fuerza totalizadora*:

Los espacios y tiempos vividos son siempre coordinadas interpretadas en términos concretos como comunidad local, región, Estado, nación, sociedad mundial, etc., o como secuencia de generaciones, épocas, edades del mundo, biografías, etc., es decir, coordinadas encarnadas o materializadas del mundo en *cada caso nuestro*. Yo en mi corporalidad vivida y como corporalidad vivida me encuentro ya siempre en un mundo intersubjetivamente compartido, en el que los mundos de la vida colectivamente habitados se entrecruzan, solapan y concatenan como texto y contexto (Habermas, 1990:96).

Por último, una tercera característica y que tiene que ver con las anteriores es, para nuestro autor, el *holismo* del saber de fondo, que lo hace impenetrable pese a su

aparente transparencia. En él se vinculan los componentes que sólo con las experiencias problematizadoras se escinden en diversas categorías de saber. Y es desde la posición del saber temático, entendido como el saber diferenciado en hechos, normas y vivencias desde donde, para Habermas, el analista del lenguaje, cuando procede en términos de pragmática formal, vuelve su mirada al mundo de la vida y a través de una mirada diferenciadora puede concluir que:

En el saber de fondo las convicciones acerca de algo forman aleación con el fiarse de algo. La *trabazón* y *aleación* de supuestos de fondo, fiabilidades y familiaridades, estados de ánimo y habilidades constituyen formas previas y prerreflexivas o prefiguraciones de aquello que sólo tras la tematización en actos de habla se *ramifica* y cobra el significado de saber proposicional, de relación interpersonal ilocucionaria establecida, o de intención del hablante (Habermas, 1990:96).

Estas tres características explican, la paradójica función que el mundo de la vida cumple como fondo y suelo:

El mundo de la vida, a partir de garantías tomadas de la experiencia como único lugar de donde pueden tomarse, levanta un muro contra las sorpresas que a su vez provienen también de la experiencia. Si el saber del mundo o relativo al mundo se define porque es un saber que se adquiere a posteriori, mientras que el saber del lenguaje o relativo al lenguaje, representa un saber a priori, entonces la paradoja puede que se funde en que en el trasfondo que es el mundo de la vida están integrados saber relativo al mundo y saber relativo al lenguaje (Habermas, 1990:97).

En el planteo habermasiano:

La terminología de “trasfondo”, “primer plano” y “fragmento del mundo de la vida relevante para la situación” sólo puede tener sentido mientras mantengamos la perspectiva de un hablante, que trata de entenderse con otro sobre algo en el mundo y que a tal fin puede apoyar en esa masa de saber intersubjetivamente compartido, de saber atemático, la plausibilidad de la oferta que representa un acto de habla (Habermas, 1990:97-98).

Por lo tanto y siguiendo a Habermas (1990:98) el mundo de la vida sólo se nos torna presente *como un todo* cuando, por así decirlo, nos situamos a espaldas del actor y entendemos la acción comunicativa como elemento de un proceso circular en el que el agente ya no aparece como iniciador sino como producto de tradiciones en las que está inmerso, de grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización y

aprendizaje a los que está sujeto. Tras este primer paso objetivante la red de acciones comunicativas constituye el medio a través del cual se reproduce el mundo de la vida:

Los contextos del mundo de la vida y las prácticas lingüísticas en las que los sujetos socializados se hallan “ya siempre”, abren el mundo desde la perspectiva de tradiciones y costumbres constituidoras de sentido. Los miembros de una determinada comunidad de lenguaje experimentan todo lo que les sale al encuentro en el mundo a la luz de una precomprensión “gramatical” adquirida por socialización, no como objetos neutrales. La mediación lingüística de la referencia al mundo explica la reconexión de la objetividad del mundo –objetividad que en la acción y en el habla se presupone– con la intersubjetividad del entendimiento entre participantes en la comunicación (Habermas, 2003: 32).

Es por ello que cuando se enuncia un hecho de un objeto, éste debe ser afirmado e incluso justificado frente a otros que pueden contradecir tal afirmación/justificación, con lo cual surge la necesidad de intrerpretación que muestra el carácter de “abridor de mundo”, en términos del autor, que posee el lenguaje. Sin embargo, “los participantes en la comunicación pueden entenderse por encima de las fronteras de mundos divergentes, ya que con la mirada puesta en un mundo objetivo común se orientan por la pretensión de verdad de sus enunciados” (Habermas, 2003:33).

Con ello y dado que en la comunicación cotidiana, como indica Habermas (1996:67) vinculamos con nuestras elocuciones pretensiones de validez susceptibles de crítica, irrumpe en el propio mundo de la vida la tensión entre las restricciones contingentes y los presupuestos idealizadores a los que está sujeta la praxis del entendimiento intersubjetivo, idealizaciones que, ciertamente, sólo aparecen *como tales* en las formas de la comunicación que representan las prácticas argumentativas. Esta interacción de tendencias contrapuestas entre el saber explícito remitido a idealizaciones y el saber de fondo absorbedor de riesgos, no empieza produciéndose, como Husserl pensaba –dirá– en la competencia entre el saber de expertos (dependiente de ciencias experimentales) y certezas preteóricas. Antes bien el mundo de la vida, en tanto que trasfondo y horizonte, permanece referido a una práctica cotidiana cuyos presupuestos comunicativos dependen ya de idealizaciones.

1.7.1. Los componentes del mundo de la vida

Para Habermas, la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad constituyen los componentes del mundo de la vida:

Llamo *cultura* al acervo de saber de donde se proveen de interpretaciones los participantes en la comunicación al entenderse entre sí sobre algo en el mundo. La *sociedad* consiste en órdenes considerados legítimos a través de los cuales los participantes en la comunicación regulan su pertenencia a grupos sociales y aseguran la solidaridad. Cuento como *estructuras de la personalidad* todos los motivos y competencias que capacitan a un sujeto para hablar y actuar y para asegurar en ello su propia identidad (Habermas, 1990:99).

Dichos componentes del mundo de la vida, para el autor, se presentan como *producto* y como *recurso* y están entrelazados entre sí por el medio común que representa el lenguaje, lo que significa que no han de entenderse como sistemas que constituyesen entornos los unos para los otros en el sentido de Parsons, a pesar de que la denominación de estos componentes se asimile a la que Parsons da a los subsistemas del sistema social, ya que en este caso la sociedad y el individuo se constituyen recíprocamente. En este sentido, Habermas se acerca más a la concepción de Giddens de la dualidad de la estructura, para quien: “Analizar la estructuración de sistemas sociales significa estudiar los modos en que esos sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción” (Giddens, 1995:61).

Como indica Bernstein (2001:45-46) Habermas quiere hacer justicia a la integridad del mundo vital y a los sistemas sociales, y demostrar cómo cada uno presupone al otro. No podemos comprender el carácter del mundo vital a menos que comprendamos los sistemas sociales que lo configuran, y no podemos comprender los sistemas sociales a menos que veamos cómo surgen a partir de las actividades de agentes sociales. La síntesis del sistema y de las orientaciones del mundo vital se integra, según Bernstein, con la delineación que hace Habermas de las diferentes formas de racionalidad: la racionalidad de los sistemas es un tipo de racionalidad deliberado-racional, la racionalidad del mundo vital es una racionalidad comunicativa.

De este modo, los patrones culturales, los órdenes considerados legítimos y las estructuras de la personalidad se enlazan con los procesos de *entendimiento*, de *coordinación de la acción* y *socialización*, fluyendo a través del medio que representa la acción comunicativa. Así, los recursos que como trasfondo están presentes en el mundo de la vida atraviesan la acción comunicativa y al tematizarse hacen posible el dominio de situaciones, que se consolidan, entonces, en procesos de interpretación que a su vez

se constituyen en patrones de interpretación que pueden transmitirse; de este modo, se condensan en la red de la interacción de los grupos sociales y generan valores y normas, para finalmente por el proceso de socialización transformarse en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades.

Es entonces como, siguiendo a Habermas (1990:99) la red de la práctica comunicativa cotidiana se extiende sobre el campo semántico de los contenidos simbólicos, así como sobre las dimensiones del espacio social y del tiempo histórico, y constituye el medio a través del cual se forman y reproducen la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad.

Para nuestro autor, si consideramos la sociedad en sentido lato como un mundo de la vida simbólicamente estructurado, “no cabe duda de que la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa” (Habermas, 1990:100).

Pero, también nos advierte que, cuando se pasa de la acción comunicativa a la acción estratégica se produce un cambio en la escena para los sujetos implicados pero no para el científico social. Desde el punto de vista de la teoría de la comunicación, las interacciones estratégicas aparecen dentro del horizonte de mundos de la vida ya constituidos y como alternativa ante el fracaso de las acciones comunicativas. En este sentido, estas interacciones ocupan una posición distinta que en el planteo hobbesiano o en la teoría de los juegos, en donde la acción estratégica se presenta como un mecanismo de generación de la sociedad entendida como un orden instrumental.

Para Habermas (1990:100) las interacciones estratégicas ocupan, por así decir, a posteriori espacios sociales y tiempos históricos, es decir, fragmentos en las dimensiones propias de un mundo de la vida previamente constituido a través de la acción comunicativa. También quien actúa estratégicamente mantiene en cada caso a sus espaldas el trasfondo de su mundo de la vida y a la vista las instituciones o personas de su mundo de la vida, pero no sin una mudanza en la forma.

Luego, desde esta óptica, para el observador científico pueden presentarse en el mundo de la vida que está analizando secuencias de acción (y a veces sistemas de acción) que, como indica Habermas (1990:101), no vienen integrados mediante valores, normas y procesos de entendimiento, sino en todo caso mediante un recíproco ejercicio de influencias, por ejemplo por relaciones de mercado o relaciones de poder. Surge entonces una cuestión empírica, la de si este planteo articulado en términos de mundo de vida es más realista que uno de tipo hobbesiano. A primera vista –piensa– hay no pocos elementos que así parecen confirmarlo. Pues también las relaciones de mercado y

las relaciones de poder son normativas, vienen por lo general reguladas jurídicamente, es decir, quedan engastadas en un marco institucional. Incluso los enfrentamientos bélicos permanecen insertos en contextos normativos. Las guerras civiles, y sobre todo los genocidios, dejan tras de sí huellas de una conmoción moral que vienen a indicar, para el autor, que los mundos de la vida intersubjetivamente compartidos constituyen también base irrenunciable para las interacciones estratégicas.

Por último, de acuerdo con Habermas (1990:101) los componentes del mundo de la vida –cultura, sociedad y estructura de la personalidad– constituyen plexos complejos de sentido, que comunican unos con otros, aun cuando quedan encarnados en sustratos distintos. El saber cultural queda materializado en formas simbólicas –en objetos de uso y tecnologías, en palabras y teorías, en libros y documentos no menos que en acciones–. La sociedad queda materializada en órdenes institucionales, en normas jurídicas o en entramados de prácticas y usos normativamente regulados. Finalmente, las estructuras de la personalidad quedan literalmente encarnadas en el sustrato que son los organismos humanos. Lo así encarnado son contenidos semánticos que también pueden licuarse y hacerse circular en la moneda que representa el lenguaje ordinario.

1.7.2. La arquitectura de mundos

Como expusimos anteriormente, desde esta perspectiva, al actuar comunicativamente los sujetos se entienden siempre en el horizonte de un mundo de la vida formado de convicciones de fondo, más o menos difusas, pero siempre aporéticas, y ese mundo de la vida es el generador de las definiciones de la situación que los involucrados consideran no aporéticas.

Pero, cuando los miembros de una comunidad de comunicación realizan operaciones interpretativas:

Deslindan el mundo objetivo y el mundo social que intersubjetivamente comparten, frente a los mundos subjetivos de cada uno y frente a otros colectivos. Los conceptos de mundo y las correspondientes pretensiones de validez constituyen el armazón formal de que los agentes se sirven en su acción comunicativa para afrontar en su mundo de la vida las situaciones que en cada caso se han tornado aporéticas, es decir, aquellas sobre las que se hace menester llegar a un acuerdo (Habermas, 1987a:104).

Para nuestro autor estos tres mundos no deben confundirse con el mundo de la vida, ya que de ellos, sólo uno, el mundo objetivo “puede ser entendido como correlato de la totalidad de los enunciados verdaderos” (Habermas, 1987a:121). Luego son los tres mundos los que forman el sistema de referencia que los participantes suponen en común en los procesos de comunicación, determinando sobre qué es posible entenderse. De ahí que los participantes en la comunicación:

Que se entienden entre sí sobre algo, no solamente entablan una relación con el mundo objetivo, como sugiere el modelo precomunicativo imperante en el empirismo, sino también con algo en el mundo social o en el mundo subjetivo. Hablantes y oyentes manejan *un sistema de mundos co-originarios*. Pues con el habla proposicionalmente diferenciada no sólo dominan un nivel en el que pueden exponer estado de cosas, sino que todas las funciones del lenguaje, la de exposición, la de apelación y la de expresión, están a un mismo nivel evolutivo (Habermas, 1987a:122).

Y esto porque, como señala Habermas (2003:47) cuando en la práctica cotidiana se presenta una pretensión de verdad que se ha vuelto problemática, aparecen los discursos que, obviamente, no terminan ni mediante evidencias “concluyentes” ni mediante argumentos “definitivos”. Si bien las pretensiones de verdad no pueden hacerse *efectivas en los discursos*; sólo a través de argumentos nos dejamos *convencer* de la verdad de enunciados problemáticos. Lo convincente es aquello que podemos aceptar racionalmente. La aceptabilidad racional depende de un procedimiento que no protege “nuestros” argumentos frente a nadie ni frente a nada. El proceso de argumentación como tal debe permanecer abierto a todas las objeciones relevantes y a todas las correcciones y mejoras de las circunstancias epistémicas. Este tipo de práctica argumentativa máximamente inclusiva e ininterrumpida es tributaria de la idea de una progresiva superación de los límites de las actuales formas de entendimiento, tanto en lo que se refiere a los espacios sociales, los tiempos históricos y las competencias materiales. Éste es el modo en que, entonces, se amplía el potencial de refutación sobre las pretensiones de validez racionalmente aceptadas.

De esta manera, proponentes y oponentes están obligados a descentrar sus respectivas perspectivas interpretativas, que al neutralizarse permiten el paso del *mundo objetivo* al *mundo social*.

Así, para Habermas (1987a:144) el actor que se oriente al entendimiento tiene que plantear explícitamente con su manifestación tres pretensiones de validez, a saber: a) que el enunciado que hace es verdadero (o de que en efecto se cumplen las

condiciones de existencia del contenido proposicional cuando éste no se afirma sino sólo se “menciona”); b) que el acto de habla es correcto en relación con el contexto normativo vigente (o de que el propio contexto normativo en cumplimiento del cual ese acto se ejecuta es legítimo), y c) que la intención expresada por el hablante coincide realmente con lo que éste piensa. De este modo, el hablante pretende verdad para los enunciados o para las presuposiciones de existencia, rectitud para las acciones legítimamente reguladas y para el contexto normativo de éstas y veracidad para las manifestaciones de sus vivencias subjetivas.

Es decir, cuando expresamos que los sujetos que actúan comunicativamente se entienden sobre algo en “el mundo”, lo hacemos en referencia a un mundo objetivo común y es entonces cuando las pretensiones de verdad afirmadas por oraciones asertóricas se constituyen en el paradigma para las pretensiones de validez en general. Por otra parte, las advertencias, las exigencias y los consejos que se expresan mediante actos de habla regulativos remiten a actores que manifiestan acciones a las cuales sus destinatarios se sienten obligados (o por lo menos así se cree), y esto es así porque como miembros de un grupo social comparten determinadas prácticas y orientaciones de valor, identifican ciertas normas como comunes y están familiarizados con determinadas convenciones. Como expresa Habermas (2003:49) en el caso regulativo del lenguaje los hablantes se apoyan en un complejo de costumbres, instituciones o reglas reconocido intersubjetivamente o compartido por el hábito; un complejo que ordena las relaciones interpersonales de un colectivo de tal forma que sus miembros saben qué conducta pueden esperar legítimamente de los otros. Mientras que por otro lado con actos de habla comisivos un hablante crea una relación legítima en tanto que acepta una obligación; aquí los participantes parten de la base de que los sujetos que actúan comunicativamente pueden vincular su voluntad a máximas y asumir responsabilidades.

En estos “juegos de lenguaje” normativos, en palabras de Habermas (2003:49) los actores remiten, mediante el contenido de sus expresiones sólo de paso a algo en el mundo objetivo. Así hacen referencia a las circunstancias y las condiciones de éxito de las acciones que exigen, prometen, disculpan, etc., pero lo hacen atendiendo directamente a las acciones y normas como “algo en el mundo social”. Es más, no entienden las acciones reguladas por normas como hechos sociales que, por decirlo así, constituyan una porción del mundo objetivo.

Así, también, según Habermas (2003:50) si bien desde el punto de vista de un observador sociológico se logra objetivar que “en el mundo social”, junto a las cosas físicas y los estados mentales, “hay” también ciertamente expectativas normativas, prácticas, costumbres, instituciones y prescripciones de todo tipo, frente a la red de sus interacciones normativamente reguladas, los actores comprometidos adoptan *in actu* otra actitud, a saber, la actitud realizativa de un destinatario que puede “vulnerar” las normas porque las reconoce como vinculantes.

De este modo desde la perspectiva de una segunda persona a cuya “buena voluntad” se dirigen las expectativas normativas, utilizan un sistema de referencia que es complementario del “mundo objetivo” (Habermas, 2003:50). Éste extrae del contexto omniabarcador de su mundo de la *vida* aquella porción que es relevante para la acción normativamente regulada a fin de tematizarla. Igual que el “mundo objetivo”, este sistema de referencia es también una suposición necesaria que está gramaticalmente unida al uso regulativo del lenguaje (en lugar del uso constatativo).

El uso expresivo de oraciones de primera persona completa esta arquitectura de “mundos”. Dada la autoridad epistémica que un hablante posee sobre la expresión sincera de sus propias “vivencias”, delimitamos un “mundo interior” diferente del mundo objetivo y del mundo social.

Son los propios actores, para Habermas (1987a:144), los que buscan un consenso y los someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con sus manifestaciones, por el otro. Esas relaciones son las que se dan entre la manifestación y: a) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); b) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y c) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado).

Luego, el conjunto de vivencias respecto de las cuales tenemos un acceso privilegiado no puede entenderse, según Habermas (2003:51) en analogía con el mundo objetivo y el mundo social, como un tercer sistema de referencia. “Todas mis” vivencias son subjetivamente ciertas; no requieren ser identificadas como datos objetivos o como expectativas normativas (ni tampoco pueden serlo). El “mundo” subjetivo se determina más bien de forma negativa como el conjunto de todo aquello que ni aparece en el mundo objetivo ni tiene validez (o encuentra reconocimiento subjetivo) en el mundo

social. En tanto que complemento de estos dos mundos públicamente accesibles, el mundo subjetivo abarca todas las vivencias que un hablante, cuando quiere revelar algo de sí mismo ante un público, puede convertir –expresándose en el modo de la autopresentación– en el contenido de oraciones en primera persona.

La pretensión de corrección o rectitud de los enunciados normativos se apoya en la validez presunta de una norma subyacente. A diferencia de la validez veritativa de los enunciados descriptivos, el ámbito de validez de una pretensión de corrección varía con el trasfondo legitimador, es decir, varía en general con los límites del mundo social. Únicamente los imperativos morales (y las normas jurídicas que, como los derechos humanos, sólo se fundamentan moralmente) pretenden, como las afirmaciones, validez absoluta, es decir, reconocimiento universal.

Es por ello, continúa Habermas (2003:52) que las normas morales deben poder encontrar el reconocimiento racionalmente motivado de *todos* los sujetos capaces de lenguaje y acción por encima de los límites históricos y culturales de cada particular mundo social. La idea de una comunidad completamente ordenada moralmente implica por ello la ampliación contrafáctica del mundo social en el que ahora nos encontramos hasta un mundo completamente inclusivo de relaciones interpersonales bien ordenadas en donde *todos* los seres humanos devienen hermanos.

1.8. Los tipos de acción

Habermas desarrolla los presupuestos “ontológicos” de cuatro conceptos de acción que se han vuelto relevantes en teoría sociológica en cuanto a la noción de racionalización, de ahí que expresa: “Las implicaciones que estos conceptos tienen para la racionalidad las analizaré basándome en las relaciones que cada uno de ellos presupone entre actor y mundo. Por lo general, en las teorías sociológicas de la acción no se establecen explícitamente la conexión que existe entre las acciones sociales y las relaciones actor/mundo” (Habermas, 1987a:111). Para nuestro autor la elección que se haga del concepto sociológico de acción conlleva el compromiso con determinadas presuposiciones ontológicas, porque “de las relaciones con el mundo, que al elegir tal concepto, suponemos al actor, dependen a su vez los aspectos de la posible racionalidad de su acción” (Habermas, 1987a:122).

De este modo distingue analíticamente cuatro conceptos básicos: la *acción teleológica y estratégica*, la *acción regulada por normas*, la *acción dramática* y la *acción comunicativa*.

Siguiendo a Habermas (1987a:122-125) vemos que el concepto de *acción teleológica* que ocupa desde Aristóteles el centro de la teoría filosófica de la acción, muestra que el actor realiza un fin o hace que se produzca el estado de cosas deseado eligiendo en una situación dada los medios más congruentes y aplicándolos de manera adecuada. El concepto central es el de una decisión entre alternativas de acción, enderezadas a la realización de un propósito, dirigida por máximas y apoyada en una interpretación de la situación. La acción teleológica se amplía y se convierte en *acción estratégica* cuando en el cálculo que el agente hace de su éxito interviene la expectativa de decisiones de a lo menos otro agente que también actúa con vistas a la realización de sus propios propósitos. Este modelo de acción es interpretado a menudo en términos utilitaristas; entonces se supone que el actor elige y calcula medios y fines desde el punto de vista de la maximización de utilidad o de expectativas de utilidad. Este modelo de acción es el que subyace a los planteamientos que en términos de teoría de la decisión y teoría de los juegos se hacen en economía, sociología y psicología social.

El concepto de *acción regulada por normas* se refiere no al comportamiento de un actor en principio solitario que se topa en su entorno con otros actores, sino a los miembros de un grupo social que orientan su acción por valores comunes. El actor particular observa una norma (o la viola) tan pronto como en una situación dada se dan las condiciones a que la norma se aplica. Las normas expresan un acuerdo existente en un grupo social. Todos los miembros de un grupo para los que rige una determinada norma tienen derecho a esperar unos de otros que en determinadas situaciones se ejecuten u omitan, respectivamente, las acciones obligatorias o prohibidas. El concepto central de *observancia de una norma* significa el cumplimiento de una expectativa generalizada de comportamiento. Este modelo normativo de acción es el que subyace a la teoría del rol social.

El concepto de *acción dramática* no hace referencia primariamente ni a un actor solitario ni al miembro de un grupo social, sino a participantes en una interacción que constituyen los unos para los otros un público ante el cual se ponen a sí mismos en escena. El actor suscita en su público una determinada imagen, una determinada impresión de sí mismo, al develar más o menos de propósito su propia subjetividad. Todo agente puede controlar el acceso de los demás a la esfera de sus propios sentimientos,

pensamientos, actitudes, deseos, etc., a la que sólo él tiene un acceso privilegiado. En la acción dramaturgica los implicados aprovechan esta circunstancia y gobiernan su interacción regulando el recíproco acceso a la propia subjetividad, la cual es siempre exclusiva de cada uno. El concepto aquí central, es el de *autoescenificación* y significa por tanto, no un comportamiento expresivo espontáneo, sino una estilización de la expresión de las propias vivencias, hechas con vistas a los espectadores.

Finalmente, el concepto de *acción comunicativa* se refiere a la interacción de por lo menos dos sujetos capaces de lenguaje y acción que (ya sea con medios verbales o con medios extraverbales) entablan una relación interpersonal. Los actores buscan entenderse sobre una situación de acción para poder así coordinar de común acuerdo sus planes de acción y con ello sus acciones. El concepto aquí central, el de *interpretación*, se refiere primordialmente a la negociación de definiciones de la situación susceptibles de consenso. En este modelo de acción el lenguaje ocupa un puesto prominente.

Como indica el autor, el concepto teleológico de acción fue utilizado primero por los fundadores de la economía política neoclásica para desarrollar una teoría de los juegos estratégicos. El concepto de acción regulada por normas adquirió una significación paradigmática en el desarrollo de la teoría sociológica, a través de Durkheim y Parsons, el de acción dramaturgica, a través de Goffman, y el de acción comunicativa a través de Mead y más tarde de Garfinkel.

2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social

2.1. La filosofía como vigilante e intérprete

Para Habermas, la racionalidad de las opiniones y las acciones es un tema tradicional en el pensamiento filosófico, Por ello: “Puede incluso decirse que el pensamiento filosófico nace de la reflexivización de la razón encarnada en el conocimiento, en el habla y en las acciones” (Habermas, 1987a:15).

Y expresa: “Si las doctrinas filosóficas tienen algo en común, es su intención de pensar el ser o la unidad del mundo por vía de una explicitación de las experiencias que hace la razón en el trato consigo misma” (Habermas, 1987a:15). Ahora bien, la tradición filosófica con su sugerencia de una imagen filosófica del mundo se ha vuelto cuestionable:

La filosofía ya no puede referirse hoy al conjunto del mundo, de la naturaleza, de la historia y de la sociedad, en el sentido de un saber totalizante. Los sucedáneos teóricos de las imágenes del mundo han quedado devaluados no solamente por el progreso fáctico de las ciencias empíricas, sino también, y más aún, por la conciencia reflexiva que acompaña a ese progreso (Habermas, 1987a:16).

A través de un análisis histórico y sistemático que recorre a los grandes pensadores, Habermas nos muestra el paso de una filosofía que en el siglo XVII se relaciona con una forma de saber que se aparta del dilema en esos momentos vigentes entre saber y opinión, *–si bien la física de Newton se ponía por encima de la doxa y tenía pretensiones epistémicas, sólo se quedaba en algo diferente de la filosofía–* y, una filosofía que hasta mediados de siglo XX ya no duda de su superioridad como teoría del conocimiento que legitima las posibilidades de las ciencias, al mismo tiempo que mantiene la posibilidad para un conocimiento en general, buscando como indica el autor: “un aliado en el *common sense*, entendiendo por éste un saber cotidiano adquirido de forma práctica y heredado a través de tradiciones” (Habermas, 1996:59) del cual la filosofía había estado tanto próxima como lejana, pues como indica Habermas: “La filosofía analiza aquello que sin saberlo explícitamente siempre ya conocemos, y mantiene con el saber de la vida cotidiana por lo menos una relación ambivalente” (Habermas, 1996:59).

La ubicación que la filosofía debía tener entre ciencia y *common sense*, sostiene Habermas, ya era tema central desde las investigaciones de Descartes y Kant con su crítica del conocimiento y la crítica de la ciencia de Vico. Por eso, el tema no era nuevo cuando resurge con Husserl el concepto “mundo de la vida”, con la intención de asegurar la preeminencia de la filosofía entre ambos términos, sobre todo cuando desde la segunda mitad del siglo XIX se independizan la psicología y las ciencias del espíritu, al mismo tiempo que se constituyen en conceptos clave de la teoría del conocimiento aquellos que antes remitían a la “esfera de la vida cotidiana” como: lenguaje, cultura y forma de vida, narración y praxis, historia y tradición, etcétera. Como expone Habermas:

Para mantener, el predominio de la filosofía, Husserl hizo entonces una jugada bien original. Convirtió el mundo de la vida en olvidado fundamento de sentido de las ciencias. La escisión del mundo en ser corporal y ser psíquico no reflejaba a su juicio sino la autocomprensión objetivista de las ciencias, que se ocultan a sí mismas el contexto de nacimiento que para ellas constituye el mundo de la vida. El mundo de la vida conforma, en tanto que praxis natural y experiencia del mundo, el concepto polarmente opuesto a aquellas idealizaciones que intervienen en la constitución de los

ámbitos de conocimiento de las distintas ciencias. Las idealizaciones subyacentes en las operaciones de medida, en la suposición de causalidad, en la matematización, etc., explican también la tendencia de la imagen científica del mundo a la tecnificación, es decir, la formalización de la praxis de la vida cotidiana (Habermas, 1996:60).

En opinión de Habermas, Husserl apunta a tres direcciones:

De forma crítica tiene en cuenta la autonomía de las ciencias; con un mundo de la vida en el que se fundan las ciencias; el *common sense* cobra una inaudita dignidad; simultáneamente, la filosofía conserva su pretensión apriorística tanto en lo concerniente a una fundamentación última de tipo teórico como en lo concerniente a impartir orientación práctica; pues con el análisis fenomenológico del mundo de la vida, la filosofía aportaría dos cosas: tendría por tarea poner de manifiesto los fundamentos que las ciencias tienen en el mundo de la vida y explicar así las bases del saber que tenemos del mundo; y al hacer así transparente la espesura del mundo de la vida, superaría a la vez la autocomprensión objetivista de las ciencias europeas, con las que éstas yerran el “propio sentido racional de la vida” y hacen despeñarse al mundo en una crisis (Habermas, 1996:26-27).

Agrega además que lo que se presenta implícito en la interpretación de Husserl acerca de la posición de la filosofía entre ciencia y *common sense* se presenta inequívocamente en Heidegger, para quien:

El lugar de la distinción entre lo trascendental y lo empírico pasa a ocuparlo la diferencia entre ser y ente, es decir entre la proyección abridora de mundo, o que abre el horizonte de sentido para posibles encuentros con lo intramundano, y lo intramundano mismo, es decir, lo contingente con que nos topamos en el mundo. Con esta distinción Heidegger se atiene a la pretensión filosófica de fundamentación última. Mientras las ciencias están ahí para lo óntico, la filosofía administra el ser mismo (Habermas, 1996:64). Este ser sólo adopta ya la forma historicada de una verdad que, en términos de destino y mediando ese destino, “ponen en obra” caudillos y poetas [...] Para Heidegger el pensamiento científico y la investigación metódicamente organizada sólo son ya expresión de un destino del ser enderezado a la dominación técnica del mundo (Habermas, 1996:65).

De este modo, para el autor, tanto en Husserl como en Heidegger subyace una idea fundamentalista que pone a la sombra de la filosofía tanto a la ciencia como al *common sense*. En este sentido, para Habermas (1998b:12), como dirá más tarde Max Weber, cuando la filosofía separa las esferas axiológicas de la ciencia y la técnica, el derecho y la moral, el arte y la crítica, en función de rasgos formales, al tiempo que las legitima en sus respectivos límites, se comporta como la instancia jurídica suprema y no solamente frente a las ciencias, sino frente al conjunto de la cultura.

Por otro lado, la forma dialéctica de fundamentación surge, siguiendo al autor, del enfrentamiento de Hegel con la trascendental y “el Hegel de la Lógica atribuye a la filosofía la tarea de someter a concepto de modo enciclopédico los contenidos diseminados en las ciencias” (Habermas, 1998:15).

Introducir a Marcuse (1972:114-115) nos permite comprender que para Hegel el sentido común y el pensamiento científico tradicional toman el mundo como una totalidad de cosas que existen *per se* y buscan la verdad en objetos considerados como independientes del sujeto cognoscente. Esta actitud es algo más que una actitud epistemológica; es tan profunda como la práctica del hombre y lo conduce a aceptar el sentimiento de que sólo está seguro cuando conoce y maneja hechos objetivos. Una idea es tanto más verdadera cuanto más alejada esté de los impulsos, intereses y necesidades del sujeto viviente, lo cual, según Hegel, es la más extremada difamación de la verdad. Porque, en última instancia, no hay verdad que no *concierna esencialmente* al sujeto viviente y que no sea una verdad del sujeto. El mundo es un mundo extrañado y falso en tanto el hombre no destruya su muerta objetividad y se reconozca a sí mismo y a su propia vida “detrás” de las formas fijas de las cosas y las leyes. Cuando el hombre, finalmente, alcanza esta *autoconciencia*, está no sólo en el camino de la verdad sobre sí mismo, sino también sobre su mundo. Y con el reconocimiento viene el hacer. El hombre tratará de poner esta verdad en acción y *hacer* del mundo lo que es esencialmente, a saber, la realización de la autoconciencia del hombre.

Luego, para la *Lógica* hegeliana, siguiendo a Marcuse (1972:166-167) el proceso de la realidad es un “círculo” que muestra la misma forma absoluta en todos sus momentos, a saber, el regreso del ser a sí mismo mediante la negación de su otredad. La naturaleza alcanza su verdad cuando entra en el dominio de la historia. El desarrollo del sujeto libera al ser de su ciega necesidad, y la naturaleza se convierte en parte integrante de la historia de la humanidad y, por lo tanto, en parte del espíritu. A su vez, la historia es el largo camino de la humanidad hacia el dominio conceptual y práctico de la naturaleza y de la sociedad, recorrido que concluye cuando el hombre llega a la razón y a poseer el mundo como razón. El indicio de que dicho estado ha sido alcanzado es, según Hegel, el hecho de que ha sido elaborado el verdadero “sistema de la ciencia”, es decir, su propio sistema filosófico. Este sistema abarca el mundo entero como una totalidad en la que todas las cosas y todas las relaciones aparecen en su forma y contenido actual, es decir, en su noción. En él se alcanza la identidad de sujeto y objeto, de pensamiento y realidad.

Por otro lado, para Habermas (1998:15) Hegel explicita la teoría de la modernidad, que únicamente estaba implícita en el concepto kantiano de razón y la elabora hasta convertirla en una crítica a las desviaciones de una modernidad enfrentada consigo misma. Ello vuelve a conceder a la filosofía una función de significación actual e importancia mundial ante la totalidad de la cultura. Y siguiendo a Lukács, interpreta que:

El objetivismo de la teoría de Hegel radica en su carácter contemplativo, es decir, en que los momentos en que la razón se disocia sólo vuelven a quedar unificados en la teoría, manteniéndose la filosofía como el lugar en que a la vez se cumple y consume la reconciliación de esa totalidad que se ha vuelto abstracta, en que el concepto se asegura de su obra reconciliadora. Con esto, piensa Lukács, Hegel yerra el plano de la praxis histórica que es el único lugar donde puede tornarse eficaz el contenido crítico de la comprensión filosófica (Habermas, 1987a:462).

Luego, para Habermas (1975: 29-30) desde el principio la filosofía lleva en su seno la contradicción entre la pretensión de validez universal del conocimiento basado en la razón y la restricción elitista del acceso a la filosofía de unos pocos. Ya en Platón, esta contradicción se ha expresado con frecuencia en una filosofía política que reivindica el poder para una capa privilegiada de sabios, prestando así una justificación filosófica al poder establecido y al mismo tiempo una universalidad dogmática al conocimiento filosófico. Gracias a la formación de los profesores de enseñanza media en las facultades de filosofía de las nuevas universidades determinadas por las reformas de Humboldt, la filosofía, establecida como especialidad y a la vez como ideología de fondo de las nascentes ciencias del espíritu, alcanzó una gran difusión entre aquellas capas del público burgués que se entendían a sí mismas como burguesía culta. Sobre esta base la filosofía se convirtió en fermento de la formación de ideologías burguesas. Muy distinta fue la influencia que la filosofía ejerció sobre el movimiento obrero a través de Marx. Y esto era lo que tenía Marx en mente cuando afirmaba que la filosofía, para poder ser realizada, tenía que ser suprimida.

Cuando la filosofía, en opinión del autor, renuncia, en actitud crítica, a la fundamentación última y a una “interpretación afirmativa del ente en su conjunto, y se entiende a sí misma como el elemento reflexivo de la actividad social” (Habermas, 1975:29) parecen caer por fin las barreras elitistas con que la filosofía se había puesto en contradicción consigo misma. Pero si bien esto implica, para nuestro autor, una actitud crítica frente a la autocomprensión elitista de la tradición filosófica, también se

atiene a la idea de una ilustración universal que se extiende, incluso a ella misma y que, por ejemplo, se encuentra presente en Adorno y Horkheimer en su *Dialéctica de la Ilustración* y mucho más en la *Dialéctica negativa* de Adorno.

Y es aquí, para Habermas (1975:30) donde se plantea la cuestión de si la filosofía, por ese camino que la ha llevado a convertirse en crítica y en autocrítica, no habrá acabado despojándose de sus contenidos y no representando al fin y al cabo otra cosa, en contra de la propia autocomprensión de la teoría crítica de la sociedad, que el vacío ejercicio de una autorreflexión que sigue dando vuelta a los objetos de la propia tradición, pero sin ser ya capaz de un pensamiento sistemático.

Sin embargo, frente a la postura de Rorty en su *Crítica de la filosofía* –donde, por un lado, postula la necesidad de terminar con la creencia en que sólo el filósofo puede conocer con exactitud y por lo tanto ser el que tiene la última palabra sobre el conocimiento y, por otro, cuestiona la posibilidad de un método filosófico, dado lo cual la filosofía debe renunciar a ser no sólo acomodadora y juez del conocimiento sino que también debe renunciar a ser “protectora de la racionalidad”–, Habermas defiende la siguiente tesis: “Incluso aunque la filosofía abandone las funciones difíciles de acomodadora y de juez, puede y debe mantener otras más modestas como vigilante e intérprete” (Habermas, 1998b:14), porque: “La ventaja de la filosofía respecto a la ciencia y al *common sense* únicamente radica en que la filosofía domina varias lenguas, a saber, el lenguaje corriente que circula en el mundo de la vida, así como los lenguajes especializados de las culturas de expertos que se han diferenciado en el mundo de la vida” (Habermas, 1996:65-66).

Así, siguiendo su pensamiento, la filosofía debe renunciar a fundamentar el mundo de la vida para concentrarse en reconstruir el saber de fondo ligado a nuestras intuiciones gramaticales. Y “este trabajo explicitativo capacita también a una filosofía que habla *más de una lengua*, para el papel de intérprete entre ciencia, arte y mundo de la vida” (Habermas, 1996:66).

En este sentido, para Habermas (1996:68) una filosofía que no trata de pasar a través del mundo de la vida y de la ciencia para hallar fundamentos últimos o acontecimientos originarios, no tiene más remedio que estar *en contacto* con las ciencias: antes de criticar a las ciencias tiene que aprender de ellas.

Por último, la filosofía ha ejercido en los últimos decenios una persistente influencia política, si bien los filósofos en su forma de presentarse y en su pensamiento han estado más ligados a los contenidos y al gesto de la tradición que a la pretensión de

sistematicidad de la gran filosofía (Habermas, 1975:30). El pensamiento filosófico, en el estadio de la crítica, ya fuera consciente de sí mismo como crítica o no, ha vivido parasitariamente de una herencia. Pero al mismo tiempo también se le ha abierto una nueva dimensión: la de una crítica material de la ciencia, en la medida en que pueda clarificar sobre los mecanismos sistémicos a través de los cuales la economía y la administración regulan las intervenciones de la alta tecnología en nuestras vidas o, frente a las ciencias sociales, adoptar una crítica de los paradigmas presentes en las mismas, ya que al estar enraizados en el mundo de la vida, Habermas afirma:

Se impone, finalmente, la cuestión de si, y cómo, cambios globales en el estado de ánimo y experiencias de tipo preteórico acaban introduciéndose de contrabando en la elección de estrategias conceptuales básicas. El estructuralismo y la teoría de sistemas han borrado, por ejemplo, a los sujetos agentes de su visión de la sociedad y eliminado todo lo que pueda recordar mundos de la vida intersubjetivamente compartidos (Habermas, 1996:71).

Finalmente, una filosofía que permanezca consciente de su propia dependencia del mundo de la vida y que no pretenda marchar imperialmente a través de él o colocarse por encima de él, puede, por así decir, prestar al mundo de la vida una voz articulada en términos de crítica de la ciencia para que el mundo de la vida no sólo no quede subsumido bajo las descripciones provenientes de las ciencias sociales, sino que también pueda responder a ellas (Habermas, 1996:72-73). Así también:

Una filosofía que en el interior del sistema de la ciencia sepa guardar el sitio a estrategias teóricas de amplio alcance puede, volviéndose hacia afuera, hacerse cargo de la siguiente misión: la de flexibilizar a la modernidad cultural, encerrada ahora en ámbitos autónomos, para introducirla en la práctica de la vida, práctica que, sin embargo, ha de ser protegida a la vez frente a las pretensiones de los expertos de intervenir *sin mediación alguna* (Habermas, 1975:12).

Es por ello que expresa:

Por un lado atribuyo a la filosofía, dentro de las ciencias mismas, sobre todo en relación con las ciencias reconstructivas que esclarecen los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del entendimiento intersubjetivo, un *papel más activo*: en parte como colaboradora en una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas, que todavía no han podido imponerse (Habermas, 1975:11-12).

De ahí que para nuestro autor, el papel de la filosofía como intérprete frente al mundo de la vida se basa “más bien en su contribución a volver a poner en movimiento la relación entre lo cognitivo-instrumental, lo práctico-moral y lo estético-expresivo, que ahora está parado como un móvil que se hubiera quedado enganchado” (Habermas 1975:12) y plantea la conveniencia de:

Tener presente ciertas ideas del pragmatismo, y en general ideas de una filosofía de la praxis que se tome en serio la productividad intramundana de los sujetos agentes. Pues si no, perdemos de vista la relación de reciprocidad que se da entre apertura innovadora de un mundo y los procesos de aprendizaje que se producen dentro de ese mundo, es decir, la interdependencia entre aquello que nos pasa y aquello que hemos de imputarnos a nosotros mismos (Habermas, 1996:113).

Así, en el planteo habermasiano, la filosofía, debe cambiar su función de “juez inspector de la cultura” para pasar a convertirse en un intérprete mediador, ya que:

Todos los intentos de fundamentación última en que perviven las intenciones de la Filosofía Primera han fracasado. En esta situación se pone en marcha una nueva constelación en las relaciones entre filosofía y ciencia. Como demuestra la filosofía de la ciencia y la historia de la ciencia, la explicación formal de las condiciones de racionalidad y los análisis empíricos de la materialización y evolución histórica de las estructuras de racionalidad, se entrelazan entre sí de forma peculiar. Las teorías acerca de las ciencias experimentales modernas, ya se planteen en la línea del positivismo lógico, del racionalismo crítico o del constructivismo metódico, presentan una pretensión normativa y a la vez universalista, que ya no puede venir respaldada por supuestos fundamentalistas de tipo ontológico o de tipo trascendental; el único respaldo con el que pueden contar es que la teoría reconstructiva resulte capaz de destacar aspectos internos de la historia de la ciencia y de explicar sistemáticamente, en colaboración con análisis de tipo empírico, la historia efectiva de la ciencia, narrativamente documentada, en el contexto de las evoluciones sociales. Y lo dicho de una forma de racionalidad cognitiva tan compleja como es la ciencia moderna, puede aplicarse también a otras figuras del espíritu objetivo, es decir, a las materializaciones de la racionalidad cognitivo-instrumental, de lo práctico-moral, e incluso quizá también de lo práctico-estético (Habermas, 1987a:17).

En el prólogo de su obra *Perfiles filosófico-políticos*, Habermas (1975:11) propone un cambio de perspectiva con relación a la introducción de 1971, donde abogaba por una teoría de la ciencia con intención práctica. Así dirá, que su interés se centraba entonces en la conexión interna de la “lógica de la investigación con la lógica de las comunicaciones formadoras de la voluntad colectiva”. En el prólogo pone los acentos de otra manera. Por un lado atribuye a la filosofía, dentro de las ciencias mismas, sobre todo en relación con las ciencias reconstructivas que esclarecen los fundamentos de la racionalidad de la experiencia y del juicio, de la acción y del

entendimiento intersubjetivo, un *papel más activo*: en parte como colaboradora en una teoría de la racionalidad, y en parte como guardadora del lugar para teorías empíricas con fuertes pretensiones universalistas, que todavía no han podido imponerse.

2.2. Las ciencias reconstructivas

Como indica Bernstein (2001:35-36) lo que Habermas denomina *ciencias reconstructivas* son ciencias que dilucidan la gramática profunda y las reglas del conocimiento “pre-teórico” y que deben distinguirse cuidadosamente de las ciencias analítico-empíricas tipificadas por las ciencias naturales contemporáneas. Así, la gramática generativa de Chomsky, la teoría de Piaget del desarrollo cognitivo y la teoría de Kohlberg sobre el desarrollo moral son *ejemplos* de ciencias reconstructivas. En cada caso, utilizando la distinción que hace Ryle entre “saber cómo” y “saber qué”, el objetivo es proveer un conocimiento teórico explícito (“saber qué” del “saber cómo”) preteórico implícito. Estas ciencias estudian una realidad social estructurada simbólicamente. Las reconstrucciones sociales que ofrecen intentan hacer explícitas las competencias de especie universal (por ejemplo, la competencia de hablar y entender una lengua). Como en todas las disciplinas científicas, las hipótesis que se proponen son falibles. Pero la cualidad hipotética de tales ciencias reconstructivas no es compatible con el objetivo de descubrir las condiciones universales que se presuponen y requieren para realizar la competencia relevante. El punto metodológico más importante es, sin embargo, que las ciencias reconstructivas son empíricas (no formas disfrazadas de filosofía trascendental). Ellas mismas están sujetas a los cánones apropiados de confirmación y falsificación. Tienen que valorarse críticamente por su éxito empírico estableciendo sus pretensiones para identificar las competencias de las especies y dar cuenta de las reglas y las condiciones que presuponen estas competencias. A diferencia de las ciencias analítico-empíricas que intentan *reemplazar* el “conocimiento pre-teórico” con una explicación científica del modo más adecuado, las ciencias reconstructivas explican y aclaran la gramática y las reglas básicas de nuestro “conocimiento pre-teórico”. De este modo, la teoría de la acción comunicativa y de la racionalidad es una ciencia reconstructiva. Pero tiene un impulso más universal que la lingüística y que las teorías actuales del desarrollo psicológico y moral. Intenta aislar, identificar y aclarar las condiciones que se requieren para la comunicación humana. Esta ciencia reconstructiva, que Habermas llama también “pragmática universal”, nos

capacita para especificar las contribuciones y las limitaciones de las ciencias reconstructivas que tienen unos dominios más restringidos. Todas las competencias simbólicas humanas presuponen la competencia de la especie universal de la comunicación.

De acuerdo con Habermas (1997b:307) los procedimientos reconstructivos son relevantes en las investigaciones empíricas; por ejemplo cuando se trata de aclarar un marco categorial, de formalizar supuestos formulados inicialmente en lenguaje ordinario, de clarificar relaciones de inferencia entre distintas hipótesis, de interpretar resultados de mediciones, etc. Sin embargo, los procedimientos reconstructivos no son característicos, para nuestro autor, de las ciencias que desarrollan hipótesis nomológicas acerca de ámbitos de objetos y sucesos observables; tales procedimientos son más bien característicos de aquellas ciencias que *reconstruyen sistemáticamente un saber preteórico*.

Frente a la pregunta ¿qué significa la pragmática universal?, Habermas (1997b:299) sostiene que la pragmática universal tiene como tarea identificar y reconstruir las condiciones universales del entendimiento posible, y, si bien en otros contextos se habla también de “presupuestos universales de la comunicación”, prefiere hablar de presupuestos universales de la acción comunicativa porque considera fundamental el tipo de acción orientada al entendimiento. Para nuestro autor formas de acción social como la lucha, la competencia y en general el comportamiento estratégico pueden considerarse derivados de la acción orientada al entendimiento.

Cuando se explicita que las propuestas de reconstrucción se dirigen a ámbitos de *saber preteórico*, esto significa para Habermas (1997b:312-313) que no se refieren a *cualquier* opinión implícita, sino a un saber intuitivo *acreditado*. La comprensión reconstructiva sólo se dirige a los objetos simbólicos que los propios sujetos competentes señalan como “logrados”. Así, por ejemplo, la teoría de la sintaxis, la lógica de los enunciados, la teoría de la ciencia, la ética, parten de oraciones sintácticamente *bien* construidas, de enunciados *correctamente* formados, de teorías *bien* confirmadas, de soluciones de conflictos a las que no cabe *objetar nada*, para reconstruir las reglas conforme a las cuales son generados esos productos simbólicos. En la medida en que a las evaluaciones intuitivas, como ocurre en los ejemplos aquí mencionados, les subyacen pretensiones universales de validez (la gramaticalidad de oraciones, la consistencia de enunciados, la verdad de hipótesis, la rectitud de normas de acción), las reconstrucciones se refieren a un saber preteórico de tipo universal, a una

capacidad universal, y no a competencias particulares de este o aquel grupo (por ejemplo, a la capacidad de construir oraciones en dialecto bávaro o a resolver problemas de física de partículas) o incluso a la capacidad de determinados individuos (por ejemplo, a la capacidad de escribir todavía a mediados del siglo XX una novela que pueda resultar ejemplar conforme a los criterios del siglo XVIII). Cuando el saber preteórico que ha de reconstruirse representa una capacidad universal, es decir, una competencia (o subcompetencia) cognoscitiva, lingüística o interactiva, lo que empieza siendo una explicación de significados tiene como meta la reconstrucción de competencias de la especie. Estas reconstrucciones pueden compararse en su alcance y en su *status* con teorías generales.

Así también, siguiendo a Habermas (1998b:45-46) al explicitar las condiciones de la validez de las manifestaciones, las reconstrucciones racionales pueden explicar los casos desviados, y con esta autoridad legislativa indirecta también pueden aspirar a ejercer una función *crítica*. En la medida en que las reconstrucciones racionales, según Habermas, hacen que las diferenciaciones entre las pretensiones de validez trasciendan las fronteras tradicionales, pueden determinar nuevas pautas analíticas y adoptar en consecuencia una función *reconstructiva*. Y si conseguimos analizar condiciones de validez muy generales, pueden darse reconstrucciones racionales que pretendan describir universales y, por lo tanto, representar un conocimiento *teórico* competitivo. Estos tres rasgos (contenido crítico, función constructiva y fundamentación trascendental del conocimiento teórico) han hecho que, a veces, los filósofos traten de obligar a determinadas reconstrucciones, demostrar las pretensiones de los fundamentos últimos. Por ello, resulta importante ver que *todas* las reconstrucciones racionales, al igual que otros tipos de conocimiento, sólo pueden tener estatus de hipótesis.

En este sentido, para Bernstein (2001:37) es cierto que Habermas quiere conservar aquello que considera válido del programa kantiano sobre la filosofía trascendental –del programa que reflexiona sobre las condiciones universales que se requieren para su uso-. Sin embargo, quiere romper también con la noción de que tal investigación es a priori. Tal investigación es hipotética, falible, empírica –resumiendo, es científica– y debe satisfacer los procedimientos para la aceptación y el rechazo de las hipótesis científicas. La ciencia reconstructiva de una pragmática universal nos capacita para comprender la fundamentación o el fundamento de una crítica emancipatoria, pues demuestra que una crítica emancipatoria no se apoya en normas arbitrarias que nosotros “elegimos”: se fundamenta más bien en las mismas estructuras de las competencias

comunicativas intersubjetivas. La misma inteligibilidad de la crítica emancipatoria –si es que ha de escapar a la acusación de ser arbitraria y relativista– requiere una clarificación y justificación de sus fundamentos normativos.

2.3. La hermenéutica comunicativa

Habermas (1998b:35-36) entiende que toda expresión de significado –ya sea una manifestación (verbal o no verbal), un artefacto cualquiera como una herramienta, una institución o un texto– se puede identificar desde una perspectiva doble, como acontecimiento material y como una objetivación inteligible de significados. Podemos describir, explicar o predecir –continúa– un murmullo que se parece a la expresión de una frase hablada, sin tener idea de lo que significa esa expresión. Luego, para comprender (y formular) su significado es preciso participar en algunas acciones comunicativas (reales o imaginarias) en cuyo curso se emplee de tal modo la citada frase que resulte comprensible a los hablantes, al auditorio y a las personas de la misma comunidad lingüística que casualmente se encuentre allí. Entonces si, para entender lo que se le dice a uno, es necesario participar en una acción comunicativa, tiene que producirse una situación de habla (o, al menos ha de suponerse) en la que un hablante en comunicación con un auditorio se expresa *sobre* algo de lo que *aquél* quiere decir. En el caso del uso del habla puramente cognitivo y no comunicativo solamente está implícita *una* relación entre frases, y algo en el mundo “sobre” lo cual las frases dicen algo. Por el contrario, para nuestro autor, si se emplea el lenguaje a efectos de entenderse con alguien (aunque sólo sea para dejar constancia de un desacuerdo) se dan tres de estas relaciones, por cuanto el hablante *expresa* algo de su opinión, comunica *con* otro miembro de su comunidad lingüística *sobre* algo en el mundo. La epistemología se ocupa de esta última relación entre el lenguaje y la realidad, mientras que la hermenéutica se ocupa al mismo tiempo de la triple relación de una manifestación que sirve a) como expresión de las intenciones de un hablante –mundo subjetivo–, b) como expresión para el establecimiento de una relación interpersonal entre el hablante y el oyente –mundo social–, y c) como expresión sobre algo que hay en el mundo –mundo objetivo–. Además, desde la perspectiva de Habermas, este intento de aclarar el significado de una expresión lingüística nos sitúa ante una cuarta relación de carácter extralingüístico interna al habla, esto es, la que se da entre una manifestación

concreta y la multiplicidad de posibles manifestaciones que cabe hacer en la misma lengua.

Por lo tanto, siguiendo al autor: “La hermenéutica considera la lengua, por así decirlo, en funcionamiento, esto es, en la forma en que es empleada por los participantes con el objetivo de llegar a la *comprensión* conjunta de una cosa o a una opinión común” (Habermas, 1998b: 37).

Por otro lado, la comprensión de un significado es una experiencia imposible de hacer solipsísticamente, por tratarse de una experiencia comunicativa (Habermas, 1987a:159-160). La *comprensión* de una manifestación simbólica exige esencialmente la participación en un proceso de *entendimiento*, dado que los significados, ya se encarnen en acciones, en instituciones, en productos de trabajo, en contextos de cooperación o en documentos, sólo pueden ser alumbrados *desde* dentro. En el planteo habermasiano, el mundo de la vida sólo se abre a un sujeto que haga uso de su competencia lingüística y de su competencia de acción. De ahí que el sujeto sólo puede tener acceso a él participando, al menos virtualmente, en las comunicaciones de sus miembros y por tanto convirtiéndose a sí mismo en un miembro por lo menos potencial.

De esta manera: “Si se entiende la comprensión del sentido como un modo de experiencia, y si la experiencia comunicativa sólo es posible en la actitud realizativa de un participante en la interacción, el científico social, en su calidad de observador que recoge datos dependientes del lenguaje, ha de tener un *status* similar al del lego en ciencias sociales” (Habermas, 1987a: 161-162).

Para Habermas (1987a:165) el método de la comprensión pone en cuestión el tipo habitual de objetividad del conocimiento, ya que el intérprete, aunque sin intenciones de acción propias, tiene que participar en la acción comunicativa y se ve confrontado en el propio ámbito objetual con las pretensiones de validez que allí aparecen. Si adopta el estatus de un observador objetivante no tiene acceso posible a los nexos internos de sentido. Antes bien, un intérprete que participe de manera virtual, sin intenciones propias de acción, sólo puede aprehender descriptivamente el decurso fáctico de un proceso de entendimiento a condición de enjuiciar el acuerdo y el disenso, las pretensiones de validez y las razones potenciales, a que se ve confrontado, sobre una base común, *compartida* en principio por él y los implicados directos. Este presupuesto resulta en todo caso ineludible para el científico social que ponga en la base de sus descripciones el modelo comunicativo de acción. Es así, que Habermas opone la participación a la observación porque en su tesis y según los

presupuestos del modelo comunicativo de acción, el agente dispone de una competencia de interpretación igual de compleja que el observador. Siguiendo este planteo, para Habermas (1987a:168) todo consenso descansa en un reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica, y para ello hay que suponer que los sujetos que actúan comunicativamente son capaces de *criticarse recíprocamente*. Al dotar a los actores de *esa* facultad, se pierde, para el autor, la *posición privilegiada* que como observadores tenemos frente al ámbito objetual. Por ello, en cuanto atribuimos a los actores la *misma* competencia de juicio de la que nosotros hacemos uso como intérpretes, renunciamos a la inmunidad que hasta ese momento nos venía metodológicamente asegurada. Nos vemos forzados a participar en actitud realizativa (aun sin propósitos de acción propios) en el proceso de entendimiento que tratamos de describir. Con ello exponemos *en principio* nuestra interpretación al mismo tipo de crítica a la que mutuamente exponen los agentes comunicativos sus propias interpretaciones.

En cuanto a la interpretación, de acuerdo con Habermas (1997b:279) es el concepto básico de un modelo de acción comunicativa que pretende hacer justicia a la importancia determinante que posee la comunicación lingüística. La categoría de interpretación, nos dice, permite ver claramente que el modelo de la acción comunicativa acentúa, ciertamente, las operaciones constructivas de los participantes en la interacción, pero sin retornar a una posición subjetivista: los sujetos que actúan intencionalmente no entablan sólo *a posteriori* relaciones comunicativas para extraer de sí un mundo intersubjetivo. Antes bien, la acción comunicativa presupone, así, la realidad normativa de la sociedad, como una realidad objetivable y la subjetividad del agente mismo, pues toda interpretación está referida a un contexto en el que se entretejen estos tres elementos: normas y valores, objetos y estados de cosas, y vivencias intencionales.

Si bien el concepto de interpretación (Habermas, 1997b:280) puede dar lugar al malentendido de que las operaciones de interpretación del sujeto que actúa comunicativamente sean primariamente las de un sujeto cognoscente que primero interpreta una situación y después trata de imponerla socialmente, este mal entendido puede evitarse, desde el punto de vista de Habermas, si: a) vinculamos el concepto de acción comunicativa a la condición de que los sujetos participantes no han de adoptar una actitud orientada al éxito, y si b) ligamos el entendimiento a un consenso, no sólo sobre pretensiones de verdad (en cuanto a que el enunciado es verdadero), sino también

sobre pretensiones de veracidad (lo que dice el hablante coincide con lo que piensa) y rectitud (el contexto normativo en que ese acto se ejecuta es legítimo).

Entonces, el proceso de interpretación referido unas a otras no solamente se halla bajo las condiciones de contorno del contexto particular dado en cada caso, sino bajo la suposición más exigente de que un consenso sólo puede alcanzarse por un *reconocimiento común de pretensiones universales de validez*. Y como entre estas pretensiones de validez cuentan la rectitud y la veracidad lo mismo que la verdad proposicional, interpretación significa (en una acción comunicativa entendida como proceso de entendimiento) la búsqueda de un acuerdo sobre una definición de la situación, que se refiere, tanto a aquello que puede ser reconocido en común como realidad normativa de la sociedad, lo que puede ser reconocido como subjetividad que cada participante manifiesta y como las opiniones aceptadas sobre una realidad objetivada o mundo objetivo.

2.4. Los intérpretes

Siguiendo en la línea de pensamiento que venimos desarrollando en el punto anterior, vemos que para Habermas (1987a: 154-155) la sociología tiene que buscar un acceso en términos de comprensión a su ámbito objetual porque se encuentra en él con procesos de entendimiento a través de los cuales y en los cuales el ámbito objetual de la sociología se ha constituido ya en cierto modo a sí mismo previamente, es decir, antes de toda intervención teórica. Es decir, el científico social se encuentra con objetos *estructurados ya simbólicamente*; éstos encarnan estructuras de un saber preteórico, con cuya ayuda los sujetos capaces de lenguaje y acción han constituido esos objetos. El ámbito objetual de las ciencias sociales comprende todo lo que puede caer bajo la descripción “elemento de un mundo de la vida”, es decir, aquellos objetos simbólicos que generamos cuando hablamos y actuamos, desde las manifestaciones inmediatas (como son los actos de habla, las actividades teleológicas, etc.) pasando por los sedimentos de tales manifestaciones (como son los textos, las tradiciones, los documentos, las obras de arte, las teorías, los objetos de la cultura material, los bienes, las técnicas, etc.) hasta los productos generados indirectamente, susceptibles de organización y capaces de estabilizarse a sí mismos (como son las instituciones, los sistemas sociales y las estructuras de la personalidad). Para el autor, el habla y la acción son las estructuras no aclaradas a que recurrimos cuando tratamos de esclarecer, al

menos provisionalmente, la pertenencia a, el ser ingrediente de, un mundo sociocultural de la vida. Por lo tanto, el problema de la “comprensión” en las ciencias sociales ha cobrado, dirá, importancia metodológica merced sobre todo a que el científico social no puede acceder a esa realidad simbólicamente ya estructurada, sólo a través de la *observación* ya que desde un punto de vista metodológico la *compresión* no es susceptible del mismo tipo de control que el que el experimento representa para la observación. De ahí que su planteo muestra que el científico social no cuenta en principio con un acceso al mundo de la vida distinto del que tiene el lego en ciencias sociales, dado que en cierto modo tiene que pertenecer al mundo de la vida cuyos ingredientes quiere describir. Y para poder describirlos tiene que poder entenderlos. Y para poder entenderlos tiene en principio que participar en su producción. Luego, esta circunstancia impide al intérprete practicar esa separación entre cuestiones de significado y cuestiones de validez que pudiera otorgar a la comprensión un impecable carácter descriptivo.

La experiencia cotidiana, entonces, no es asunto privado: es parte de un mundo compartido intersubjetivamente, en el que cada sujeto vive, habla, actúa y en cada caso con los demás sujetos (Habermas, 1997b:39) y se expresa en sistemas simbólicos, sobre todo en el sistema simbólico que es el lenguaje natural, en el que el saber acumulado está dado al sujeto particular como tradición cultural. En este plano, como sostiene Habermas, nos salen al encuentro los objetos culturales, las manifestaciones vitales de sujetos capaces de lenguaje y acción. Y a estos objetos culturales pertenecen también las ciencias mismas.

Así también en la visión de Habermas (1987a:158) *con anterioridad* a cualquier tipo de dependencia respecto de una teoría, el “observador” sociológico ha de servirse, como participante en los procesos de entendimiento, de los lenguajes con que se encuentra en su ámbito objetual, pues sólo a través de esos procesos puede tener acceso a los datos. La problemática *específica* de la comprensión consiste en que el científico social no puede servirse de ese lenguaje con que ya se topa en el ámbito objetual como de un instrumento neutral. No puede, afirma, “montarse” en ese lenguaje sin recurrir al saber preteórico que posee como miembro de un mundo de la vida, de su propio mundo de la vida.

Es por ello que, siguiendo a Habermas (1998b:39-40/43-44; 1987a:162-163/184) si se compara la posición de los científicos que se limitan a decir cómo son las cosas, con la posición de los intérpretes que tratan de comprender lo que se les dice, se hacen

manifiestas las consecuencias metodológicas de una dimensión investigadora hermenéutica. Las características más sobresalientes de los intérpretes desde esta perspectiva son las siguientes:

- Los intérpretes prescinden de la superioridad de la posición privilegiada del observador, ya que se ven involucrados a menos de modo virtual, en los tratos sobre el sentido y la validez de las manifestaciones.
- Los intérpretes no solamente prescinden de su posición de seguridad frente a la esfera objetiva, sino que se enfrentan al problema de cómo superar la dependencia contextual de su interpretación. No pueden tener la seguridad previa de que tanto ellos como los otros participantes partan de los mismos supuestos y prácticas.
- Para comprender lo que se les dice, los intérpretes tienen que poseer un conocimiento que se apoye sobre *otras* pretensiones de validez. Por esta razón una interpretación correcta no es verdadera sin más, como puede serlo una proposición que da cuenta de una circunstancia; antes bien, cabe decir que una interpretación correcta acierta con el significado del *interpretandum*, que el intérprete ha de captar, o bien se adecua a él o lo explicita.
- Los intérpretes comprenden el significado de un texto sólo si comprenden *por qué* el autor se sintió justificado para hacer determinadas afirmaciones (como si fueran ciertas), para reconocer determinados valores y normas (como si fueran justos) y para expresar determinadas vivencias (como si fueran auténticas).
- Los intérpretes, dentro de un contexto de observación, no persiguen intenciones de acción *propias*, es decir, cuando se lo considera en su calidad de actor, persigue fines que no se relacionan con el contexto que está investigando. Participa en el proceso de entendimiento por mor de la comprensión misma y no por mor de un fin con vistas al cual la acción teleológica del intérprete tuviera que ser coordinada con la acción teleológica de los directamente implicados.

Habermas (1997b:41; 1987a:157)) sostiene que al establecer una distinción entre ciencias hermenéuticas y no hermenéuticas no preconiza un dualismo ontológico entre determinados ámbitos de realidad (por ejemplo, cultura versus naturaleza, valores frente a hechos u otras delimitaciones), sino que esto implica una distinción *metodológica* entre ciencias que han de abrirse el acceso a su ámbito de conocimiento mediante la comprensión de lo que se dice a alguien y las que no tienen necesidad de tal cosa. Aunque considera que todas las ciencias han de ocuparse naturalmente de problemas de interpretación en la esfera metateórica, pero únicamente aquellas que muestran una dimensión hermenéutica tienen que habérselas con problemas de interpretación, ya en lo

que se refiere a la *producción de datos*. A este respecto, recuerda que A. Giddens habla del problema de la doble hermenéutica, porque en las ciencias sociales los problemas de comprensión no sólo entran en juego a través de la dependencia de la descripción de los datos respecto de la teoría y a través de la dependencia de los lenguajes teóricos respecto de los paradigmas; en las ciencias sociales se da ya una problemática de la comprensión por debajo del umbral del desarrollo teórico, a saber: en la *obtención* y no sólo en la *descripción teórica* de los datos. Pues la experiencia cotidiana que a la luz de conceptos teóricos y con ayuda de instrumentos de medida puede *transformarse* en datos científicos, está ya estructurada simbólicamente y no resulta accesible a la simple observación.

Y con esta definición metodológica de las ciencias que proceden de modo hermenéutico, Habermas, contradice la posición de Rorty de la hermenéutica como una actividad que se limita a los “discursos desviados”. Es cierto, para el autor, que la ruptura de la comunicación habitual es lo que más a menudo plantea esfuerzos hermenéuticos en la vida cotidiana. Sin embargo, la necesidad de interpretación no solamente se da en las situaciones en las que ya no se entiende nada o en las que se siente una especie de excitación nietzscheana con respecto a lo imprevisto, lo nuevo y lo creador. Esta necesidad surge también en los encuentros absolutamente triviales con aquello que no nos es tan familiar. Así bajo el microscopio de los etnometodólogos los rasgos más corrientes de la vida cotidiana se convierten en algo extraño.

3. El instrumental conceptual en relación con el tema de estudio

3.1. La teoría de sistemas y la teoría de la acción

Habermas (1987b:284-285) se plantea cómo relacionar los conceptos que son fundamentales en la teoría de la acción y en la teoría de sistemas, y para ello realiza una revisión crítica de la obra de Parsons sobre todo de aquellas contradicciones en las que, según el autor, se ve envuelta la tentativa de Parsons para quien, a lo largo de toda su obra operan dos programas diferentes: un programa de “acción social” en la tradición idealista y otro de “sistema social” en la tradición positivista. Así, el programa “acción social” se centra en el significado que una acción posee para un actor, mientras que el programa “sistema social” se centra en las consecuencias que una actividad tiene para un sistema de actividad. Para el autor, Parsons no cuenta con un sistema de acción como

él pretende, sino solamente un sistema comportamental y una teoría de la acción, separada del primero. Y es esta tensión la que se presenta en el influjo ejercido por la obra de Parsons.

La pregunta de la que parte Parsons, según Habermas (1987b:286), cómo es posible la sociedad en tanto plexo ordenado de acciones, representa una primera acometida al problema de la coordinación de la acción. Y esa pregunta es: ¿Cuál ha de ser la factura de los mecanismos que conectan las acciones de *alter* con las de *ego*, de modo que, o bien se eviten, o queden suficientemente encauzados, los conflictos que pudieran amenazar el plexo de acción dados?

Habermas sostiene:

Según Parsons, la integración social de los plexos de acción se efectúa mediante un consenso normativamente asegurado; y la integración sistémica, mediante la regulación no normativa de procesos que aseguran la conservación y mantenimiento del sistema. En una palabra: la orientación del sujeto agente por valores y normas es esencial para el establecimiento de un orden en términos de integración social, pero no lo es para la integración sistémica (Habermas, 1987b:286).

La teoría de la acción de Parsons no es lo suficientemente compleja, siguiendo a Habermas (1987b: 287-288) como para a partir de ella arribar a un concepto de sociedad. Él se ve obligado a representar los contextos de acción directamente como sistemas y a abandonar el primado categorial de la teoría de la acción, asentando la teoría de la sociedad sobre la teoría de sistemas. Sin embargo, la variante parsoniana del funcionalismo sistémico sigue conservando, para nuestro autor, una conexión retroalimentativa con ese factor masivo que es la teoría de la cultura que Parsons construye a partir de la herencia de Durkheim, de Freud y, sobre todo, de Max Weber. Luego, la teoría de la modernidad que Parsons desarrolla sugiere una imagen armónica en conjunto, porque esa teoría no dispone de medios para una explicación plausible de los patrones de desarrollo patológicos.

Para Habermas (1987b:288) si se parte con Durkheim de las “representaciones colectivas” o con Mead de las “interacciones simbólicamente mediadas”, o como, en su propuesta, se elige como concepto fundamental la acción comunicativa, cabe empezar entendiendo la sociedad como mundo de la vida de los miembros de un grupo social, y es por esta vía que el concepto de orden social puede ser introducido en términos de teoría de la acción sin necesidad de recurrir a un concepto técnico de sistema. En Parsons, en cambio, surge la falsa impresión de que el análisis funcional de los

complejos de acción remite *per se* a la concepción de la sociedad como un sistema autorregulado. Y continúa:

Nosotros hemos empezado separando la reproducción simbólica del mundo de la vida de su reproducción material para entender a continuación la acción comunicativa como el medio a través del cual se reproducen las estructuras simbólicas del mundo de la vida. Y por esa vía nos hemos topado con una diferenciación funcional entre procesos de reproducción cultural, de integración social y de socialización, que en modo alguno exige un cambio de perspectiva categorial. A mi juicio, Parsons subestima la capacidad y el grado de autarquía de una estrategia conceptual y analítica planteada en términos de teoría de la acción y por ello se ve obligado en la construcción de la teoría de la sociedad a situar a una profundidad excesiva los puntos de sutura entre el modelo sistémico y el modelo de acción (Habermas, 1987b:288-289).

Hasta 1951 Parsons se había servido del concepto de sistema que era habitual en el funcionalismo y que no decía sino que un sistema es un conjunto ordenado de elementos que tiene la tendencia a conservar la organización de que dispone, y poca cosa más (Habermas, 1987b:321-322). Los estados del sistema debían analizarse desde el punto de vista de si cumplen, y de qué modo lo hacen, las funciones necesarias para el mantenimiento de las estructuras del sistema. “Estructura” y “función” eran los dos conceptos centrales.

Más tarde, Parsons realiza la primera revisión de ese estructuralismo funcional en *General Theory of Action* en colaboración con Shils. En esta obra caracterizará los sistemas de acción recurriendo a los conceptos básicos de la teoría de sistemas. De ahí que para Habermas (1987b:322-323) a partir de entonces será decisiva la idea de que los sistemas mantienen su organización bajo las condiciones de un entorno variable supercomplejo, es decir, de un entorno que sólo controlan parcialmente. El modelo, muy influyente desde hacía bastante tiempo, del organismo que se conserva a sí mismo sugiere la formulación de que los sistemas autorregulados tienen que mantener sus límites frente a un entorno supercomplejo. Lo que antes había sido entendido como tendencia a mantener un equilibrio lo entiende ahora Parsons en el sentido de conservación de los límites. El funcionalismo estructural (procedente de la antropología cultural) es sustituido por el funcionalismo sistémico (de procedencia biocibernética). Para este último, los conceptos de “función” y “estructura” ya no están en un mismo plano, antes bien, los imperativos funcionales de un sistema que mantiene sus límites pueden ser cumplidos lo mismo por estructuras que por procesos: estructuras y procesos pueden constituir los unos para los otros, llegado el caso, equivalentes funcionales. Sin

embargo, siguiendo el lineamiento habermasiano, este concepto de sistema que se presenta con mayor rigurosidad sólo tiene aplicación a la “sociedad” y a la “personalidad”, por lo cual aparecen los significados culturales posibles de ser transmitidos, un complejo de reglas gramaticales. Por ello, continúa, cuando Parsons habla de la estructura de una tradición, de la estructura de un sistema cultural de valores, está pensando en un orden de relaciones internas entre componentes semánticos y no en ese orden que tiene lugar en las relaciones externas –por ejemplo, funcionales– entre los componentes empíricos de un todo organizado. Y así distingue también entre el sentido lógico de la “integración” de plexos de significado y el sentido empírico de la integración de sistemas que conservan sus límites. La coherencia de los complejos simbólicos correctamente generados ha de juzgarse desde el punto de vista de su validez, la coherencia de un sistema sometido a los influjos del entorno ha de juzgarse desde el punto de vista del mantenimiento de su organización. Parsons reserva la expresión *integración*, para las conexiones empíricas entre los componentes de un sistema y la coherencia de los plexos de significado la entiende como *consistencia*. De este modo:

El patrimonio sistémico viene definido en cada caso concreto por un conjunto de valores culturales encarnado en los ordenes institucionales de la sociedad o anclado en la base motivacional de la persona. Pero como estos valores están tomados del sistema cultural y *éste pertenece a una esfera distinta de la de*, digámoslo extremando las cosas, *la lucha por la existencia*, los valores desarrollan una capacidad de definir el patrimonio u organización sistémicos que se opone al imperativo supremo del sistema de abandonar cualquier elemento por mor de la conservación de la organización global (Habermas, 1987b:324).

Luego, siguiendo al autor, Parsons distingue dos tareas que la conservación del sistema de acción requiere hacia el exterior y hacia el interior; funciones que denomina *allocation* e *integration*. Así:

La *allocation* comprende las funciones de adaptación y de consecución de fines, la creación, movilización y utilización eficaz de recursos escasos. En este contexto, Parsons menciona una y otra vez las restricciones de tiempo, espacio y circunstancias naturales, así como las limitaciones que impone la naturaleza orgánica del hombre. La solución de estos problemas de *allocation* en el sentido más lato sirve a la *integración funcional* del sistema de acción; de ella distingue cuidadosamente la *integración social*. Esta comprende las funciones de mantenimiento e integración de los valores culturales incorporados en el sistema de acción. La integración social se mide no por los imperativos funcionales que resultan de la relación de un sistema con su entorno, sino por las exigencias de consistencia que derivan de las relaciones internas, por lo

general semánticas, de un sistema cultural de valores. Como *sistemas que mantienen sus límites*, la sociedad y la personalidad obedecen a los imperativos que resultan de la relación sistema-entorno; pero como *sistemas de acción culturalmente estructurados*, están a la vez sujetas a las exigencias de consistencia que resultan de la relación de dependencia que los patrones de valor institucionalizados e internalizados guardan respecto a la lógica propia de la cultura (Habermas, 1987b:324-325).

Aquí, el sistema cultural es una especie de lugarteniente, y recibe: “El ambivalente *estatus* de un entorno colocado por *encima* de los sistemas de acción y al mismo tiempo *interno* a ellos, que carece, empero, de las propiedades empíricas de un entorno sistémico” (Habermas, 1987b: 326).

Para nuestro autor la construcción muestra sus debilidades cuando se investiga cómo compiten y cómo se concilian entre sí las exigencias a que los sistemas de acción se ven expuestos por parte de la cultura y del entorno. Por lo tanto: “Parsons entiende las estructuras y los procesos del sistema de acción como un compromiso constantemente renovado entre los imperativos dimanentes de la integración funcional y de la integración social, que han de ser satisfechos simultáneamente” (Habermas, 1987b: 326).

Para Habermas (1987b:330) Parsons no dispone de ningún instrumento teórico con que poder explicar la *resistencia que, en virtud de su sentido propio, ofrecen los patrones culturales contra los imperativos funcionales*. En cambio, dirá, si empleamos un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que incluya mundo de la vida y sistema, puede hacerse comprensible la elaboración patógena de los conflictos que surgen entre los imperativos de la integración social y los de la integración funcional. Entonces, si se entiende la formación de consenso como mecanismo de coordinación de la acción y se supone además que las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por su parte a través del medio de la acción orientada al entendimiento, entonces el sentido propio de las esferas culturales de valor está inscrito en la base misma de la validez del habla y, por lo mismo, en el mecanismo de reproducción de los contextos de acción comunicativa. De este modo, si las pretensiones de validez funcionan, por así decirlo, como un engranaje a través del cual discurre la formación del consenso y, con ello, la reproducción simbólica del mundo de la vida, entonces esas pretensiones quedan ya introducidas de antemano como hechos sociales, sin mengua de su sentido normativo: su facticidad no necesita de ninguna fundamentación ulterior. Según esta concepción, también la cultura puede ser considerada como componente del mundo de la vida junto con la sociedad y la personalidad; es decir, no se opone a los

otros componentes como algo trascendente. En el planteo habermasiano, con ello no desaparece todo el dualismo entre exigencia de la cultura e imperativos de la supervivencia. Pero este dualismo adopta una forma distinta cuando el concepto de sistema es desarrollado a partir del concepto de mundo de la vida y no se lo encaja directamente y sin más mediaciones sobre el concepto de acción.

3.2. Sistema y mundo de vida

Una estrategia conceptual alternativa, para Habermas (1987b:330-331) muestra que en el plano de las interacciones simples los actores están sometidos en la ejecución de sus planes de acción a las restricciones espacio-temporales y objetivas de todo orden que en cada caso les impone su situación. Así también, el mundo de la vida de un grupo se encuentra sujeto a restricciones análogas. Todo el mundo de la vida, continúa, se encuentra en intercambio a través de su sustrato material con el ambiente que forman la ecología de la naturaleza externa, los organismos de sus miembros y las estructuras de los mundos de la vida extraños. De modo que es la *situación de acción* y no el *entorno de un sistema* el que proporciona el modelo para entender el *entorno de un mundo sociocultural de la vida*. Es en virtud de su sustrato material que el mundo de la vida está sometido a condiciones contingentes que desde la perspectiva de sus miembros aparecen más bien como barreras para la realización de sus planes de acción que como restricciones impuestas por la autorregulación sistémica.

Sin embargo, para Habermas (1990:106-107) a las restricciones contingentes del entorno (que operan desde afuera y que se imponen en la presión que como problemas ejercen las experiencias críticas) no se las debe hipostasiar convirtiéndolas en un imperativo de autoafirmación de sistemas de entornos supercomplejos que todo lo dominase. En este sentido, para nuestro autor, el funcionalismo sistémico autonomiza un aspecto que como tal, es sin embargo legítimo. Bajo su aspecto sistémico, las sociedades se nos presentan como aquello que Marx, metafóricamente, llamó metabolismo entre la sociedad y la naturaleza externa. El rasgo constitutivo en la formación de un sistema es la diferenciación entre una perspectiva interna y una perspectiva externa, atribuyéndose al sistema como operación específica la capacidad de mantener la diferencia sistema-entorno. Pero tal atribución no debe hacerse desde la perspectiva de un observador que impusiese o encasquetase también al mundo de la vida un modelo sistémico. Cuando el mundo de la vida, continúa, se ha comenzado a

tornar accesible hermenéuticamente, es decir, desde la perspectiva del participante, y en términos reconstructivos se lo ha aprendido en sus estructuras generales, no hay más remedio que volver a objetivarlo, bajo el aspecto de un sistema que mantiene sus límites. Esto, para Habermas, no debe realizarse tirando por la borda los resultados sociológicos del análisis del mundo de la vida. Luego, los elementos sistémicos sólo se forman como resultado de procesos históricos. Pues sólo con los subsistemas regidos por medios *inmigra al interior* de la sociedad misma esa dinámica del deslinde frente a entornos complejos que es nota del carácter sistémico de la sociedad en conjunto.

Así, mientras que para la reproducción simbólica del mundo de la vida lo relevante de la acción social es sobre todo su *aspecto de entendimiento*, para la reproducción material lo importante es su *aspecto de actividad teleológica*, que se efectúa a través del medio que representan las intervenciones que cumplen un propósito en el mundo objetivo (Habermas, 1987b:331). Sin embargo, continúa Habermas, la reproducción material de la vida social no debe entenderse como el resultado buscado de una cooperación colectiva, ya que, por lo general, se efectúa como cumplimiento de funciones latentes que van más *allá de las orientaciones de acción de los implicados*.

En las sociedades capitalistas, un ejemplo de lo dicho es el mercado (Habermas, 1987b: 213) que pertenece a aquellos mecanismos sistémicos que estabilizan plexos de acción no pretendidos mediante un entrelazamiento funcional de las *consecuencias* de la acción, mientras que el mecanismo del entendimiento armoniza entre sí las *orientaciones* de acción de los participantes.

Como sostiene en Teoría de la acción comunicativa II, en la medida en que los efectos agregados de las acciones cooperativas cumplen la función de la conservación del sustrato material, los plexos de acción pueden quedar estabilizados funcionalmente (Habermas, 1987b:331-332). Y esto es lo que quiere decir Parsons cuando distingue entre integración “funcional” e integración “social”. Y es aquí donde nuestro autor sugiere un cambio de método y de perspectiva conceptual a partir de los cuales se *concibe el mundo de la vida en términos objetivantes, es decir, como sistema*. En su planteo esto ocurre porque, en cuanto se toma en consideración la reproducción material, lo que importa ya no son las propias estructuras simbólicas del mundo de la vida, sino los procesos de intercambio del mundo de la vida con su medio ambiente, procesos de los cuales, según la definición del autor, depende la pervivencia del sustrato material, y los imperativos de supervivencia exigen una integración funcional del mundo de la vida, la cual opera atravesando las estructuras simbólicas de ese mundo, y,

por lo tanto, no pueden ser aprehendidos sin más desde la perspectiva de los participantes, antes exigen un análisis contraintuitivo desde el punto de vista de un observador que objetive el mundo de la vida.

Desde esta perspectiva metodológica, en Teoría de la acción comunicativa II, observa que es fácil separar los dos aspectos bajo los que cabe tematizar los problemas de integración de una sociedad (Habermas, 1987b:332). Mientras que la *integración social* se presenta como parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida que depende tanto de la reproducción de pertenencia a grupos (o solidaridades) como también de tradiciones culturales y procesos de socialización, la *integración funcional* – explicita el autor– equivale a una reproducción material del mundo de la vida que puede ser concebida como conservación de un sistema.

Por último, allí mismo deja en claro que el desacoplamiento de sistema y mundo de vida no puede ser entendido como un proceso de diferenciación de *segundo* orden mientras nos empeñemos o bien en la perspectiva sistémica, o bien en la perspectiva mundo de la vida, en vez de buscar las relaciones de transformación entre ambas (Habermas, 1987b:219).

3.3. Integración social e integración sistémica

Habermas (1987b:213-214) propone distinguir entre *integración social* e *integración sistémica*. En un caso, el sistema de acción queda integrado ya sea mediante un consenso asegurado normativamente, ya sea mediante un consenso alcanzado en la comunicación; en el otro, por medio de un control (*Steuerung*) no normativo de decisiones particulares carentes de coordinación subjetiva. Y esto es así porque, según Habermas, cuando los integrantes de un mundo sociocultural de la vida actúan con la finalidad de alcanzar algún propósito, sus acciones quedan coordinadas por procesos de entendimiento y por nexos funcionales que no son buscados y que por lo general no resultan perceptibles dentro del horizonte de la práctica cotidiana. En las sociedades capitalistas, como quedó dicho, el ejemplo más relevante de una regulación no normativa de plexos de cooperación es el mercado que forma parte de los mecanismos sistémicos.

Siguiendo al autor, si se entiende la integración de la sociedad como *integración social* se opta por una estrategia conceptual que parte de la acción comunicativa y concibe la sociedad como mundo de la vida. Por otro lado, si se entiende la integración

de la sociedad como *integración sistémica* se está optando por una estrategia conceptual que presenta a la sociedad según el modelo de un sistema autorregulado (Habermas, 1987b:214).

El primer paso hacia la reconstrucción de las condiciones de la integración social conduce al concepto de *mundo de la vida* (Habermas, 1998a:83-84). El mundo de la vida, como se expuso más arriba, constituye el horizonte de las situaciones de habla y a la vez la fuente de operaciones interpretativas, mientras que él por su parte sólo se reproduce a través de la acción comunicativa. Así, explícita, durante la acción comunicativa el mundo de la vida nos envuelve en el modo de una certeza inmediata, desde la que vivimos y hablamos sin distancia respecto de ella –dado su peculiar carácter antepredicativo y precategorial–. Esta presencia penetrante, latente y desapercibida, del trasfondo de la acción comunicativa, puede, para nuestro autor, describirse como una forma intensificada y, sin embargo, deficiente de “saber” y de poder. Por un lado, de modo involuntario hacemos uso de ese saber, sin admitir reflexivamente *que* poseemos tal saber y sin tener conciencia de que pudiera ser falso. Por lo tanto, en la medida en que todo saber es falible y en que nos resulta consciente como tal, el saber de fondo no representa saber alguno en sentido estricto. Le falta la relación interna con la posibilidad de volverse problemático, porque sólo en el instante en que queda dicho y expresado entra en contacto con pretensiones de validez susceptibles de crítica, pero en ese mismo instante en que es tematizado ya no opera como trasfondo sino que se *deshace*, se viene abajo en esa su modalidad de saber de fondo. Lo que le presta su peculiar estabilidad y lo inmuniza contra la presión de las experiencias generadoras de contingencias es la peculiar neutralización que en ese saber se efectúa de la tensión entre *facticidad* y *validez*: en la dimensión misma de la validez queda, siguiendo al autor, apagado ese momento contrafáctico de una idealización que apunta más allá de lo dado en cada caso. Este momento es el que posibilita una confrontación con la realidad que puede defraudar nuestras expectativas, al mismo tiempo que permanece intacta la dimensión de la que el saber implícito extrae la fuerza que tienen las convicciones.

Pero, desde la perspectiva de Habermas (1998a:87), cuanto más aumenta la complejidad de la sociedad y se ensancha la perspectiva inicialmente restringida en términos etnocéntricos (que explica cómo es posible la integración social en grupos pequeños y relativamente indiferenciados sobre una base tan insegura como son los procesos de entendimiento), con tanta más fuerza se produce una pluralización de las

formas de vida y una individualización de las biografías, que hacen que se reduzcan y encojan las zonas de convergencia de las convicciones de fondo que caracterizan el mundo de la vida. Así, los procesos de diferenciación *social* imponen una multiplicación de tareas funcionalmente especificadas, de roles sociales y de constelaciones de intereses, por la que la acción comunicativa queda liberada de vinculaciones institucionales, se vuelve autónoma y situada en un espacio de opciones ampliado, en muchos ámbitos queda también libre, a la vez que se vuelve necesaria un tipo de acción guiada por intereses y orientada por el propio éxito individual.

Las sociedades modernas, sostiene Habermas (1998a:102-103) no sólo se integran socialmente por medio de valores, normas y procesos de entendimiento, sino también de manera sistémica, es decir, a través de mercados y de poder empleado administrativamente. El dinero y el poder administrativo son, por lo tanto, mecanismos de integración de la sociedad, formadores de sistemas, que coordinan las acciones de forma no necesariamente intencional, es decir, no necesariamente a través de la conciencia de los participantes en la interacción y, por tanto, no mediante gasto de energías comunicativas, sino objetivamente, por así decir, a espaldas de esos participantes. Como indica, la “mano invisible” del mercado es, desde Adam Smith, el ejemplo clásico de tal tipo de regulación o control. Por medio de la institucionalización jurídica ambos medios quedan anclados en los órdenes y las esferas del mundo de la vida, integrados a través de la acción comunicativa. De este modo, el derecho moderno queda asociado con los tres recursos de la integración social: 1) a través de una práctica de autodeterminación, que exige de los ciudadanos el ejercicio en común de sus prácticas comunicativas –aquí el derecho nutre su capacidad de integración social de las fuentes de solidaridad social–; 2) las instituciones del derecho público y privado posibilitan el establecimiento de mercados y la organización del poder estatal y, 3) las operaciones del sistema económico y del sistema administrativo, diferenciadas de los componentes sociales del mundo de la vida, se efectúan en las formas que les presta el derecho.

Es cierto, sostiene el autor, que el derecho como medio de organización de un poder político, referido a los imperativos funcionales de un sistema económico diferenciado que acaba determinando la estructura del orden social, se presenta como un medio profundamente equívoco de integración de la sociedad. Muy a menudo, el derecho presta al poder ilegítimo una apariencia de legitimidad. Y esa apariencia no permite reconocer si lo que el derecho opera en lo tocante a la integración de la sociedad

viene sostenido por, o tiene su base en, el asentimiento de los ciudadanos asociados, o si la lealtad de la población es generada por un poder socioestructural apoyado sobre una base material.

Sin embargo, según Habermas (1998a:103) un derecho al que en las sociedades modernas le compete la carga principal en lo tocante a integración social no tiene más remedio que verse sometido a la presión *profana* de los imperativos sistémicos de la reproducción de la sociedad, al mismo tiempo que se ve sometido a una coerción, por así decir, *idealista*, que lo obliga a legitimar sus imperativos. También las operaciones de integración sistémica que el sistema económico y el aparato estatal efectúan, respectivamente, a través del dinero y del poder administrativo, deben quedar conectadas con el proceso de integración social que representa la praxis de autodeterminación de los ciudadanos, en vistas de la comprensión que la comunidad jurídica plasma de sí en su derecho constitucional.

Luego, en la perspectiva de Habermas (1998a:145-146), el concepto de mundo de la vida articulado en términos de teoría de la comunicación rompe con el concepto de un todo compuesto por partes. Así también desde el punto de vista de esta teoría, el sistema de acción “derecho” como un orden legítimo reflexivo, pertenece al componente social del mundo de la vida. Y así como sociedad, cultura y personalidad sólo se reproducen a través de la corriente de la acción comunicativa; las acciones jurídicas constituyen el medio por el cual se reproducen las instituciones jurídicas que se comparten de modo intersubjetivo, las capacidades subjetivas de interpretación y la observancia de las reglas jurídicas. Siendo las reglas jurídicas, según Habermas, parte del componente social del mundo de la vida, se instituyen en órdenes legítimos de nivel superior, al mismo tiempo que como símbolo jurídico y competencias adquiridas en el proceso de socialización en el contexto del derecho, están también representadas en la cultura y en la sociedad. El código que representa el derecho, siguiendo al autor, no sólo mantiene una conexión con el medio que representa el lenguaje ordinario y por el que discurren las operaciones sociointegrativas de entendimiento intersubjetivo que se producen y ejercitan en el mundo de la vida; sino que también da a los mensajes provenientes del mundo de la vida una forma en que resultan entendibles para los códigos especiales con que opera una administración regulada por el medio poder y una economía regida, controlada y gobernada por el medio dinero. Por eso, para Habermas, el lenguaje del derecho a diferencia de la comunicación moral que se reduce al mundo

de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de vida, que abarca a la sociedad global. De este modo:

El mundo de la vida está formado de una red de acciones comunicativas, ramificadas en el espacio o espacios sociales y en el tiempo o tiempos históricos; y esas acciones se nutren de las fuentes que representan las tradiciones culturales y los órdenes legítimos, no menos de lo que dependen de las identidades de los individuos socializados. De ahí que el mundo de la vida no sea una organización en gran formato a la que pertenezcan miembros, no sea una asociación o una liga en que los individuos hayan decidido unirse, no sea un colectivo que se componga de sus miembros. Los individuos socializados no podrían afirmarse en absoluto como sujetos si no encontrasen apoyo en las relaciones de reconocimiento recíproco, articuladas en tradiciones culturales y estabilizadas en órdenes legítimos, y a la inversa. La práctica comunicativa cotidiana, en la que el mundo de la vida está, ciertamente, centrado, surge cooriginalmente del juego e interacción de la reproducción cultural, la integración social y la socialización. Cultura, sociedad y personalidad se presuponen recíprocamente (Habermas, 1998a:145-146).

Bajo el aspecto *funcional de entendimiento*, la acción comunicativa sirve a la tradición y a la renovación del saber cultural; bajo el *aspecto de coordinación de la acción*, sirve a la integración social y a la creación de solidaridad; y bajo el *aspecto de socialización*, finalmente, sirve a la formación de identidades personales (Habermas, 1987b:196). Las estructuras simbólicas del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación del saber válido, de la estabilización de la solidaridad de los grupos y de la formación de actores capaces de responder de sus acciones. El proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existente, y ello tanto en la dimensión *semántica* de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión del espacio social (de grupos socialmente integrados) en el sentido de “integración social” frente a “integración sistémica” y en la del *tiempo histórico* (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de *reproducción cultural*, *integración social* y *socialización* corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad.

3.4. El orden social

Las estructuras suprasubjetivas del lenguaje se presentan aptas para responder, en términos de teoría de la acción, a la cuestión clásica de cómo es posible el orden social (Habermas, 1990:85). Si se parte de la respuesta que encontró Parsons a la cuestión de cómo es posible el orden social, se arriba a la conclusión de que las

instituciones materializan valores e integran valores e intereses. Por lo tanto, la orientación del agente en función de órdenes legítimos no puede excluir la orientación en función de sus propios intereses (Habermas, 1987b:295).

De acuerdo con Habermas (1990:85) desde Hobbes se ha venido intentando una y otra vez explicar la formación de normas con pretensiones de validez normativas de carácter intersubjetivamente obligatorio a partir de los intereses y del cálculo individual de utilidades de actores que interfieren unos con otros y deciden de forma racional con arreglo a fines. Así, en otra parte dice:

Hobbes arranca de sujetos aislados, dotados de la capacidad de actuar racionalmente con arreglo a fines. Hobbes supone, además que las capacidades racionales están al servicio de las pasiones que son las que dictan los fines de acción. Como las pasiones de los distintos individuos varían al azar y no están coordinadas por naturaleza, la persecución racional de los propios intereses tiene por fuerza que degenerar en una lucha de todos contra todos por la seguridad y los bienes escasos. Si *sólo* se tiene en cuenta la dotación natural de individuos interesados que actúan de forma racional con arreglo a fines, las relaciones sociales no pueden adoptar por sí la forma de una competencia pacífica. Del concepto de acción orientada al éxito se sigue más bien que para cada actor las decisiones de los otros sólo pueden contar como medios o como condiciones para la realización de sus propios fines. De ahí que a todas las regulaciones artificiales les preceda la máxima natural de que cada uno trata de influir sobre los demás y de acumular influencias generalizadas, esto es, poder (Habermas, 1987b:298-299).

La solución que Hobbes propone, indica Habermas a continuación, es un contrato de dominación que consiste en la sumisión incondicional de todos al poder absoluto de uno solo. Para Parsons, en cambio, el modelo de acción racional con arreglo a fines, propuesto por Hobbes, no explica cómo los actores pueden llegar a un convenio que sea racional, es decir, que tenga en cuenta los intereses de todos los implicados. Para Hobbes, según Habermas (1987b:300) el ejercicio de un influjo indirecto sobre la situación de acción de otro actor significa la intención de condicionar sus decisiones a través de medios de sanción que pueden incluir la fuerza y el engaño. A la fuerza y el fraude se opone la “persuasión racional”.

El concepto de *acción estratégica* como concepto básico de una teoría sociológica de la acción, se presenta como un entramado de interacciones, que resultan sólo de las influencias recíprocas que actores orientados al éxito ejercen unos sobre otros y que al cobrar consistencia generan órdenes estables (Habermas, 1990:85). En el modelo de influjo o influencia unilaterales (o de un influjo recíproco), las razones, por buenas que sean, no pueden constituir instancias de apelación (Habermas, 1997b:482).

Así también, Habermas (1990:86) reconoce que el concepto clásico de orden instrumental se renueva con la introducción de un medio de comunicación a través del cual se canalizan los flujos de información que gobiernan el comportamiento y que se define conforme al modelo clásico mercantil gobernado por el dinero. Aquí, se mantiene la acción estratégica como el concepto de acción que mejor se acomoda a ese medio de regulación y control. Las informaciones –sostiene– que discurren a través del código dinero condicionan las decisiones de acción de acuerdo con la estructura de preferencias que ese código contiene, sin que para ello sea necesario recurrir a operaciones de entendimiento más exigentes y arriesgadas ya que se orientan por pretensiones de validez. En este caso el actor adopta una actitud orientada al éxito, y en el caso límite una actitud racional con arreglo a fines. Pero, el paso a *interacciones regidas por medios de control* tiene como consecuencia para el actor, una inversión objetiva de fines y elección de medios. Ahora es el medio mismo el que se encarga de canalizar los imperativos que para mantener su propia consistencia ha de cumplir el correspondiente sistema (en este caso el mercado). Esta inversión de medios y fines es vivida por el actor, en el planteo habermasiano, como el carácter cosificador, en el sentido que le atribuye Marx, que desarrollan los procesos sociales objetivados:

En este sentido las interacciones regidas por medios de regulación o control no encarnan ya una razón instrumental, localizada en la racionalidad con arreglo a fines de los portadores de decisiones, sino una razón funcionalista inmanente a los sistemas regidos por medios [...] En tanto que códigos especiales, los medios de comunicación que regulan el comportamiento, cual es el dinero, no son sino derivaciones del código de estructura mucho más rica que es el lenguaje ordinario, la teoría de los medios de control remite al marco más amplio de una teoría del lenguaje (Habermas, 1990:86).

En la posición de Habermas (1987b:303) lo lógico es conectar el concepto de acción y el concepto de orden de modo que el complemento de ambos en el mismo plano analítico introduzca el concepto de *integración social*. Así, el concepto de *acuerdo normativo* se presenta como puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores y el concepto de un orden que integra valores e intereses. De este modo, pasa al primer plano de la teoría de la acción aquellas interpretaciones y posturas de afirmación-negación de los participantes en la interacción, que constituyen, para nuestro autor, el soporte del consenso valorativo y el reconocimiento de las normas. De esta manera, el centro ya no lo ocupa la *estructura-fin-medio de la acción*, sino la *formación*, por *vía de lenguaje*, de un *consenso* como mecanismo que armoniza

entre sí los planes de acción de los distintos actores haciendo de este modo posible las interacciones sociales.

Las tomas de posturas de afirmación-negación frente a pretensiones de validez normativas no brotan de una libertad de elección *contingente*, sino de convicciones práctico-morales que están sometidas, por lo menos implícitamente, a la fuerza vinculante de las buenas razones (Habermas, 1987b:305).

Para Habermas (1998a:79-80) toda interacción social que se produzca sin el ejercicio de una violencia manifiesta puede entenderse como solución al problema de cómo pueden coordinarse entre sí los planes de acción de diversos actores, de suerte que las acciones de los unos puedan “conectar” con las de los otros. Tal posibilidad de conexión –prosigue–, cuando cobra continuidad, reduce el espacio de las posibilidades de elegir, referidas unas a otras en términos de una doble contingencia. Lo reduce, aclara, a una medida que hace posible una concatenación de intenciones y acciones, más o menos libre de conflicto, es decir, permite que surjan patrones de comportamiento, y, por tanto, orden social en general. Si sólo se utiliza el lenguaje como medio para la transmisión de información y de “redundancias”, la coordinación de la acción, explica el autor, discurre a través de mutas influencias de actores que operan los unos sobre los otros con el fin de conseguir cada uno sus propios fines. Pero en cuanto las fuerzas ilocucionarias de los actos de habla asumen un papel coordinador de la acción, es el lenguaje mismo el que aparece como fuente primaria de integración social. Y es sólo en este caso que ha de hablarse de “acción comunicativa”. En ella los actores, en el papel de hablantes y oyentes, tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y de sintonizar sus respectivos planes de acción a través de procesos de entendimiento, es decir, por vía de una persecución sin reservas de fines ilocucionarios. Así, las energías de vínculo que despliega el lenguaje sólo pueden movilizarse para la coordinación de los planes de acción si los participantes pueden suspender la actitud objetivante propia del observador y del actor que se orienta a su propio éxito, sustituyéndola por la actitud realizativa de un hablante que busca *entenderse* con una segunda persona sobre algo en el mundo:

Para este trabajo de interpretación hacen uso del acervo de saber recibido. Los patrones culturales de interpretación, de valoración y de expresión cumplen en todo ello una función doble. Como conjunto constituyen el contexto de saber de fondo que se acepta sin cuestionamientos. Pero a la vez *algunos* de esos patrones culturales entran en el contenido semántico de las emisiones que se hacen. La cultura no queda a espaldas de los sujetos que actúan comunicativamente; se despoja del modo de certezas

de fondo y adopta la forma de un saber susceptible en principio de crítica. Pero ni en su función de constituir contexto ni en su función de generar textos adquieren los patrones culturales de interpretación el estatus de objetos a que los actores pudieran referirse como a componentes de la situación de acción.

Extrayendo interpretaciones del fondo que su tradición representa, los participantes en la interacción tratan de llegar a un consenso sobre algo en el mundo. Y en este proceso se refieren a objetos identificables en el mundo; puede tratarse de cosas y sucesos en *el* mundo de estados de cosas existentes (es decir, de objetos físicos) o de componentes de un mundo social de relaciones interpersonales legítimamente reguladas o de algo perteneciente al mundo subjetivo de vivencias a las que cada cual tiene un acceso privilegiado (es decir, de objetos sociales en sentido lato). Las ideas, valores, formas simbólicas de expresión que entran en el proceso de entendimiento sirven a la comunicación *sobre* tales objetos; pero ellos de por sí no son objetos de tipo comparable. A lo sumo, de los intérpretes y traductores, de los científicos y críticos de arte, sí que puede decirse que cuando trabajan reflexivamente en ideas, valores y formas simbólicas de expresión, se están ocupando de objetos culturales (Habermas, 1987b:312-313).

Según Habermas (1987b:305), los procesos de entendimiento dependientes del lenguaje se desarrollan sobre el trasfondo de una tradición intersubjetivamente compartida, en especial de valores aceptados en común. Así, el problema de la coordinación de la acción en la relación entre actores capaces de tomar decisiones, quedaría resuelto, para el autor, mediante la orientación de esos actores por pretensiones de validez de normas que se verían remitidas a un reconocimiento intersubjetivo.

Habermas (1998:88-89) sostiene que en caso de conflicto quienes actúan comunicativamente tienen que optar entre romper la comunicación o pasar a la acción estratégica, entre dilatar el conflicto no resuelto o pasar a dirimirlo. Una salida la ofrece la regulación normativa de *interacciones estratégicas* en la que, o sobre la que, los propios actores pudieran ponerse de *acuerdo* o *entenderse*. En este sentido, en palabras de Habermas, para los actores que actúan orientándose por su propio éxito todos los ingredientes de la situación se convierten en hechos que los actores evalúan a la luz de sus propias preferencias individuales, mientras que los actores que actúan orientados por/hacia el entendimiento dependen de una comprensión de la situación negociada en común y sólo interpretan los hechos relevantes a la luz de pretensiones de validez intersubjetivamente reconocidas. Pero si orientación al éxito y orientación al entendimiento constituyen para los sujetos agentes mismos una alternativa completa, las normas que resulten aptas para tal concierto articulado en términos de lo que denomina “integración social” (por contraposición con “integración sistémica), es decir, para una regulación de las interacciones estratégicas que todos los participantes puedan

considerar vinculante, han de satisfacer dos condiciones contradictorias que desde el punto de vista de los actores no podrían cumplirse al mismo tiempo. Tales regulaciones tienen que representar, por un lado, restricciones fácticas que cambien de tal suerte la corona de datos, que el actor, en la actitud de alguien que actúa de manera estratégica, se vea en la necesidad de efectuar en su comportamiento la adaptación que objetivamente se desea; por otro lado, esas reglas han de tener a la vez la capacidad de “integrar socialmente”, pues imponen obligaciones a sus destinatarios, lo cual, según estos supuestos, sólo es posible sobre la base de pretensiones de validez normativas intersubjetivamente reconocidas.

Por lo tanto, siguiendo al autor, este tipo de normas debería inclinar a sus destinatarios a la disponibilidad y a la obediencia aceptando *simultáneamente* la coerción fáctica y la validez legítima (Habermas, 1998a:89).

4. El contexto

4.1. Desacoplamiento de sistema y mundo de la vida

Siguiendo a Habermas (1987b:542-543), el racionalismo occidental surge en el marco de las sociedades donde se implantó el capitalismo burgués. Pero, para nuestro autor, en las sociedades posliberales esta senda se bifurca; en una de las direcciones la modernización viene impulsada por los problemas endógenos generados por los procesos de acumulación económica, y en la otra por los problemas generados por los esfuerzos de una racionalización dirigida por el Estado. Por la *senda evolutiva del capitalismo organizado* se ha formado el orden político de las democracias de masas y del Estado social; no obstante, bajo la presión de las crisis económicas la forma de producción, amenazada por las consecuencias de la desintegración social, sólo pudo mantenerse en algunos lugares con la instauración de regímenes autoritarios o fascistas. En la *senda evolutiva que representa el socialismo* burocrático ha cristalizado el orden político de las dictaduras de partido único. Así, tanto las desviaciones fascistas como las desviaciones democráticas respecto del modelo dominante en cada una de las sendas dependen, en buena medida, de las particularidades nacionales y sobre todo de la cultura política de cada país.

Según la hipótesis de Habermas (1987b:543), entre las condiciones de partida del proceso de modernización figura una profunda racionalización del mundo de la vida.

El dinero y el poder quedan anclados como medios en el mundo de la vida, es decir, quedan institucionalizados por vía del derecho positivo. Cumplidas estas condiciones de partida, continúa el autor, pueden diferenciarse un sistema económico y un sistema administrativo que guardan entre sí una relación de complementariedad y que entablan una relación de intercambio con sus entornos a través de medios de control. Este nivel de diferenciación sistémica caracteriza el surgimiento de las sociedades modernas, primero de las precapitalistas y después, deslindándose de éstas, de las sociedades del socialismo burocrático.

Del mismo modo, al imponerse estos principios de organización, se establecen relaciones de intercambio entre los dos subsistemas complementarios aludidos y los componentes sociales del mundo de la vida. Entonces, como indica Habermas (1987b:544), una vez descargado de las tareas de reproducción material, el mundo de la vida puede, por un lado, diferenciarse en sus estructuras simbólicas, poniéndose así en marcha la lógica propia de la evolución que caracteriza la modernidad cultural; mientras tanto la esfera de la vida privada y la esfera de la opinión pública política quedan ahora, también, puestas a distancia en tanto que entornos del sistema. Luego:

Según sea el sistema económico o el aparato estatal el que ostente el primado evolutivo, será la economía doméstica o las afiliaciones políticamente relevantes las que constituyan la principal puerta de entrada por la que penetran en el mundo de la vida las crisis de que esos subsistemas logran desembarazarse. Las perturbaciones de la reproducción material del mundo de la vida adoptan en las sociedades modernizadas la forma de desequilibrios sistémicos; y éstos, u operan directamente como *crisis* o provocan *patologías* en el mundo de la vida (Habermas, 1987b: 544).

Estas patologías en los componentes estructurales del mundo de la vida, en el planteo de Habermas (1987b:203) adquieren la forma de perturbaciones que en el ámbito de la cultura se manifiestan como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomia y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica (psicopatologías).

En cuanto a los desequilibrios sistémicos sólo se manifiestan como crisis, en palabras de Habermas (1987b: 545), cuando los rendimientos del Estado y la economía quedan de forma manifiesta por debajo de los niveles de aspiración establecidos y de este modo resulta menoscabada la reproducción simbólica del mundo de la vida al provocar en éste conflictos y resistencias que afectan directamente a los componentes sociales del mundo de la vida. Se trata, siguiendo a Habermas (1997a:158), de procesos que no se ajustan al esquema de los análisis de clases; pero es posible demostrar que

hay una relación funcional entre los conflictos que aparecen en los ámbitos centrales del mundo vital y las necesidades funcionales de la modernización capitalista.

Cuando los procesos sociales quedan emancipados de cualquier referencia a la totalidad y a las estructuras de intersubjetividad mediante las cuales la cultura, la sociedad y la personalidad se entrelazan, la comunicación discurre a través de un lenguaje *empobrecido* y *estandarizado* coordinando acciones funcionalmente específicas, como son la producción y la distribución de bienes y servicios (Habermas, 2008:377). Aquí, las condiciones de un lenguaje de regulación, especialmente codificado, las cumple de forma manifiesta el medio que representa el dinero. Este medio, entonces, desgajado del lenguaje normal y cortado a la medida de las situaciones de intercambio relativas a oferta y demanda, puede coordinar con eficacia decisiones de acción, sin tener que hacer uso de los recursos del mundo de la vida.

Desde un punto de vista histórico (Habermas, 2008:378), con el capitalismo surge un sistema económico que regula su tráfico interno, así como el intercambio con sus entornos no económicos (las economías domésticas y el Estado), a través de canales monetarios. En este sentido, según Habermas, la institucionalización del trabajo asalariado, por un lado, y del Estado fiscal, por otro, fue tan determinante para la nueva forma de producción como lo fue en el interior del sistema económico la forma de organización que representa la empresa capitalista. A medida que el proceso de producción pasa a asentarse sobre el trabajo asalariado y que el aparato estatal, a través de la recaudación de impuestos, queda retroalimentativamente conectado con el sistema de producción, se forman dos entornos complementarios. Por un lado, el aparato estatal se hace dependiente de un sistema económico regulado por el medio “dinero”, lo cual condujo entre otras cosas a que el poder ligado a las personas y a los cargos quedara asimilado a la estructura de un medio de regulación sistémica, es decir el poder queda asimilado al dinero. Y, por otro lado, las formas tradicionales de vida y de trabajo se disolvieron bajo las acometidas de un trabajo adquisitivo organizado en forma de empresas.

Así también, para Habermas (2008:378), con los procesos de intercambio que discurren a través de medios de regulación o control sistémicos, surge en las sociedades modernas un tercer nivel de contextos funcionales que se vuelven autónomos, por sobre el nivel de las interacciones simples, así como también por sobre el nivel de las formas de organización todavía atadas al mundo de la vida. Este nivel se manifiesta cuando los contextos de interacción autonomizados en forma de subsistemas y que trascienden el

mundo de la vida se coagulan constituyendo una segunda naturaleza, es decir, una sociabilidad vacía de contenido normativo. Es ahí cuando, la desconexión entre sistema y mundo de vida es experimentada en el seno de los mundos de la vida modernos como una *reificación u objetivación de las formas de vida*.

Las deformaciones del mundo de la vida adoptan la forma de *cosificación de las relaciones comunicativas* en las sociedades capitalistas, allí donde las crisis son trasladadas al mundo de la vida a través de la entrada que representa la economía doméstica (Habermas, 1987b:546). No se trata, dirá, como pretenden algunos, de la sobredilatación de un único medio, sino de la monetarización y burocratización de los ámbitos de acción de trabajadores y consumidores, de ciudadanos y clientes de las burocracias estatales.

Esta tendencia en el diagnóstico de las sociedades de nuestro tiempo viene discurriendo desde hace decenios hacia un punto que el funcionalismo sistémico hace suyo: los propios sujetos degeneran en sistemas (Habermas, 2008:379-380). De este modo, según Habermas, el funcionalismo sistémico corrobora sin aspaviento alguno “el final del individuo” que Adorno había circunscrito en términos de dialéctica negativa y conjurado con un destino autoinfligido. N. Luhmann, por su parte, sostiene, sencillamente, que las estructuras de la intersubjetividad se desmoronan, que los individuos han sido arrancados de su mundo de la vida, que el sistema de la personalidad y el sistema social constituyen, en suma, entornos el uno para el otro. Así también, el estado de barbarie que Marx había pronosticado en caso de fracaso de la praxis revolucionaria se caracteriza, para nuestro autor, por una completa subsunción del mundo de la vida bajo los imperativos de un proceso de realización del capital, ajeno a valores de uso y al trabajo concreto; el funcionalismo sistémico parte impávidamente de que ese estado se ha presentado ya no sólo por la puerta de entrada de la economía capitalista, sino también por los portales de *todos* los sistemas funcionales. En esta situación, el marginalizado mundo de la vida sólo podría sobrevivir si por su parte se transforma en un sistema regido por medios y deja tras de sí la práctica comunicativa cotidiana.

Desde la perspectiva de Habermas (1997a:115), el horizonte del futuro y el espíritu de la época, como la política, se han empequeñecido. Considera que el futuro se ha teñido de pesimismo en la medida en que se dibuja el panorama temible del peligro planetario de aniquilación de los intereses vitales generales: la espiral de la carrera de armamentos, la difusión incontrolada de armas atómicas, el empobrecimiento

estructural de los países subdesarrollados, la desocupación y las desigualdades sociales crecientes en los países desarrollados, los problemas de contaminación del medio ambiente y unas altas tecnologías que operan al borde continuo de la catástrofe son los que marcan la pauta que, a través de los medios de comunicación, llegan a la conciencia del público.

Por último, en las viejas utopías obsesionadas por el buen orden del Estado las formas de vida racionales entran en una engañosa simbiosis con la dominación técnica de la naturaleza y con una inmisericorde movilización de la fuerza social del trabajo (Habermas, 2008:394-395). Esta equiparación de felicidad y emancipación con poder y producción ha venido sembrando la confusión desde el principio en la autocomprensión de la modernidad, y durante doscientos años ha venido dando pie a la crítica de la modernidad.

Pues bien, para nuestro autor, esa misma mueca de dominación, utópica en el peor sentido negativo del término, pervive hoy en una caricatura que mueve a las masas. La *science fiction* de la guerra de las galaxias parece venir muy bien a los planificadores ideológicos para provocar, con la macabra visión de un cosmos militarizado, una oleada de innovaciones que mantenga en pie a ese gigante que es el capitalismo mundial, para la próxima ronda de desarrollo tecnológico. Considera que la vieja Europa sólo logrará encontrar el camino de una nueva identidad cuando a este cortocircuito de crecimiento económico, carrera de armamentos y “viejos valores” le oponga la visión de una ruptura de ese destino y ponga fin al error de creer que el contenido normativo de la modernidad acumulado en los mundos de la vida racionalizados sólo podría desatarse en sistemas cada vez más complejos. Sostener, postula Habermas, que la competencia internacional –en los mercados o en los espacios– es irrenunciable para el mantenimiento de la supervivencia, es una de esas falsas verdades en las que se condensan las coacciones sistémicas.

4.2. La colonización del mundo de la vida

Para Habermas (1987b:451) la paradoja de la racionalización social que Weber deduce de los fenómenos de la burocratización y la pérdida de libertad que atribuye a ésta, ya no pueden ser explicadas por el desarraigo de la racionalidad con arreglo a fines en las orientaciones de acción racionales con arreglo a valores, convirtiéndola en una racionalidad con arreglo a fines desprovista de toda ética. Estos fenómenos ya no

pueden considerarse como orientaciones de acción altamente racionalizadas, sino que han de considerarse como *efectos de un desacoplamiento de sistema y mundo de la vida*. De este modo, explícita, la relación paradójica no se da ya entre diversos tipos de orientación de la acción, sino entre diversos tipos de socialización. La racionalización del mundo de la vida hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de control independientes del lenguaje, permitiendo con ello un desgajamiento de ámbitos de acción formalmente organizados, los cuales ahora, por su parte, actúan como realidad objetivada sobre los contextos de acción comunicativa, y oponen al mundo de la vida marginalizado sus propios objetivos.

Como se explicita en el punto anterior, los síntomas de cosificación que se presentan en las sociedades capitalistas desarrolladas, nuestro autor los atribuye al hecho de que los subsistemas regidos por medios –la economía y el Estado– penetran con medios monetarios y burocráticos en la reproducción simbólica del mundo de la vida. A esta situación la denomina “colonización del mundo de la vida” y sólo puede producirse, según Habermas (1987b:503):

- Cuando las formas tradicionales de vida están ya tan desarticuladas que ha podido producirse una profunda diferenciación de los componentes estructurales del mundo de la vida (cultura, sociedad y personalidad);
- Cuando las relaciones de intercambio entre subsistemas y mundo de la vida quedan reguladas a través de roles diferenciados (relativos a la actividad laboral en puestos de trabajo organizados, a la demanda de las economías domésticas, a las relaciones de clientela con las burocracias públicas y a la participación formal en los procesos de legitimación);
- Cuando las abstracciones reales mediante las que la fuerza de trabajo de los empleados se torna disponible y el voto de los electores se moviliza son aceptadas por los afectados a cambio de compensaciones conforme al sistema;
- Siendo financiadas tales compensaciones, de conformidad con las pautas propias del Estado social, con los incrementos del crecimiento capitalista, y canalizadas a través de aquellos roles en que primariamente quedan depositadas las esperanzas privatizadas de autorrealización y autodeterminación retiradas del mundo del trabajo y del espacio público-político, esto es, a través de los roles de consumidor y cliente.

Para Habermas (1987b:504) si es cierto que la reproducción simbólica del mundo de la vida no puede quedar asentada sobre los fundamentos de la integración sistémica sin que se produzcan efectos laterales patológicos y si el Estado social, cuando

se implanta con éxito, no tiene más remedio que fomentar precisamente esa tendencia, entonces en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización se producirá, bajo las mencionadas condiciones, una asimilación a ámbitos de acción formalmente organizados. Ahora bien, para el autor, “formalmente organizados” remite a aquellas relaciones sociales que sólo se constituyen en las formas del derecho moderno. Por lo tanto, interpreta que la sustitución de integración social por la integración sistémica adopta la forma de procesos de juridización.

En *Teoría de la acción comunicativa II*, la tesis de la colonización interna afirma que los subsistemas economía y Estado se hacen cada vez más complejos a consecuencia del crecimiento capitalista y penetran cada vez más profundamente en la reproducción simbólica del mundo de la vida (Habermas, 1987b:520). Por tanto, esta tesis, para el autor, ha de poder confirmarse en términos de sociología del derecho en todos los puntos donde hayan quedado desgastados los amortiguadores tradicionalistas de la modernización capitalista, y aspectos y ámbitos centrales de la reproducción cultural, de la integración social y de la socialización se vean arrastrados abiertamente por el remolino de la dinámica del crecimiento económico y, con ello, por el remolino de la juridización. En este sentido, aclara que esto no sólo vale para aquellos temas que hacen a la protección del medio ambiente, la seguridad frente al empleo de la energía nuclear, la protección de la intimidad, etc., que con tanto éxito han sido dramatizadas en el espacio de la opinión público-político. Sino que además, la tendencia a la juridización de esferas del mundo de la vida informalmente reguladas se impone en un ancho frente, cuanto más reconociblemente quedan sometidos el tiempo libre, la cultura, las vacaciones, el turismo, etc., a las leyes de la economía de mercado y a las definiciones del consumo de masas; cuanto más manifiestamente se acomodan las estructuras de la familia burguesa a los imperativos del sistema ocupacional; cuanto más palpablemente asume la escuela la función de distribuir oportunidades profesionales y existenciales.

Por lo tanto, para Habermas (2008:390; 1997a:123-124) una red cada vez más densa de normas jurídicas, de burocracias estatales y paraestatales recubre la vida cotidiana de los clientes potenciales y de los clientes efectivos del Estado social. Así, proliferas discusiones sobre la juridización y la burocratización en general, sobre los efectos contraproducentes de la política social del Estado en particular, y sobre la profesionalización y la cientifización de los servicios sociales han llamado la atención sobre hechos que dejan algo en claro: los instrumentos jurídico-administrativos de traducción de los programas del Estado social a la práctica no representan un medio

pasivo, un medio, por así decirlo, sin propiedades. Antes bien, llevan consigo un modo de aislar los hechos, de estandarizarlos y de supervisarlos, cuya violencia cosificadora y subjetivadora es posible rastrearla, sostiene Habermas, de acuerdo con Foucault, hasta dentro de las más finas ramificaciones capilares de la comunicación cotidiana. Las deformaciones de un mundo de la vida reglamentado, desmembrado, controlado y sometido a tutela tienen, para Habermas, ciertamente, un carácter más sublimado que las formas groseras y palpables de explotación material y de pauperización; pero los conflictos sociales desviados hacia lo psíquico y lo corporal, e interiorizados, no son por ello menos destructivos.

En esta situación, continúa Habermas (2008:391), el espacio público-político cobra un carácter tan problemático y ambivalente como el sistema político. Y, continúa, ahora el propio sistema político es percibido como fuente de problemas de regulación o control sistémico y no sólo como medio de regulación de problemas. Con esto se cobra conciencia de la diferencia entre *problemas de regulación sistémica* y *problemas de entendimiento*. Se vuelve más visible la diferencia entre desequilibrios sistémicos y patologías del mundo de la vida, es decir, entre perturbaciones de la reproducción material y deficiencias en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Se vuelve reconocible la diferencia entre los déficit que las estructuras del mundo de la vida (al convertirse en fuente de pérdida de motivación y legitimación) pueden provocar en el aseguramiento y en el mantenimiento del sistema de ocupaciones y del sistema de dominación, y los fenómenos de una colonización interna del mundo de la vida por los imperativos de subsistemas funcionales que externalizan sus costos:

En tales fenómenos vuelve a mostrarse otra vez que las operaciones de regulación sistémica y las operaciones de entendimiento representan recursos que no pueden sustituirse entre sí a voluntad. El dinero y el poder no pueden ni comprar ni vender solidaridad y sentido. En una palabra, el resultado del proceso de desencanto es una nueva conciencia, en la que el proyecto del Estado social se vuelve en cierto modo reflexivo, y que se dirige a domesticar no sólo a la economía capitalista sino también al propio Estado (Habermas, 2008: 391).

4.3. Los potenciales de protesta

Para Habermas (1987b:555-556) el hecho de que con el Estado social y la democracia de masas el conflicto de clases que caracterizó a las sociedades capitalistas en la fase de su despliegue haya sido institucionalizado y con ello paralizado no

significa la inmovilización de los potenciales de protesta. Éstos surgen hoy en otras líneas de conflicto. Los conflictos que en las sociedades avanzadas de Occidente se han desarrollado en los últimos decenios, ya no se desencadenan, sostiene, en los ámbitos de reproducción material, ya no quedan canalizados a través de partidos y asociaciones y tampoco pueden apaciguarse en forma de recompensas conformes al sistema. Los nuevos conflictos surgen, dirá, más bien en los ámbitos de la reproducción cultural, la integración social y la socialización; se dirimen en formas de protesta subinstitucionales y, en todo caso, extraparlamentarias. Es en los déficit subyacentes a esos conflictos donde se refleja, según Habermas, una cosificación de los ámbitos de acción estructurados comunicativamente a los que no se puede hacer frente a través de medios como el dinero y el poder. No se trata primariamente de compensaciones que pueda ofrecer el Estado social, sino de la defensa y restauración de las formas de vidas amenazadas o de la implantación de nuevas formas de vida. En una palabra, para el autor, los nuevos conflictos se desencadenan no en torno a *problemas de distribución*, sino en torno a cuestiones relativas a la *gramática de las formas de vida*.

Estos nuevos tipos de conflictos podrían ser englobados, bajo la expresión “revolución silenciosa”, basada en nuevos temas que implican un cambio de una “vieja” a una “nueva política” porque: “Nuevos son los temas de la calidad de vida, de la igualdad de derechos, de la autorrealización individual, de la participación y de los derechos humanos” (Habermas, 1987b:556).

Ejemplo de esto para Habermas (1997a:213) son los indicios de resistencia que se multiplican en la República Federal Alemana, si bien localmente fragmentados y subculturales y de actitudes defensivas en la “base” e, incluso, manifestaciones espectaculares de masas que surgen repentinamente y desaparecen de nuevo. Así, las demostraciones pacifistas del otoño de 1983, inmediatamente antes de la instalación de los cohetes que alcanzaron una magnitud hasta entonces inimaginable en la historia de la República Federal y que también demostraron tener una cualidad, hasta entonces desconocida, de lo que denomina “agresividad disciplinada”. Otro síntoma, para nuestro autor, si bien menos dramático, es la sensibilidad frente a los peligros que suponen los sistemas de almacenamiento de datos y cómo se ha manifestado en la resistencia contra el proyecto de censo y contra la implantación de un documento de identidad “a prueba de falsificación”.

Otra muestra de estas nuevas formas de resistencia se evidencia, para Habermas (1997a:214) en la erosión de los vínculos tradicionales con los partidos y en la creciente

fluctuación de los electores. Así, no es sólo el triunfo de los “verdes” los que señalan la existencia del “aburrimento de los partidos”, sino que además, surgen posibilidades de reacción más o menos incalculables por los motivos menos pensados. Para nuestro autor, esto muestra una polarización del ámbito de lo público en sectores oficiales rígidos y dirigidos desde arriba y subculturas resistentes, de carácter local, indefinidas desde el punto de vista de la estructura social, compuesta en parte por las antiguas clases medias y en parte por elementos “posmaterialistas” que se han convertido en el núcleo de un ámbito de lo público negativo, esto es, jóvenes y ancianos, feministas y homosexuales, minusválidos y parados activos, *radical professionals*, viudas, ecologistas, etcétera.

5. El compromiso del autor

5.1. De la razón práctica a la razón comunicativa

Para Habermas (1998:63-64), Hegel, al igual que Aristóteles, está todavía convencido de que la sociedad encuentra su unidad en la vida política y en la organización del Estado. La filosofía práctica de la Edad Moderna sigue partiendo de que los individuos pertenecen a la sociedad lo mismo que a un colectivo pertenecen sus miembros o que al todo pertenecen las partes, aun cuando ese todo haya de constituirse por la unión de esas partes.

Pero las sociedades modernas, explicita nuestro autor, se han vuelto tan complejas, que estas dos figuras de pensamiento, a saber, la de una sociedad centrada en el Estado y la de una sociedad compuesta de individuos, ya no es aplicable sin problema. La teoría marxista de la sociedad había sacado de ello la consecuencia de renunciar a una teoría normativa del Estado. Pero aun en este caso la razón práctica – ahora en términos de filosofía de la historia– deja sus huellas en el concepto de una sociedad que habría de administrarse democráticamente a sí misma y en la que, junto con la economía capitalista, habría de quedar absorbido, disuelto y extinguido el poder burocrático del Estado.

La teoría de sistemas, de acuerdo con Habermas, borra incluso tales residuos y renuncia a toda conexión con los contenidos normativos de la razón práctica. En ella el Estado constituye un subsistema entre otros subsistemas sociales funcionalmente especificados; éstos guardan entre sí relaciones sistema-entorno de forma similar a

como lo hacen las personas y su sociedad. Es entonces que, de la autoafirmación de los individuos que Hobbes entendiera en términos naturalistas sale una consecuente línea de eliminación de la razón práctica que conduce en Luhmann a la autopóiesis de sistemas regulados autorreferencialmente. Ni las formas empiristas de reducción y eliminación, ni los esfuerzos de rehabilitación, parecen, en el planteo habermasiano, poder devolver al concepto de razón práctica la fuerza explicativa que ese concepto tuvo antaño en el contexto de la ética y la política, del derecho natural racional y la teoría moral, de la filosofía de la historia y la teoría de la sociedad.

La única alternativa que, al parecer, queda abierta, según Habermas, es la intrépida y decidida negación de la razón, sea ello en las formas dramáticas de una crítica posnietzscheana de la razón, sea en la modalidad algo más somera de un funcionalismo sociológico que neutraliza todo lo que aún pudiese reclamar fuerza vinculante y relevancia desde la perspectiva del participante. Pero, de acuerdo con Habermas, quien en las ciencias sociales no quiera apostar incondicionalmente por lo contraintuitivo, tampoco encontrará atractiva esta solución. Por eso, en *Teoría de la acción comunicativa* plantea un camino distinto: el lugar de la razón práctica pasa a ocuparlo la razón comunicativa.

Para Habermas (1987a:10) la categoría de acción comunicativa permite acceder a tres complejos temáticos que se ensamblan entre sí: en primer lugar es capaz de hacer frente a las reducciones cognitivo-instrumentales que se hacen de la razón; en segundo lugar, plantea un concepto de sociedad articulado en dos niveles, que asocia los paradigmas de mundo de vida y sistema. Y por último, da cuenta de una teoría de la modernidad que explica el tipo de patologías sociales que hoy se tornan más visibles, mediante la hipótesis de que los ámbitos de acción comunicativamente estructurados quedan sometidos a los imperativos de sistemas de acción organizados formalmente que se han vuelto autónomos. De este modo, la teoría de la acción comunicativa permite una categorización del plexo de la vida social, con la que se puede dar razón de las paradojas de la modernidad.

La expresión “acción comunicativa” designa, siguiendo a Habermas (2003:61), aquellas interacciones sociales para las cuales el uso del lenguaje orientado al entendimiento asume un papel de coordinación de la acción. Una interacción, desde esta perspectiva (Habermas, 1990:72-73) se entiende como la solución al problema de cómo los planes de acción de varios actores son capaces de coordinarse entre sí de suerte que las acciones de alter puedan enlazar con las de ego. Por “enlace” Habermas quiere

significar la reducción del espacio de posibilidades electivas que contingentemente se topan unas con otras a unas proposiciones que permitan la concatenación de temas y acciones en los espacios sociales y los tiempos históricos.

Si se adopta la perspectiva de los participantes, según Habermas, la necesidad de enlazar temas y acciones resulta del propio interés en la persecución de los propios planes de acción. Así, una acción teleológica puede describirse como realización de un plan, el cual se apoya en la interpretación que de la situación hace el actor. Al ejecutar el actor un plan de acción, domina una situación, siendo tal situación un fragmento del entorno interpretado por el actor. Ese fragmento, continúa, se constituye a la luz de posibilidades de acción que el actor tiene por relevantes con vistas al logro de un plan.

El problema de la coordinación de la acción se plantea en cuanto un actor sólo puede ejecutar su plan de acción interactivamente, es decir, con ayuda de la acción (o de la omisión) de, a lo menos, otro actor. Según sea el modo como los planes y las acciones de alter queden conectados con los planes y acciones de ego, resultan diversos tipos de interacciones lingüísticamente mediadas. Los tipos de interacción, para Habermas, se distinguen ante todo por el mecanismo de coordinación de la acción, y en particular según que el lenguaje natural se utilice sólo como medio en que tiene lugar la transmisión de informaciones o también como fuente de integración social. En el primer caso se trata de la acción estratégica, en el segundo de acción comunicativa. Mientras que aquí la fuerza generadora de consenso del *entendimiento* lingüístico –es decir, las energías que el propio lenguaje posee en lo tocante a crear vínculos– se torna eficaz para la coordinación de la acción, en el caso de la acción estratégica el efecto de coordinación permanece dependiente de un ejercicio de influencias (el cual discurre a través de actividades no lingüísticas) de los actores sobre las situaciones de acción y de los actores unos sobre otros.

La razón comunicativa, en el planteo de Habermas (1998a:65-66), comienza distinguiéndose de la razón práctica porque ya no queda atribuida al actor particular o a un macrosujeto estatal-social. Es más bien, explica, el medio lingüístico mediante el que se concatenan las interacciones y se estructuran las formas de vida, el que hace posible a la razón comunicativa. Esta racionalidad viene inscrita en el *telos* que representa el entendimiento intersubjetivo y constituye un ensamble de condiciones que posibilitan a la vez que constriñen. Quien se sirve de un lenguaje natural, continúa el autor, para entenderse con un destinatario acerca de algo en el mundo se ve obligado a adoptar una actitud realizativa y a comprometerse con determinadas suposiciones. Entre otras cosas,

tiene que partir de que los participantes persiguen sin reservas sus fines ilocucionarios, ligan sus acuerdos al reconocimiento intersubjetivo de pretensiones de validez susceptibles de crítica y se muestran dispuestos a asumir las obligaciones relevantes para la secuencia de interacción que se siguen de un consenso. Lo que así viene implicado se comunica también a las formas de vida que se reproducen a través de la acción comunicativa.

Luego, en el planteo de Habermas, la racionalidad comunicativa no es una fuente de normas de acción como la forma clásica de la razón práctica. El contenido normativo está presente en la medida en que quien actúa comunicativamente, asume idealizaciones tales como: atribuir a las expresiones significados idénticos, asociar a sus manifestaciones pretensiones de validez que trascienden el contexto, suponer a sus destinatarios capacidad de responder de sus actos, es decir, autonomía y veracidad, tanto frente a sí mismos como frente a los demás. En esta situación quien actúa comunicativamente, en el planteo habermasiano, se halla bajo un “tener que” que podría ser caracterizado como coerción trascendental de tipo débil, pero no ante el “tienes que” prescriptivo de una regla de acción que se reduzca ya sea a la validez deontológica de un precepto moral, a la validez axiológica de una constelación de valores objeto de preferencias o a la eficacia empírica de una regla técnica.

De este modo según Habermas (1998a:66-67) la razón comunicativa posibilita una orientación por pretensiones de validez, pero no da ninguna orientación de contenido determinado para la solución de tareas prácticas, no es informativa ni tampoco directamente práctica. Al extenderse por todo el espectro de pretensiones de validez: la verdad proposicional, la veracidad subjetiva y la rectitud normativa, se propaga más allá del ámbito de las cuestiones práctico-morales. Además, sólo se refiere a convicciones e ideas, es decir, a manifestaciones susceptibles de crítica, que por principio resultan accesibles a la clarificación argumentativa, por tanto, queda por detrás de una razón práctica a la que se suponga por meta la motivación y la dirección de la voluntad.

A diferencia de la razón instrumental (Habermas, 1987a:507-508), la razón comunicativa se refiere no a un sujeto que se conserva relacionándose con objetos en su actividad representativa y en su acción, no a un sistema que mantiene su consistencia o patrimonio deslindándose frente a su entorno, sino a un mundo de la vida simbólicamente estructurado que se constituye en las aportaciones interpretativas de sus miembros y que sólo se reproduce a través de la acción comunicativa.

Por otro lado, el concepto de razón comunicativa que apunta más allá de la razón centrada en el sujeto tiene como fin (Habermas, 2008:367): a) elevarse por encima de las paradojas en que se ve envuelta la crítica radical de la razón y, b) afirmarse, en lo posible, contra el enfoque rival que representa la teoría de sistemas que deja de lado la problemática de la racionalidad en general:

Este doble frente convierte la rehabilitación del concepto de razón en una empresa doblemente arriesgada. Esa rehabilitación ha de cuidarse muy bien por ambos lados: ha de guardarse de caer en las trampas del pensamiento centrado en el sujeto, que no consiguió mantener libre la peculiar coacción sin coacciones que caracteriza a la razón, y ha de huir tanto de los rasgos *totalitarios* de una razón *instrumental* que convierte en objeto todo cuanto la rodea, incluso a sí misma, como de los rasgos *totalizantes* de una razón *inclusiva* que todo se lo incorpora y al final acaba triunfando como unidad sobre la diferencia (Habermas, 2008:367-368).

5.2. La teoría crítica de la sociedad

En el planteo de Habermas (1987b:529-530) una teoría de la modernización capitalista que se valga de los medios de una teoría de la acción comunicativa se comporta *críticamente*, tanto frente a las ciencias sociales contemporáneas, como frente a la realidad social que esas ciencias tratan de aprehender. Su crítica frente a la realidad de las sociedades desarrolladas se concentra en la imposibilidad que éstas muestran en el uso del potencial de aprendizaje del que culturalmente disponen, entregándose a un descontrolado aumento de la complejidad que, a decir del autor, se adueña de ellas como si se tratara de un poder cuasi-natural que no sólo desgasta las formas tradicionales de vida sino que además ataca la infraestructura comunicativa incluso de mundos de vida profundamente racionalizados. Frente a los planteamientos en ciencias sociales se comporta, también, críticamente, en la medida en que no son capaces de descifrar las paradojas de la racionalización social porque sólo convierten en objeto a los sistemas sociales complejos, sin percatarse (en el sentido de una sociología reflexiva) de la constitución histórica del ámbito objetual sobre el que versan.

En *El discurso filosófico de la modernidad* advierte que los criterios conforme a los cuales Hegel y Marx, y todavía Max Weber y Lukács habían distinguido entre los aspectos emancipatorio-reconciliadores y los represivo-desgarradores de la racionalización social están ya gastados (Habermas, 2008:365-366). La crítica ha atacado y destruido los conceptos que habrían permitido mantener separados esos aspectos para volver visible su aspecto paradójico. Ilustración y manipulación,

consciente e inconsciente, fuerza de producción y fuerzas de destrucción, autorrealización expresiva y desublimación represiva, efectos garantizadores de la libertad, verdad e ideología, todos estos momentos parecen ahora fundidos en una amalgama. Las diferencias y los contrastes –continúa– están ahora tan socavados, e incluso demolidos, que la crítica, en un mundo totalmente administrado, sometido a cálculo, integralmente transido por relaciones de poder, ya no puede distinguir contrastes, matices ni tonalidades ambivalentes. Llama la atención de nuestro autor que, en los muchos *planteamientos de la crítica de la razón*, no encuentra un lugar la práctica cotidiana. Considera que el pragmatismo, la fenomenología y la filosofía hermenéutica han otorgado rango epistemológico a las categorías de acción cotidiana, habla y convivencia. Así, también, Marx había destacado la praxis cotidiana como el lugar donde el contenido racional de la filosofía habría de verse en formas de vida de una sociedad emancipada. Pero, continúa, Nietzsche dirigió hasta tal punto la mirada de sus sucesores hacia los fenómenos de lo *extraordinario*, que éstos apenas si dan un despectivo vistazo sobre la práctica cotidiana, dejándola de lado como algo derivado e inauténtico.

En cambio, para Habermas (2008:366) en la acción comunicativa, el momento creativo de la constitución lingüística forma un síndrome con los momentos cognitivo-instrumental, práctico-moral y expresivo de las funciones lingüísticas intramundanas de exposición de estados de cosas, de relaciones interpersonales y de expresiones subjetivas, es decir:

Los procesos mediados por el lenguaje, como son la adquisición de saber y la tradición cultural, la formación de identidades individuales y colectivas, la socialización y la integración social, resuelven problemas que se plantean en el mundo; al sentido específico de estos problemas y al medio lingüístico por el que necesariamente ha de discurrir su resolución deben esos procesos la autonomía de procesos de aprendizajes autónomos (Habermas, 2008: 224).

Habermas (1997a:143-145) reconoce la influencia que la corriente hermenéutica y la analítica en la teoría lingüística han tenido en el desarrollo de su *Teoría de la acción comunicativa*. Influencia basada en la intuición de que en la comunicación hablada hay implícito un *telos* de entendimiento recíproco, hilo conductor que le permite llegar a un concepto de racionalidad comunicativa. El primer paso, en este sentido, es como ya vimos, asegurar un concepto de razón con los medios de la pragmática formal, es decir, con los medios de un análisis de las propiedades generales

de la acción orientada al entendimiento. El paso siguiente, para nuestro autor, es hacer aplicable a las relaciones sociales y a los conjuntos interactivos institucionales el concepto de racionalidad comunicativa. Así también, aclara, es preciso hacer notar que para la teoría de la comunicación el desarrollo del capitalismo tardío ha generado las condiciones objetivas para que se pueda reconocer que en las estructuras del entendimiento lingüístico hay universales que hasta prestan pautas para la construcción de una crítica que ya no puede fundamentarse en un sentido histórico-filosófico. Según Habermas, los frankfurtianos se aferraron a un concepto de teoría y a un concepto de verdad en la idea más sólida que de razón tiene la tradición filosófica: la de “razón instrumental”. Pero –continúa– la “razón” no puede tan sólo referirse a las intenciones de verdad en sentido estricto en que podemos hablar de la verdad de los enunciados. Antes bien, la razón ha de mostrar en su unidad los momentos racionales: la unidad de la razón teórica con la visión práctico-moral y el juicio estético. Así también, si bien para nuestro autor las éticas cognoscitivas eliminan los problemas de la vida buena, de forma que lo único que queda de lo bueno es lo justo, el debate sobre la ética de la responsabilidad y la de las convicciones y la mayor atención que se presta a los motivos hedonistas vuelven a traer a la actualidad los puntos de vista de los cálculos de las consecuencias y de la interpretación de necesidades, que se mueven en el ámbito de la validez de lo cognoscitivo y lo expresivo.

A partir de aquí, Habermas (1997b: 416) se propone proseguir la empresa de la teoría crítica que, a su entender, quedó interrumpida. De ahí su necesidad de renovar una teoría crítica de la sociedad que pueda asegurarse de sus propios fundamentos normativos haciendo suyas las experiencias teóricas obtenidas por la vía que va de Kant a Marx pasando por Hegel, y las obtenidas de Marx a Max Weber y a G. H. Mead, pasando por Pierce y Dilthey, articulándolas en una *teoría de la racionalidad*. Por ello, dirá, se trata de articular un concepto de razón que ni sea víctima del historicismo o de la sociología del conocimiento, ni tampoco se oponga abstractamente a la historia y a los contextos de la vida social.

En el planteo que propone Habermas (1997b:410-411) la teoría de la razón comunicativa dispone, por lo tanto, de criterios para una crítica de las relaciones que desmienten la promesa que la eticidad de los órdenes considerados legítimos y las normas vigentes comportan, de encarnar intereses generales. Pero en modo alguno puede erigirse en juez y pretender decidir sobre el valor de formas de vida que en su diversidad compiten unas con otras. Ciertamente que el concepto de racionalidad

comunicativa, en palabras del autor, contiene también una perspectiva utópica. De las estructuras de la intersubjetividad no menguada pueden inferirse condiciones *necesarias* para un entendimiento no coactivo de los individuos entre sí, así como para la identidad de un individuo que pueda entenderse consigo mismo sin hacerse violencia. Pero – continúa– esa perspectiva *sólo* comprende determinaciones formales de la infraestructura comunicativa de las formas de vida y las biografías *posibles*, no se extiende a la forma concreta de lo que sería una forma de vida ejemplar o de lo que sería un modelo paradigmático de biografía. Las formas de vida fácticas y las biografías fácticas están siempre insertas en tradiciones que históricamente tienen un carácter único. De ahí que, para esta propuesta, no es consecuente imponer a la teoría de la sociedad la tarea de construir un “sistema de necesidades”, es decir, la totalidad de una forma de vida.

5.3. El planteo de una moral universalista

Para Habermas (1998b:86), de conformidad con la ética discursiva, una norma únicamente puede aspirar a tener validez cuando todas las personas a las que afecta consiguen ponerse de acuerdo (o pueden ponerse de acuerdo) en cuanto *participantes de un discurso práctico* en que dicha norma es válida. Este postulado ético discursivo ya presupone, para el autor, la posibilidad de fundamentación de la elección de normas.

En este sentido, Habermas (1998b:87-88) muestra que cuando uno recuerda la función coordinadora de acciones de las pretensiones de validez normativa en la praxis comunicativa cotidiana, observa que las tareas que hay que resolver en las argumentaciones morales no se pueden superar de modo monológico, sino que requieren un esfuerzo cooperativo. Así, al entrar los participantes en una argumentación moral prosiguen su acción comunicativa en actitud reflexiva con el objeto de restaurar un consenso roto. Las argumentaciones morales, siguiendo el planteo, también sirven para la resolución consensual de conflictos de acción. En este caso, los conflictos, en el ámbito de las interacciones orientadas normativamente se remiten de un modo inmediato a un acuerdo interrumpido. Por lo demás, la reparación sólo puede consistir en asegurar la existencia de otro acuerdo, que primero será discutido y luego no; o bien en establecer un reconocimiento intersubjetivo para la exigencia de validez. Este tipo de acuerdo, para nuestro autor, expresa una *voluntad conjunta*. Sin embargo, aclara, si las argumentaciones morales han de producir un acuerdo de este tipo, ya no basta con que

cada individuo piense si puede aceptar o no cada norma. Lo necesario es una argumentación “real” en la que participen de modo cooperativo los afectados. Únicamente un proceso de entendimiento intersubjetivo puede conducir a un acuerdo que sea de carácter reflexivo: sólo entonces sabrán los participantes que se han convencido en conjunto.

Desde esta perspectiva y de acuerdo con el planteo habermasiano, se ve la necesidad de reformular el imperativo categórico:

En lugar de proponer a todos los demás una máxima como válida y que quiero que opere como una ley general, tengo que presentarles mi teoría al objeto de que quepa hacer la comprobación discursiva de su aspiración de universalidad. El peso se traslada, desde aquello que cada uno puede querer sin contradicción alguna como ley general, a lo que todos de común acuerdo quieren reconocer como norma universal. De hecho, la formulación ofrecida del postulado de universalidad trata de conseguir que la correspondiente argumentación se lleve a cabo de modo cooperativo. Desde luego, sólo una participación real puede evitar la interpretación errónea de los intereses propios por parte de los demás. En este sentido pragmático, cada uno constituye la última instancia que ha de juzgar lo que verdaderamente son los intereses propios. Por otro lado, no obstante, el modo en que cada cual describe sus intereses tiene que estar abierto también a la crítica de los demás. Las necesidades se interpretan a la luz de los valores culturales; y como quiera que éstos son siempre parte componente de una tradición intersubjetivamente compartida, la revisión de valores que interpretan las necesidades no es algo de lo que puedan disponer monológicamente los individuos aislados (Habermas, 1998b:88).

En *Textos y contextos* (1996:169) advierte que, hacemos un uso *moral* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno para todos por igual; y hacemos un uso *ético* de la razón práctica cuando preguntamos qué es lo que es bueno en cada caso para mí o para otro. Es por ello que las cuestiones de justicia permiten en principio respuestas universalmente válidas desde el punto de vista de qué es lo que todos podrían querer; en cambio, las cuestiones éticas sólo pueden aclararse racionalmente en el contexto de una determinada biografía o de una particular forma de vida. Pues estas cuestiones quedan cortadas desde la óptica de un individuo o de un determinado colectivo que quisiera saber quién es él, y a la vez quiere ser él. Tales procesos de autoentendimiento se distinguen de las argumentaciones morales por su tipo de planteamiento.

Es por ello que, como indica Habermas (1998b:129) el postulado de la universalidad funciona como un cuchillo que hace un corte ente lo “bueno” y lo “justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados normativos rigurosos. Los valores culturales llevan consigo, desde luego, una pretensión de validez intersubjetiva, pero están tan

implicados en la totalidad de una forma vital especial que no pueden aspirar sin más a la validez normativa en sentido estricto; en el mejor de los casos son *candidatos* a una materialización en normas que han de poner de manifiesto un interés general.

Por lo tanto, la construcción del punto de vista moral corre a la par con una diferencia dentro del punto de vista práctico (Habermas, 1998b:134): las *cuestiones morales*, que se pueden decidir de modo racional bajo el aspecto de la capacidad de universalidad de los intereses o de la *justicia* se diferencian ahora de las *cuestiones evaluativas* que se representan en su aspecto más general como cuestiones de la *vida buena* (o de realización de la persona) y que sólo son racionalmente discutibles *dentro* del horizonte sin problemas de una forma vital históricamente concreta o de un estilo de vida individual.

Ahora bien, las relaciones de reconocimiento jurídicamente garantizadas no se reproducen por sí mismas, han menester de los esfuerzos cooperativos de una práctica ciudadana a la que nadie puede ser obligado mediante normas jurídicas, ya que imponer el deber jurídico en la puesta en práctica de los derechos democráticos tendría, para el autor, algo de totalitario (Habermas, 1998a:627). Así, el papel de ciudadano institucionalizado jurídicamente ha de quedar inserto en el contexto de una cultura política habituada al ejercicio de las libertades.

En este sentido, de acuerdo con Habermas (2004:53-56), el reciente debate sobre el multiculturalismo ha llevado a una revisión del modelo clásico de la ciudadanía “neutral en cuanto al color”. La ciudadanía –continúa– es un estatus que se define en términos de derechos civiles. Pero también es necesario considerar que los ciudadanos son personas que han desarrollado sus identidades personales en el contexto de ciertas tradiciones, en entornos culturales específicos, y que necesitan tales contextos para mantener sus identidades. Por ello, considera que en ciertas situaciones se debería ampliar los derechos civiles para incluir los culturales, ya que éstos son derechos que garantizan a todos los ciudadanos, en términos de igualdad, el acceso a una tradición y la participación en las comunidades culturales que ellos escojan para estabilizar su identidad. De este modo, para nuestro autor, se amplía el acceso a un entorno cultural, pero el peligro que este modelo encierra es el de la fragmentación. Y dado que una comunidad política no debe desintegrarse, piensa que esto se podría evitar bajo la condición de que todos los ciudadanos puedan reconocerse, por encima de sus respectivas subculturas, en una y la misma cultura política respecto a las diversas subculturas. Esta cuestión, como indica Habermas, adquiere la máxima relevancia en

procesos en los que las culturas minoritarias entran en conflicto con las culturas mayoritarias que, evidentemente, suele determinar la cultura política en general. Y sobre todo porque, a medida que las subculturas reprimidas van tomando conciencia de sus propias tradiciones específicas, y lo que supuestamente era una cultura homogénea se convierte cada vez más en una sociedad “multicultural”, la presión para el ajustamiento trabaja, hasta cierto punto, en la dirección de una disociación de la cultura política respecto de la cultura mayoritaria.

En cuanto a la propia cultura política, Habermas (1998a:643) sostiene que el derecho democrático a la autodeterminación incluye, ciertamente, el derecho a preservarla y ella constituye el contexto concreto para los derechos ciudadanos; pero no comprende el derecho a la autoafirmación de una forma de vida *cultural* privilegiada. En el marco de la constitución de un Estado democrático de derecho pueden coexistir en régimen de plena igualdad múltiples formas de vida. Pero éstas tienen que solaparse en una cultura política común, que, a su vez, permanezca abierta a los impulsos que puedan venirle de nuevas formas de vida aportadas por inmigrantes. Sólo una ciudadanía democrática que no se cierre en términos particularistas puede, por lo demás, para nuestro autor, preparar el camino para un *estatus de ciudadano del mundo* o una *cosmociudadanía*, que hoy empieza a cobrar forma en comunicaciones políticas de alcance mundial.

Por lo tanto y de acuerdo con el planteo de Habermas (1991:102), por ética *universalista* debe entenderse una fundamentación del principio moral que extendiéndose más allá de un simple *factum* de la razón pasa a constituirse en algo más que una falacia etnocéntrica. Es decir, hay que poder demostrar que este principio no se limita a reflejar los prejuicios de los actuales europeos adultos, blancos, varones provenientes de las capas burguesas. Y que: “En la argumentación los participantes han de partir de que en principio todos los afectados participan como iguales y libres en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que no puede admitirse otra coerción que la resultante de los mejores argumentos” (Habermas, 1991: 104).

Por último, según Habermas (1991:113), el proceso de formación discursiva de la voluntad colectiva da cuenta de la interna conexión por un lado, de la autonomía de individuos particulares, y por otro, de su inserción en formas de vida intersubjetivamente compartidas. Entonces, los iguales derechos de los individuos y el igual respeto por su dignidad personal vienen sostenidos por una red de relaciones interpersonales y de relaciones de reconocimiento recíproco. Así también, la calidad de

una vida en común no se mide sólo por el grado de solidaridad y el nivel de bienestar, sino también por el grado en que en el interés general se contemplan *equilibradamente y por igual* los intereses de cada individuo.

6. El fenómeno social motivo de análisis

6.1. La sociedad

Habermas (2003:374-375) plantea que con la racionalización del mundo de la vida no aumentan en modo alguno las probabilidades de que los procesos de reproducción se vean libres de conflicto, lo que se produce es el desplazamiento del nivel en que los conflictos pueden presentarse. Como anotábamos anteriormente, con la diferenciación de las estructuras del mundo de la vida se multiplican las formas en que pueden presentarse patologías sociales, dependiendo de qué componente estructural quede perturbado y cuál sea la causa: pérdida de sentido, estados anómicos y psicopatologías son las clases de síntomas más significativos, pero no los únicos. Así, siguiendo al autor, las causas de patología social, que en el modelo de la escisión de un macrosujeto aún podían quedar agrupadas en torno del antagonismo de clases, se disgregan en una amplia dispersión de posibles contingencias históricas. De esta suerte, para el autor, los rasgos patológicos de las sociedades modernas sólo se articulan en configuraciones concretas en la medida en que se hace notar y sentir socialmente un sobrepeso de las formas económicas y burocráticas, en general de las formas cognitivo-instrumentales de racionalidad.

Por ello, para Habermas (2003:375) las ideologías, que encubren los antagonismos reprimidos, no pueden atribuirse ya a la falsa conciencia de los colectivos; se las hace derivar del patrón de una comunicación sistemáticamente distorsionada. Es aquí donde la organización externa del habla ejerce sobre la organización interna del habla una presión que no puede taparse de otro modo y que deforma a esa organización interna de manera que se disuelven las relaciones internas entre significado y validez, significado e intención, significado y ejecución de la acción. Así pues –continúa– en la comunicación distorsionada, tanto la totalidad ética de Hegel como la praxis alienada de Marx se dan a conocer como lo que verdaderamente son, como formas de intersubjetividad menoscabada.

En *Ensayos políticos* sostiene que los clásicos de la teoría social, desde Marx a Max Weber, coincidían en que la estructura de la sociedad burguesa se caracterizaba por el trabajo abstracto, esto es, por un tipo de trabajo industrial orientado por las leyes del mercado, sometido a las leyes del valor del capital y organizado según criterios empresariales (Habermas, 1997a:117-118). Dado que este tipo de trabajo abstracto poseía una fuerza tan considerable, capaz de penetrar en todas las esferas, las esperanzas utópicas se dirigieron hacia la esfera de la producción, esto es, a la idea de una emancipación del trabajo frente a la determinación ajena. Las utopías de los socialistas primitivos –dirá el autor– se concentraban en la imagen del falansterio, una forma de organización de la sociedad del trabajo compuesta de productores libres e iguales. De una producción de este tipo tenía que surgir una forma de vida comunitaria de trabajadores libres asociados. Esta idea de autogestión obrera todavía inspiró el movimiento de protesta de los años sesenta. Así, a pesar de sus críticas al socialismo primitivo, en la primera parte de la *Ideología Alemana* Marx propugnaba la misma utopía de la sociedad del trabajo. Pero hoy –continúa– la utopía de la sociedad del trabajo ya no tiene poder de convicción y no sólo porque las fuerzas productivas hayan perdido su inocencia o porque la abolición de la propiedad privada de los medios de producción no desemboque en la autogestión obrera. Sobre todo, para nuestro autor, la utopía ha perdido su punto de contacto con la realidad.

Para Habermas (1997a:119) la disminución de la fuerza de convicción de la utopía de la sociedad del trabajo deja de ser significativa para la opinión pública, a pesar de que en el siglo XX ha dejado sus huellas en los programas de tres momentos diferentes pero de importancia mundial. Así, como reacción a las consecuencias de la Primera Guerra Mundial y de la crisis económica mundial se impusieron las correspondientes corrientes políticas: el comunismo soviético en Rusia, el corporativismo autoritario en la Italia fascista, la Alemania nazi y la España falangista y el reformismo socialdemócrata en las democracias de masas del oeste. Únicamente el proyecto de Estado social se constituyó en heredero de los movimientos burgueses de emancipación y del Estado democrático constitucional. Si bien surgió de la tradición socialdemócrata no son solamente gobiernos socialdemócratas los que han ido construyéndolo. Después de la Segunda Guerra Mundial todos los partidos gobernantes en los países occidentales ganaron sus mayorías argumentando más o menos intensamente a favor de los objetivos del Estado social. Desde fines de los años sesenta están haciéndose evidentes los límites del proyecto del Estado social sin que, hasta

ahora, sea visible una forma sustitutiva nítida. Al respecto, la tesis de Habermas es que si bien el programa del Estado social se sigue alimentando de la utopía de la sociedad del trabajo, se enfrenta a una situación nueva, ya que ha perdido su capacidad de formular posibilidades futuras de alcanzar una vida colectiva mejor y más segura.

En este sentido, Habermas (1998a:605) señala que los sindicatos y partidos políticos reformistas que han operado en el marco del Estado democrático de derecho durante la realización del compromiso que ha representado el Estado social han hecho la decepcionante experiencia de contentarse con adaptarse a la herencia liberal burguesa y renunciar al desempeño de las promesas de la democracia radical. Por ello, la afinidad espiritual entre el reformismo y el liberalismo de izquierdas se funda en el objetivo común de la universalización de los derechos ciudadanos en términos del Estado social. De este modo, normalizando el *status* de trabajador dependiente mediante derechos de participación política y derechos concernientes a prestaciones sociales, la masa de la población recibiría la oportunidad de vivir en seguridad, justicia social y creciente bienestar. Por otro lado, los partidos, una vez llegados al gobierno, habrían de utilizar la palanca del poder administrativo para imponer por medios intervencionistas estas metas sobre la base de un crecimiento capitalista promovido por la administración a la vez que disciplinado por ella. Si de acuerdo con la idea ortodoxa la emancipación social habría de conseguirse por vía de una revolución política que tomaría posesión del aparato estatal con la finalidad de destruirlo, el reformismo se contenta con producir la pacificación social por vía de la intervención y el control del Estado social. En esta tarea los partidos quedan absorbidos por un aparato estatal en expansión. Con el proceso de estatización de los partidos se desplaza la formación de la voluntad popular a un sistema político que en forma creciente se programa a sí mismo. Este sistema político se torna independiente de las fuentes democráticas de su legitimación en la medida en que logra *extraer* del espacio de la opinión pública política la lealtad de la población. Y así, para nuestro autor, aparece el Estado social con su doble rostro de éxito a la vez que de fracaso, el de una democracia de masas que adopta los rasgos de un proceso de legitimación administrativamente *dirigido y controlado*. En el plano programático – concluye– todo ello tiene como única respuesta la resignación, el convivir con el escándalo de ese destino cuasinatural (el desempleo) que el mercado de trabajo hace pender como una espada de Damocles sobre las cabezas de los individuos, así como la renuncia a la democracia radical.

Es por esto que el proyecto del Estado social enfocado reflexivamente, de acuerdo con Habermas (1997a:129-130) y no solamente orientado a la sujeción de la economía capitalista sino a la sujeción del mismo Estado, no puede mantener el trabajo como punto central de referencia. Ya no puede tratarse de la consolidación del pleno empleo convertido en norma. Este proyecto, de acuerdo con el autor, no se agota por el hecho de que con la implantación del salario mínimo garantizado se intente romper con la maldición que el mercado de trabajo hace pesar sobre *toda* la mano de obra, incluso sobre el potencial creciente y cada vez más limitado de aquellos que aún están en la reserva. Y si bien este paso sería revolucionario, según Habermas, no es lo bastante revolucionario; sobre todo no lo es si no puede proteger al mundo vital frente a las consecuencias contraproducentes adicionales de una administración providencial ni contra los imperativos inhumanos del sistema de relaciones laborales.

En palabras de Habermas (2008:390), el proyecto del Estado social lleva en su seno una contradicción visible, y que se evidencia en el hecho de que su meta sustancial fue liberar formas de vida igualitariamente estructuradas que al mismo tiempo abriesen espacios para la autorrealización y la espontaneidad individuales; pero con las nuevas formas de vida el medio “poder” quedó desbordado. Y, entonces, el Estado, diferenciado como un subsistema funcional más regulado por el medio “poder”, ya no puede ser considerado como una instancia central de regulación o control en la que la sociedad concentrara sus capacidades de autorregulación. Así, a los procesos de formación de la opinión y voluntad colectivas en un espacio público general, procesos difusos pero que aún tienen como foco la sociedad global, se enfrenta un subsistema –el subsistema político– que se ha vuelto autónomo, que rebasa con mucho el horizonte del mundo de la vida, que se cierra a aquellas perspectivas que tienen como foco la sociedad global y que por su parte sólo puede percibir a ésta desde su propia perspectiva de subsistema.

Sin bien nuestro autor plantea los obstáculos que el propio Estado social pone en su camino, no considera que sea una realización errónea:

Las instituciones del Estado social, al igual que las instituciones del Estado constitucional democrático, denotan un impulso de desarrollo del sistema político frente al cual no hay posibilidad sustitutoria alguna en sociedades como la nuestra, ya en relación con las funciones que cumple el Estado social, ya en relación con las exigencias legitimadas normativamente a las que satisface. Aquellos países que aún están atrasados en el desarrollo del Estado social no tienen razón alguna para separarse de este camino. Precisamente la falta de opciones sustitutorias e, incluso la

irreversibilidad de unas estructuras de compromiso por las que fue necesario luchar, son las que hoy nos sitúan ante el dilema de que el capitalismo desarrollado no pueda vivir sin el Estado social y, al mismo tiempo, tampoco pueda hacerlo con él. Las reacciones más o menos desorientadas ante este dilema prueban que se ha agotado ya el potencial innovador de la utopía de la sociedad del trabajo (Habermas, 1997a:124).

6.1.1. Umbrales protectores entre sistema y mundo de vida. Ciudadanía y soberanía

Habermas señala que no sólo ha de “domesticarse socialmente” al capitalismo, sino también al Estado intervencionista, y para esto es necesaria una redefinición de la tarea a seguir, basada en la construcción de umbrales protectores en el intercambio entre sistema y mundo de vida y en la introducción de censores en el intercambio entre mundo de vida y sistema (Habermas, 2008:391-392). Problemas de deslinde de este tipo se plantean para nuestro autor en cuanto un mundo de la vida profundamente racionalizado ha de ser protegido contra los imperativos del sistema de ocupaciones o contra las secuelas de una planificación administrativa de la existencia. La maldición sistémica que el mercado capitalista de trabajo hace pesar sobre las vidas de los que están en disposición de trabajar, que la red de burocracias reguladoras y supervisoras hace pesar sobre la forma de vida de sus clientes; que una carrera de armamentos nucleares que se ha vuelto autónoma hace pesar sobre la expectativa de vida de los pueblos, no puede quedar rota porque los subsistemas aprendan a funcionar mejor. Antes bien sería necesario que impulsos provenientes del mundo de la vida penetraran en la autorregulación de los sistemas funcionales. Pero esto, para el autor, exige un cambio de relación entre espacios públicos autónomos, autoorganizados, por un lado, y los ámbitos de acción regulados a través del dinero y el poder, por otro; es decir: una nueva división de poderes en la dimensión de la integración social.

Para ello, de acuerdo con Habermas (1997a:130), las sociedades modernas disponen de tres recursos mediante los cuales pueden orientar el proceso, y ellos son: dinero, poder y solidaridad. “La fuerza de integración social que la solidaridad posee debería poder afirmarse contra los medios de control ‘dinero’ y ‘poder’, los cuales sólo pueden generar integración sistémica” (Habermas, 2008:392), para de este modo lograr un equilibrio nuevo. En este terreno no se discute de modo inmediato sobre dinero o poder, sino sobre definiciones (Habermas, 1997a:131-132). Se trata del carácter inviolable y autónomo de los estilos vitales, esto es, de la defensa de subculturas tradicionales y conocidas o del cambio en la gramática de formas vitales heredadas. A

favor de las primeras actúan los movimientos regionalistas; a favor de las segundas, movimientos feministas o ecologistas. Si bien, para el autor, la mayor parte del tiempo estas luchas son latentes, se mueven en el microámbito de las comunicaciones cotidianas, cristalizadas esporádicamente en discursos públicos y en formas de intersubjetividad. En estos escenarios –sostiene– pueden constituirse ámbitos públicos autónomos que también entran en comunicación recíproca en la medida en que se utiliza el potencial de autoorganización y se usan de modo autónomo los medios de comunicación. Las formas de autoorganización, en la postura habermasiana, fortalecen la capacidad de acción colectiva por debajo de un umbral en el que los objetivos de la organización se distancian de las orientaciones y posiciones de los miembros de la misma y donde son dependientes de los intereses de conservación de organizaciones autónomas. Es decir:

Las organizaciones próximas a la base no deben rebasar el umbral que las lleve a convertirse en una organización formal, autonomizada como sistema. Pues de otro modo, pagarían la indudable ganancia de complejidad que ello les reportaría, introduciendo una disociación entre los fines de la organización y las orientaciones y las actitudes de sus miembros, con lo que acabarían prevaleciendo los imperativos de la conservación y la ampliación de la estructura organizativa (Habermas, 2008:393).

La idea de Habermas (2004:58-60), en términos generales, es que las sociedades complejas se hallan en cierto sentido integradas mediante tres medios o mecanismos. El “dinero” que como medio se institucionaliza, en términos de “mercado”; el “poder” que como medio se institucionaliza en las organizaciones; y la “solidaridad” que se genera en virtud de normas, valores y comunicación. En cuanto a si hay normas inherentes al mecanismo del mercado, nuestro autor considera que este mecanismo se institucionaliza en términos de los elementos básicos del derecho privado (el contrato y la propiedad), institucionalización legal que está diseñada con el objetivo de que los participantes en el mercado puedan actuar estratégicamente, ya que son libres de hacer lo que quieran: calculan y piensan en términos de ganar o perder. Para nuestro autor, los teóricos neoliberales, siguiendo la tradición de Adam Smith, mantienen la expectativa de que en condiciones ideales los mercados satisfarán ciertos principios de justicia distributiva y explican por qué debe ser así.

Como tales condiciones ideales, según Habermas, no se cumplen, ni siquiera de manera aproximada, al mismo tiempo que el modelo de producción capitalista genera desigualdades distributivas, se ve la necesidad de confiar en políticas compensatorias. Dado que los principios de justicia se institucionalizan a través de una constitución

democrática, la lucha por, y la controversia sobre, los principios específicos de justicia distributiva deberían estar sujetos a una evaluación democrática más que a una especulación teórica sobre cómo funcionan o dejan de funcionar los mercados. Si bien en la actualidad existen, para el autor, interesantes debates filosóficos acerca de cómo debe concebirse la justicia (Sen, Dworkin, Rawls), en última instancia considera que deberían ser los ciudadanos quienes decidieran.

En este sentido, para Habermas (1998a:633), los derechos liberales, que considerados históricamente se plasman en torno a la posición social del propietario privado, pueden entenderse desde puntos de vista *funcionales* como institucionalización de un sistema económico gobernado por el mercado y desde puntos de vista *normativos* como garantizadores de las libertades individuales. Así también, los derechos sociales desde puntos de vista *funcionales* significan la instalación de burocracias del Estado benefactor, y desde puntos de vista *normativos* garantizan, en términos de compensación, el cumplimiento de las legítimas aspiraciones a una participación justa en la riqueza social. Luego, en verdad, tal como expresa Habermas, tanto las libertades individuales como la seguridad que al individuo aportan los derechos sociales, pueden también entenderse como la base jurídica de esa independencia individual y social que es menester para que de verdad sea posible una efectiva puesta en práctica de los derechos políticos. Si bien cree que estas son conexiones empíricas, sostiene que no son necesariamente conexiones conceptuales, pues los derechos de libertad y los derechos sociales pueden también hacer posible que el papel de ciudadano se reduzca a las relaciones de un cliente con las administraciones de las que recibe prestaciones y auxilios. A esto nuestro autor lo denomina “síndrome de privatismo ciudadano” queriendo significar con ello que una reducción en el ejercicio del papel de ciudadano hace que su contenido se limite al de “cliente” del Estado social. Y esto es cada vez más probable cuanto más la economía y el Estado, que se institucionalizan a través de esos mismos derechos, despliegan una lógica sistémica propia, empujando a los ciudadanos al papel periférico de simples miembros de una organización. Y esto porque los sistemas que son la economía y la administración tienden a cerrarse frente a sus entornos y a obedecer sólo a sus propios imperativos de dinero y de poder, con lo cual, se hace añicos el modelo de una comunidad que se determina a sí misma a través de la práctica política común de los ciudadanos. De ahí, Habermas, concluye que la idea básica republicana de la integración políticamente autoconsciente de una “comunidad” de libres e iguales es, a todas luces, demasiado concreta y simple para las condiciones

modernas, y en todo caso lo es cuando, como base de ella, se piensa en una nación o, incluso, en una comunidad de destino étnicamente homogénea e integrada por tradiciones comunes. Esto lo lleva a afirmar que hoy es necesario un modelo distinto de democracia.

La soberanía ciudadana del pueblo, para Habermas (1998a:633-634) no tiene otra materialización posible que los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales (que los derechos fundamentales posibilitan) de una formación más o menos discursiva de la opinión y la voluntad políticas. En este caso considera que es posible la formación de una red de distintas formas de comunicación que habrían de estar organizadas de suerte que pudiesen contar a su favor con la presunción de resultar capaces de ligar la administración pública a premisas racionales y, a través de ella, disciplinar también al sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos sin tocar, por ello, su propia lógica interna.

Y así postula un modelo de *política deliberativa* que no parte del sujeto en gran formato que sería el todo de una comunidad o una comunidad tomada en su conjunto, sino de discursos anónimamente entrelazados entre sí. Este modelo hace recaer la carga principal de las expectativas normativas sobre los procedimientos democráticos y sobre la infraestructura que para ellos representaría un espacio público político alimentado de fuentes espontáneas. Si bien hoy, según Habermas, la masa de la población sólo puede ejercer sus derechos de participación política por vía de integrarse en, y ejercer influencia sobre, la circulación informal de la opinión pública, circulación que no es organizable en conjunto, sino que está sostenida por una cultura liberal e igualitaria; simultáneamente, las deliberaciones en los organismos encargados de tomar decisiones deberían de permanecer porosas a los temas, orientaciones valorativas, contribuciones y programas que les afluyen de una opinión pública política que en este caso no estaría paralizada por estructuras de poder. Luego, si fuera posible que se produjese tal juego de mutuas dependencias entre la formación institucionalizada de la opinión y de la voluntad política, por un lado, y las comunicaciones públicas informales, por otro, podría la ciudadanía, de acuerdo con esta propuesta, significar algo más que lo que hoy significa: una agregación de intereses particulares prepolíticos y el goce pasivo de derechos otorgados de forma paternalista.

Para Habermas (1998a:634-635) el esquema conforme al cual los derechos ciudadanos se presentan en lo esencial como resultado de la lucha de clases es demasiado estrecho, pues el desarrollo de la condición de ciudadano también se vio

limitado por movimientos sociales de diverso tipo, como las migraciones y las guerras. Por otra parte, aclara que factores que estimulan la juridificación de nuevas relaciones de “inclusión” tienen por consecuencia la movilización política de la población y, por tanto, una activación de los derechos ciudadanos ya existentes. Estos hallazgos y otros similares hacen que se plantee en relación con la evolución europea lo que denomina “cautelosas” expectativas optimistas. Así sugiere que:

El mercado interior europeo provocará una mayor movilidad horizontal y multiplicará los contactos entre miembros de distintas nacionalidades. Además, la inmigración proveniente de Europa del Este y de las zonas de pobreza del Tercer Mundo hará aumentar la diversidad multicultural de la sociedad. Esto provocará, sin duda, tensiones sociales; pero estas tensiones, si se elaboran de forma productiva, pueden fomentar una movilización política que dé impulso a movimientos sociales endógenos de nuevo tipo (como el movimiento pacifista, el movimiento ecológico y el movimiento feminista), surgidos ya en el marco del Estado nacional. Esto hará que, cada vez en mayor grado, en el espacio público se aborden temas relevantes para el “mundo de la vida”. Simultáneamente crece la presión de problemas para los que sólo puede haber soluciones coordinadas a nivel europeo. En estas condiciones podrían cristalizar contextos de comunicación en espacios públicos de extensión europea, que formasen un contexto favorable, tanto para las instancias parlamentarias de nuevas regiones que se formen a causa de problemas e intereses comunes, como también para un Parlamento Europeo dotado de mayores competencias (Habermas, 1998:635).

6.2. Una aproximación al concepto de poder

El concepto de autonomía política articulado en términos de teoría del discurso, explica, para Habermas (1998a:214), por qué para la generación de derecho legítimo han de movilizarse las libertades comunicativas de los ciudadanos. Así, en esta explicación la producción de leyes se hace depender de otro tipo de poder (más allá del derecho políticamente establecido y el poder utilizable de manera instrumental), a saber, de ese poder comunicativo del que, siguiendo a Hannah Arendt, nadie puede en verdad “poseerlo”. En este caso, como indica Habermas (1975:206), el fenómeno fundamental del poder no es la instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines, sino la formación de una voluntad común en una comunicación orientada al entendimiento. Es decir: “Conforme a este modelo, el derecho y el poder comunicativo brotan cooriginariamente de la ‘opinión en la que muchos se han puesto públicamente de acuerdo’” (Habermas, 1998a:214).

Si consideramos estas dos posturas del poder, por un lado nos encontramos con Max Weber que parte de un modelo teleológico de acción en el cual el agente para el

éxito de su acción dispone de medios para mover al otro al comportamiento deseado y, por lo tanto, puede influir sobre la voluntad de ese otro u otros. Como indica Habermas (1975:206), en este sentido, el agente que actúa racionalmente con respecto a fines y que se interesa sólo por el éxito de su acción tiene que disponer de medios con los que obligar a un sujeto capaz de tomar sus propias decisiones, ya sea amenazándolo con sanciones, ya sea por medio de la persuasión o por medio de una hábil manipulación de las alternativas de acción. En este caso, la única alternativa a la coacción es el acuerdo voluntario al que llegan entre sí los sujetos interesados. Pero, para nuestro autor, el modelo de acción teleológica sólo prevé agentes que se guían en cada caso en función de su propio éxito y no buscando acuerdo. Sólo admite procesos de entendimiento en la medida en que los interesados los consideran funcionalmente necesarios para sus propios fines. Pero tal entendimiento, que se busca unilateralmente, es decir, con el propósito de instrumentalizarlo después para el propio éxito, no puede estar tomado en serio como tal: no cumple las condiciones de un consenso alcanzado sin coacciones. Como indica Habermas, Hannah Arendt reserva para esto el concepto de *Gewalt* (fuerza, violencia, poder instrumental), a diferencia de *Macht* (poder).

Habermas (1975:216-217) objeta que Hannah Arendt equipare la acción estratégica con la acción instrumental. En este caso, la autora mencionada, valiéndose del ejemplo de la conducción de la guerra, muestra cómo la acción estratégica es tan violenta como la instrumental, por lo cual una acción de este tipo quedaría fuera del ámbito de lo político. Pero, para nuestro autor, las cosas se ven de otra manera si a la acción estratégica entre individuos en competencia la situamos al lado de la acción comunicativa, considerándola como una forma de interacción social distinta, esto es, no guiada por el acuerdo, sino por el éxito; y si la deslindamos de la acción instrumental, que también puede llevarla a cabo un individuo solitario y que por tanto es una acción no-social.

Luego, Habermas establece la distinción entre *adquisición* y afirmación del poder político como distinto de la dominación, es decir el *ejercicio* del poder político y de la *generación* del poder político. Y expresa: “Ningún ocupante de las posiciones de dominio puede ejercer el poder y ningún otro puede disputarle su poder político si esas posiciones no están ancladas en leyes e instituciones políticas, cuya existencia reposa en última instancia en opiniones comunes, en la opinión en la que muchos se han puesto de acuerdo públicamente” (Habermas, 1975:217).

Y si bien acuerda con Hannah Arendt en que las confrontaciones estratégicas por el poder político no suscitan, ni mantienen, las instituciones en la medida en que las instituciones políticas no viven de la fuerza (*Gewalt*), sino del reconocimiento, afirma que no por ello se puede excluir del concepto de lo político el elemento de la acción estratégica (Habermas, 1975:217-218). Por ello dirá:

La violencia (*Gewalt*) ejercida a través de la acción estratégica vamos a entenderla como la capacidad de impedir a otros individuos o grupos la percepción de sus intereses. En este sentido la violencia ha figurado siempre entre los medios de adquisición del poder político y de la afirmación de una posición de poder. En el Estado moderno, esta lucha en torno a las posiciones de poder queda incluso institucionalizada, convirtiéndose así en un ingrediente normal del sistema político. Más, por otro lado, no es evidente que cualquiera, por estar en posición de impedir que los demás perciban sus propios intereses tenga ya que *producir* poder legítimo. El poder legítimo sólo *surge* entre aquellos que forman sus convicciones comunes en una comunicación libre de coacciones (Habermas, 1975: 217-218).

Además señala que el fenómeno básico del poder no es para Hannah Arendt, como para Max Weber, la oportunidad de imponer dentro de una relación social la propia voluntad contra quienes se resisten a ella, sino el potencial de una *voluntad común* formada en una comunicación exenta de coacción (Habermas, 1998a:215). Así, según Habermas, Hannah Arendt contrapone “poder” y “violencia”, es decir, la fuerza generadora de consenso de una comunicación enderezada al entendimiento y la capacidad de instrumentalización de una voluntad ajena para los propios fines de uno: “El poder brota de la capacidad humana, no de actuar o hacer algo, sino de concentrarse con los demás para actuar de común acuerdo con ellos” (Arendt, 1998:146). Tal poder comunicativo expresa el autor, sólo puede formarse en los espacios públicos no deformados y sólo puede surgir a partir de las estructuras de intersubjetividad no menoscabada de una comunicación no distorsionada. Surge allí donde se produce una formación de la opinión y la voluntad comunes, que con la desencadenada libertad comunicativa de cada uno “para hacer uso público de su razón en todos los aspectos”, hace valer la fuerza productiva que representa una “forma ampliada de pensar”. Pues ésta se caracteriza por “atener uno su juicio a los juicios, no tanto reales como posibles, de los otros, y ponerse en el lugar de cada uno de ellos”.

Por otro lado, Habermas (1975:208) considera que Hannah Arendt plantea el desarrollo del poder como un fin en sí, ya que este poder sirve para el mantenimiento de la praxis en la que surge; se condensa en poder político en las instituciones que aseguran

formas de vida que están centradas en el habla recíproca. Y el poder se manifiesta: a) en las ordenaciones que protegen la libertad política; b) en la resistencia contra las fuerzas que amenazan a la libertad política desde fuera o desde dentro, y c) en aquellos actos revolucionarios que fundan nuevas instituciones de la libertad. Para nuestro autor, este desarrollo del concepto comunicativo de poder mantiene un contenido normativo.

Es decir, Hannah Arendt no entiende el poder político ni como un potencial para la imposición de los propios intereses de uno para la realización de fines colectivos, ni como el poder administrativo de tomar decisiones colectivamente vinculantes, sino como una fuerza *autorizadora* que se manifiesta en la creación de derecho legítimo y en la fundación de instituciones (Habermas, 1998a:215). Se manifiesta en órdenes jurídicos que protegen la libertad política, en la resistencia contra las representaciones que amenazan a la libertad política desde afuera y desde adentro, y sobre todo en esos actos fundadores de libertad “que crean nuevas instituciones y leyes”.

Así, en los movimientos emancipadores, a Arendt le interesa el poder de las convicciones comunes (Habermas, 1975: 213-214): la negación de la obediencia a las instituciones que han perdido su legitimación; la confrontación del poder generado a través de la discusión y el libre acuerdo con los medios de coacción física de un Estado brutal y, sin embargo, impotente; el acto de nacimiento de un nuevo orden político y la tentativa de conservar el *pathos* del nuevo comienzo, de mantener la situación revolucionaria de partida, de consolidar institucionalmente la generación comunicativa del poder. Habermas se fascina viendo cómo Hannah Arendt rastrea una y otra vez el mismo fenómeno. Así, cuando los dirigentes revolucionarios se hacen con el poder que está en la calle; cuando una población decidida a la resistencia pasiva hace frente a los tanques extranjeros con sólo sus manos; cuando minorías convencidas ponen en cuestión la legitimidad de las leyes vigentes y organizan la desobediencia civil; cuando en el movimiento de protesta estudiantil se manifiesta el “puro placer de la acción”, en todos estos casos parece confirmarse, si se sigue el planteo de la autora, que “el poder no lo posee nadie en realidad, surge entre los hombres cuando actúan juntos y desaparece cuando se dispersan otra vez” .

En cuanto al poder político, según Habermas (1975:215), Hannah Arendt lo reduce a praxis, esto es, al habla y a la acción conjunta de los individuos. La acción comunicativa aparece como la única categoría política.

Habermas (1998a:216-217) considera que con el concepto de poder comunicativo sólo aprehendemos el *surgimiento* o aparición de poder político, no el

empleo administrativo del poder ya constituido, es decir, el proceso de ejercicio del poder. Tampoco explica ese concepto la lucha por posiciones que facultan para hacer uso del poder administrativo. Arendt –sostiene– acentúa que tanto el empleo del poder, como la competición en torno a su adquisición y conservación, dependen de, y se ven remitidas a, la formación y renovación comunicativas de ese poder. Contra las teorías sociológicas que se restringen a los fenómenos de reparto del poder y competencia por el poder, Arendt objeta con razón que ninguna dominación política puede ampliar a voluntad las fuentes de su poder. El poder generado comunicativamente es un poder escaso, por el que las organizaciones han de competir y con el que quienes ocupan posiciones de poder pueden hacer economías y cálculos, pero que ninguno de ellos puede producir.

De acuerdo con Habermas (1998a:217-218), el concepto de poder comunicativo introduce una necesaria diferenciación en el concepto de *poder político*. Según él, la política ya no puede coincidir en su conjunto con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma políticamente autónoma. El ejercicio de la autonomía política significa la formación discursiva de una voluntad común, pero no significa todavía la implementación de leyes que surgen de ella, pues el concepto de lo político abarca *también* el empleo de poder administrativo en, y la competencia por el acceso a, el sistema político. En este sentido, nuestro autor expresa que la constitución del código que es el poder significa que el sistema administrativo queda así regulado a través del establecimiento de facultades y competencias para tomar decisiones colectivamente vinculantes.

Luego, la transformación de poder comunicativo en poder administrativo tiene el sentido de un *facultamiento* o autorización, es decir, de un otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes. Entonces, la idea de Estado de derecho, según Habermas, puede interpretarse, en general, como la exigencia de ligar el poder administrativo, regido por el código “poder”, al poder comunicativo creador de derecho, y mantenerlo libre de las interferencias del poder social, es decir, de la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados. El poder administrativo no tiene que reproducirse *a sí mismo*, sino sólo regenerarse a partir de la metamorfosis de poder comunicativo. En última instancia, es esta transferencia la que el Estado de derecho ha de regular, dejando intacto, sin embargo, el código mismo que el poder representa, es decir, sin intervenir en la lógica de la autorregulación del poder administrativo. Luego, para el autor, desde un punto de vista sociológico, la idea del

Estado de derecho no hace sino iluminar el aspecto político del establecimiento de un equilibrio entre los tres poderes de la integración social: el dinero, el poder administrativo y la solidaridad.

6.2.1. El poder comunicativo

Tal como expresa Habermas (1998a:218), sólo de las estructuras de una intersubjetividad no menoscabada puede surgir el poder comunicativo que tienen las convicciones comunes. Es por ello que el *entrelazamiento de producción discursiva del derecho y la formación comunicativa de poder* se explica, en última instancia, porque en la acción comunicativa las razones constituyen también motivos. Para nuestro autor, este entrelazamiento es necesario porque las comunidades concretas que quieren regular su convivencia con los medios que le suministra el derecho no pueden separar las cuestiones de normas sobre expectativas de comportamiento de las cuestiones de persecución de fines colectivos.

En *Facticidad y validez* el concepto de “poder comunicativo” se presenta como un constructo tendencioso cuando el “poder” es entendido o bien en términos de teoría de la acción como la capacidad que un actor tiene de imponerse contra la resistencia de la voluntad de los demás, o bien, en términos de la teoría de sistemas como el código “poder” por el que se regula un determinado sistema de acción, a saber, el sistema político por un lado y el poder general de organización por otro o, en otros términos, la capacidad autopoietica de organización de los sistemas funcionales (Habermas, 1998a:408). Por lo tanto: “Desde la perspectiva de la teoría de sistemas, la generación de poder se presenta como un problema que se resuelve con un reforzamiento de la influencia de la dirección política sobre la voluntad de la población” (Habermas, 1975:219).

Es decir, para Habermas (1998a:413-414) la *teoría de sistemas* abandona el nivel de los sujetos de acción individuales y colectivos, y del adensamiento de los complejos organizativos saca la conclusión de que hay que considerar a la sociedad como una red de subsistemas autónomos que se encapsulan unos frente a otros adoptando cada uno su propia semántica y constituyendo entornos los unos para los otros. Así, para la interacción entre tales sistemas sólo resultan ya decisivas sus propias formas de operación fijadas internamente, y no las intenciones e intereses de los actores implicados. Para nuestro autor, la teoría de sistemas no ofrece marco para una teoría

propia de la democracia porque parcela y separa la política y el derecho, convirtiéndolos en sistemas funcionales distintos, recursivamente cerrados, y al sistema político lo analiza esencialmente desde puntos de vista concernientes a la autorregulación y el autocontrol del poder administrativo.

Ahora bien, en palabras de Habermas (1998a:432-433), la integración de una sociedad altamente compleja no puede desarrollarse a partir de un paternalismo sistémico que no contempla el poder comunicativo de los ciudadanos. Considera que los sistemas semánticamente cerrados no pueden ser movidos a encontrar por sus propias fuerzas el lenguaje común que han de menester para la percepción y articulación de relevancias y criterios *concernientes a la sociedad global*. Para ese fin se dispone, por debajo del umbral de diferenciación de los códigos especiales, de un lenguaje ordinario que circula a lo largo y ancho de toda la sociedad, del cual se hace uso en las redes periféricas de comunicación que constituyen el espacio público-político y el complejo parlamentario, para el tratamiento de problemas que atañen a la sociedad global. Es por esta razón que la política y el derecho no pueden entenderse, para el autor, como sistemas autopoieticamente cerrados. De ahí que el sistema político, articulado en términos de Estado de derecho, está internamente diferenciado en ámbitos de poder administrativo y ámbitos de poder comunicativo, y permanece abierto al mundo de la vida. Y esto porque la formación institucionalizada de la opinión y la voluntad depende de los suministros provenientes de los contextos informales de comunicación del espacio público ciudadano, de la red de asociaciones y de la esfera privada. Es decir que el sistema político de acción está inserto en los contextos del mundo de la vida. De ahí que las tareas sociointegrativas, es decir, las tareas que en el planteo habermasiano son denominadas de “integración social” frente a “integración sistémica” (como son el mantenimiento del orden, la redistribución y la seguridad social, la protección de las identidades colectivas y de las tradiciones culturales comunes) mantienen y han de seguir manteniendo un puesto de igual dignidad en la agenda política.

Para Habermas, al paradigma sistémico siguen respondiendo sobre todo la economía capitalista y –con distancia– una administración pública especializada en la planificación y en proveer a las necesidades de la existencia individual y social. Pero existen muchos ámbitos altamente organizados como son, por ejemplo, el sistema educativo y el sistema de la ciencia, que no deben en modo alguno su lógica específica a un código propio o a un medio de control análogo al que representa el dinero, sino a la lógica de sus cuestiones y planteamientos especiales. Por lo demás, indica el autor, la

constitución de sistemas de acción a los que se dirige el “control contextual” del Estado significa en los ámbitos de acción integrados comunicativamente como son la familia o la escuela, algo diferente a lo que significa en las grandes organizaciones y las redes (como por ejemplo, los mercados) integradas en forma sistémica. Así, en el primer caso la constitución jurídica recoge y *da envoltura y forma* jurídica a relaciones normativamente reguladas de instituciones ya existentes. En el segundo, esa constitución y estructuración jurídicas sirven a la coordinación funcional de relaciones sociales *generadas* por el derecho mismo. Por último, concluye el autor, las formas participativas de implicación ciudadana que ligan a la administración encargada de implementar los programas a los discursos de sus clientes tomados en serio como ciudadanos, tiene un sentido distinto que los sistemas neocorporativistas de negociación.

De este modo, Habermas (1998a:608-609) distingue entre un poder *comunicativamente generado* y un poder *empleado administrativamente*. Es por ello que considera que en el espacio público político se encuentran y entrecruzan dos procesos que discurren en sentidos contrarios: la generación comunicativa de poder legítimo y la creación de legitimidad del sistema político por el cual el poder administrativo se vuelve reflexivo. Si esta diferenciación se torna empíricamente relevante, nuestro autor plantea la necesidad de cambiar la comprensión normativa de una autoorganización democrática de la comunidad jurídica. El problema que se presenta –expresa– es cómo puede ser programado el sistema administrativo mediante políticas y leyes surgidas de procesos públicos de formación de la opinión y la voluntad, en la medida en que el sistema administrativo ha de traducir a su propio lenguaje los datos normativos que recibe.

Es en este punto, de acuerdo con Habermas (1998a:610-611), donde se plantea, además, la cuestión de en qué medida es posible una democratización de los procesos mismos de formación de la opinión y la voluntad. Nuestro autor entiende que los procedimientos democráticos del Estado de derecho tienen el sentido de institucionalizar formas de comunicación necesarias para la formación de una voluntad racional que posibiliten que el marco institucional en el que hoy se desarrolla el proceso de legitimación sea sometido a una evaluación crítica. Además, entiende que debería considerarse el modo de completar las instancias parlamentarias existentes con instituciones que expusiesen al Ejecutivo, e incluso a la Justicia, a una fuerte coerción legitimadora, es decir, a la necesidad de dar justificaciones. Entiende que el problema

más difícil consiste en cómo autonomizar la formación ya institucionalizada de la opinión y la voluntad, ya que la formación de la opinión y la voluntad sólo genera poder comunicativo en la medida en que las decisiones mayoritarias se produzcan discursivamente.

En este sentido, el problema planteado con anterioridad parte del supuesto de que el Estado constitucional moderno necesita de una justificación moral y, al mismo tiempo, es capaz de ella (Habermas, 1997a:57). Si se parte del hecho de que la pretensión de legitimidad del Estado de derecho requiere de sus ciudadanos, la aceptación del ordenamiento jurídico no por temor a la pena, sino por libre voluntad, la obediencia a la ley tiene que darse por un reconocimiento reflexivo y, por lo tanto, voluntario de la aspiración normativa a la justicia que late en todo ordenamiento jurídico.

Por otro lado desde la perspectiva de Habermas, la conexión entre formación de la voluntad política y la formación de la opinión sólo puede asegurar racionalidad en las decisiones si dentro de los organismos parlamentarios las deliberaciones no discurren bajo premisas que les vengan dadas o impuestas de antemano ideológicamente. De aquí concluye que los procedimientos democráticos jurídicamente estatuidos sólo pueden conducir a una formación racional de la voluntad en la medida en que la formación organizada de la opinión, que dentro del marco de los organismos estatales conduce a decisiones, permanezca permeable a los valores, temas y argumentos, libremente flotantes, de una comunicación política de tipo envolvente y ambiental que, como tal, no puede *organizarse* en conjunto.

Es decir que para Habermas:

La expectativa normativa de resultados racionales se funda en la interacción entre la formación institucional organizada de la voluntad política y las corrientes de comunicación espontáneas de un espacio público no distorsionado por relaciones de poder, de un espacio público no programado para la toma de decisiones y en este sentido “no organizado”. “Espacio público” opera en este contexto como un concepto normativo. Las asociaciones libres constituyen los nudos de una red de comunicación que surge del entretrejimiento de espacios públicos autónomos. Tales asociaciones están especializadas en la generación y difusión de convicciones prácticas, es decir, en descubrir temas que sean relevantes para la sociedad global, en hacer contribuciones a las posibles soluciones de problemas, en interpretar valores, en producir buenas razones, en devaluar otras. Sólo pueden resultar eficaces de forma indirecta, es decir, introduciendo desplazamientos en los parámetros de formación organizada de la opinión y la voluntad a través de un cambio de actitudes y valores que pueda acabar afectando a mayorías (Habermas, 1998a: 611).

El poder comunicativo influye sobre las premisas de los procesos de deliberación y decisión del sistema político con el fin de hacer valer sus imperativos (Habermas, 1998a:612-613). En otras palabras, el poder comunicativo administra el acervo de razones, a las que, ciertamente, el poder administrativo recurrirá y (tratará) en términos instrumentales, pero sin poder ignorarlas, ya que está estructurado en términos jurídicos. Como explica el autor, una “soberanía popular” de estas características no puede operar sin el respaldo de una cultura política que sea afín a ella y sin la mentalidad de una población *habituada* a la libertad que sólo puede ser configurada y mediada por la tradición y la socialización. Es decir, no es posible en el planteo habermasiano una formación racional de la voluntad política si no viene propiciada y fomentada por un mundo de la vida racionalizado.

De acuerdo con Habermas (1998a:614), se podrá argüir que el presupuesto de un espacio público no hipotecado es un presupuesto carente de realismo; pero bien entendido, afirma el autor, no se lo puede calificar de utópico en sentido peyorativo. Pues, cree, puede cumplirse en la medida en que surjan asociaciones formadoras de opinión en torno a las que pudiesen cristalizar espacios públicos autónomos que introdujesen cambios en el espectro de valores, los temas y las razones que en los medios de comunicación de masas, en las organizaciones formales y en los partidos sólo se canalizan a través de relaciones de poder. Pero, aclara, que en última instancia la formación, la reproducción y la influencia de tal red de asociaciones dependerán siempre, como se expresó más arriba, de una cultura política igualitaria y de una mentalidad liberal sensible a los problemas de la sociedad global.

Referencias bibliográficas

ARENDDT, H. “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, Madrid, 1973 en Habermas, J. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.

BERNSTEIN, R. J. “Introducción”, en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.

GIDDENS, A. *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.

- GIDDENS A.; HABERMAS, J. y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987a.
- *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987b.
- *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1997a.
- *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997b.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998a.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998b.
- *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. “Introducción”, en Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997.
- MARCUSE, H. *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.
- MC CARTHY, Th. “Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la acción comunicativa” en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- SAVIDAN, P. “Prólogo”, en Habermas, J. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- WELLMER, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.

ANTHONY GIDDENS

1. El autor

Anthony Giddens fue director de la London School of Economics and Political Science entre 1997 y 2003 y actualmente es profesor de sociología en la Universidad de Cambridge. Sus obras abarcan temas de teoría social y política, entre ellas: *Capitalismo y moderna teoría social*, *Las nuevas reglas del método sociológico*, *La constitución de la sociedad: bases para la teoría de la estructuración*, *Política, sociología y teoría social: reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, *Consecuencias de la modernidad*, *Modernidad e identidad del yo*, *La transformación de la intimidad*, *Habermas y la modernidad*, *Más allá de la izquierda y la derecha*, *La tercera vía*, etcétera. Las dos últimas nombradas han suscitados numerosos debates entre políticos y académicos de todo el mundo sobre el futuro de la socialdemocracia. También ha realizado trabajos en colaboración con otros autores: *La teoría social hoy* con Turner y otros y *Las consecuencias perversas de la modernidad* con Bauman, entre otras.

Asesor de Tony Blair en el Reino Unido, se considera central su influencia en la evolución del nuevo laborismo. Uno de sus últimos libros, *Europa en la era global* (2007), como él mismo indica:

Fue suscitado por algunos de los comentarios realizados por el primer ministro británico, Tony Blair, en un discurso que pronunció ante el Parlamento Europeo en junio de 2005. En aquel discurso, Blair recalcó su compromiso con el proyecto y con el “modelo social” europeos. Pero ¿qué clase de modelo social es ése –se preguntó retóricamente– que deja a casi 20 millones de personas de toda la Unión Europea sin empleo? Los sistemas europeos del bienestar tienen una reforma radical pendiente (Giddens, 2007:1).

Luego de lo cual, y en concordancia con el comienzo de la presidencia británica de la Unión Europea, Giddens formó parte del grupo constituido con la finalidad de analizar el estado del modelo social imperante y la posibilidad de reformas en el mismo. De esa iniciativa surgieron dos publicaciones; de una de ellas fue el mismo Giddens compilador: *Global Europe, Social Europe* (Polity 2006).

En el centro del pensamiento de Anthony Giddens se encuentran fundamentalmente los problemas actuales en teoría social y su abordaje crítico a través de lo que denomina una “crítica dialógica” de las variedades de pensamiento social y filosófico, a partir de una aproximación crítica a las ideas que, si bien considera esenciales, cree que no han recibido una elaboración adecuada desde sus orígenes. De ahí que postule la necesidad de elaborar un conjunto de tesis para el desarrollo de una teoría de la estructuración que, finalmente, plasma en su obra *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración* (1984), donde procura dar a la idea de estructuración un contexto más rico que el disponible en *Las nuevas reglas del método sociológico* (1967) pero, como él mismo indica, sin que éste fuese suplantado. Así, en la introducción a la segunda edición de *Las nuevas reglas del método sociológico* (1976) expresa: “Las nuevas reglas del método sociológico se suman a las otras ‘críticas positivistas’ que intento producir para elaborar las tesis básicas de una teoría de la estructuración” (Giddens, 1997a:11).

En cuanto a las fuentes que lo guían, Giddens (1995a:23) señala que son diversas. Así, si bien reconoce el llamado al descentramiento del sujeto no acepta que la subjetividad se pierda en un vacío universo de signos, porque las prácticas sociales, inmersas en un espacio-tiempo, están presentes en la raíz de la naturaleza tanto del sujeto como del objeto social. Así también, reconoce la importancia central del “giro lingüístico”, pero sostiene que las elaboraciones más importantes en teoría social no reclaman tanto un giro hacia el lenguaje cuanto una comprensión diferente de la intersección entre decir (o significar) y hacer, a fin de proponer una visión más novedosa de la praxis.

Las influencias que recibe de Garfinkel y Goffman se encuentran presentes en las nociones del carácter situado de la acción en un espacio-tiempo, la rutinización de la actividad cotidiana y la naturaleza repetitiva de la vida cotidiana. En este sentido, para nuestro autor, por ejemplo: "Una rutinización es vital para los mecanismos psicológicos que sustentan un sentimiento de confianza o de seguridad ontológica durante las actividades diarias de la vida social" (Giddens, 1995a:24). Y se pregunta: “¿Por qué los ‘experimentos con la confianza’ de Garfinkel estimulan una reacción de angustia tan intensa en los sujetos, sin proporción alguna manifiesta con la naturaleza trivial de las circunstancias que la originan? Porque –creo– esas inaparentes convenciones de la vida social diaria tienen una gravitación esencial en tanto refrenan las fuentes de tensión

inconsciente que de otro modo absorberían lo más de nuestra vida despierta” (Giddens, 1995a:24-25). Así:

Para vivir nuestras vidas damos normalmente por supuestas cuestiones que, según han descubierto siglos de indagación filosófica, se derrumban bajo una mirada escéptica. Algunas de esas cuestiones son las llamadas muy apropiadamente existenciales, tanto si se plantean en el plano del análisis filosófico como en un nivel más práctico, por parte de individuos que pasan por algún período de crisis psicológica. Se trata de cuestiones relativas al tiempo, al espacio, la continuidad y la identidad. En la actitud natural, los actuantes dan por supuestos parámetros existenciales de su actividad sustentados, pero no “fundamentados” de ningún modo, por las convenciones interaccionales observadas por ellos. Desde una perspectiva existencial suponen una aceptación tácita de las categorías de duración y extensión, junto con la identidad de los objetos, de las demás personas y [...] del yo (Giddens, 1995b:53-54).

Luego, en su examen del inconsciente conecta con los análisis que Goffman hace de la copresencia aunque, sostiene, una de las insuficiencias de éste es la carencia de un relato sobre la motivación. En este sentido, expresa:

Intento mostrar que un análisis de la motivación, si se lo elabora conjuntamente con la rutinización y lo inconsciente, puede mostrar más acabadamente el carácter sistemático de la obra de Goffman. La insistencia de Goffman en la confianza y el tacto hace reverberar de manera sorprendente temas que hallamos en la psicología del yo y genera una potente comprensión analítica del registro reflexivo del flujo de encuentros incluidos en la vida cotidiana (Giddens, 1995a:25).

Para Giddens (1995a:26) Goffman presta considerable atención a la regionalización de los encuentros y a su juicio esta noción de regionalización es gravitante en teoría social. Por ello, la naturaleza situada de una interacción social se puede examinar con provecho en relación con las diferentes sedes a través de las cuales se coordinan las actividades cotidianas de los individuos. Sedes, aclara, no son meros lugares sino *escenarios* de interacción, y plantea que, así como Garfinkel lo ha mostrado de manera particularmente convincente, los actores sociales usan escenarios de manera consuetudinaria –y, en buena medida, tácita– para dar sustento a los significados en actos comunicativos. Pero, además, los escenarios están también regionalizados según aspectos que influyen mucho sobre el carácter serial de los encuentros y reciben la influencia de éste.

En este sentido, los términos “sistemas intersocietarios” y “bordes espacio-temporales” son introducidos por Giddens (1995a:28), para denotar diferentes aspectos de una regionalización que corta transversalmente sistemas sociales y reconoce distintas

sociedades. Es esta noción la que le permite evaluar diversas interpretaciones acerca del cambio social.

En otro orden de cosas, al reconocer distintos tipos de sociedad no sólo hace una mención explícita a la historia, sino también recuerda el apotegma de que los seres humanos hacen su historia [pero no en circunstancias elegidas por ellos mismos]. Y es entonces que se plantea: pero, ¿qué es, exactamente, lo que hacen los seres humanos?, ¿qué significa historia aquí? A partir de lo cual, establece la diferencia entre historia como sucesos que ocurren e historia como escritura sobre esos sucesos. Y especifica: “la historia en el primer sentido es temporalidad, sucesos en su duración”. En este caso, se asocia temporalidad con una secuencia lineal y, por lo tanto, la historia, así concebida, se liga a un movimiento en una dirección discernible. Y si bien puede ser ésta una manera de pensar sobre el tiempo ligada a nuestra cultura, según Giddens (1995a:29) se debe evitar la asimilación de “historia” a cambio social. De ahí que prefiera hablar de “historicidad”. Para él, este concepto es el que más se acerca a ese sentimiento común de vivir en un mundo social expuesto a continuos cambios, y en donde la máxima de Marx, entonces, es parte de la conciencia cultural general en lugar de ser un teorema propio de especialistas en pensamiento social. Por otra parte, si se trata de entender la historia como escritura, nuestro autor plantea que presenta enigmas y dificultades que no son exclusivos de la historia como ciencia, con lo cual no se puede establecer distinciones claras entre historia y ciencia social, ya que problemas hermenéuticos presentes en la descripción de formas de vida divergentes, la interpretación de textos, la explicación de la acción, de las instituciones y de la transformación social, son compartidos por todas las ciencias sociales, incluida la historia.

Al considerar la corriente evolucionista dentro del campo de las ciencias sociales, y en la medida en que se hace evidente la influencia que ésta ha ejercido de una u otra manera en ese campo, Giddens postula prestar una particular atención crítica a esta postura. Entiende por evolucionismo en ciencias sociales:

La explicación del cambio social por referencia a esquemas que incluyen los siguientes rasgos: una serie irreversible de etapas que las sociedades recorren, aunque no se sostenga que cada sociedad individual deba pasar por todas ellas para alcanzar las más altas; cierta conexión conceptual con teorías biológicas de la evolución; y la especificación de una direccionalidad en la sucesión de las etapas enumeradas, medida por un criterio o unos criterios dados, como el aumento de la complejidad o la expansión de las fuerzas productivas. [...] El “materialismo histórico”, me parece es

una versión de evolucionismo con arreglo a estos criterios, al menos según una de las principales acepciones en que este discutido rótulo se ha entendido. Si se lo interpreta de esta manera, el materialismo histórico manifiesta varias de las limitaciones principales y secundarias de las teorías evolucionistas en general, y es preciso rechazarlo por las mismas razones (Giddens, 1995a:29-30).

Más que reconstruir los esquemas del evolucionismo en general o del materialismo histórico en particular, propone deconstruirlos para establecer “relatos del cambio social” totalmente diferentes. Sin embargo, se pregunta ¿deberíamos ver a Marx como un padre fundador cuyo legado debe ser rechazado? Su respuesta es que no. Y expresa casi una confesión:

Hace algunos años, a menudo me sentía que nadaba contra corriente cuando sugería que los escritos de Marx contenían ciertos defectos fundamentales. Ahora, cuando incluso los defensores aparentemente más fieles de Marx parece que han desaparecido, es el momento de nadar en sentido contrario. Como sistema de administración económica, el socialismo se ha terminado. Buena parte de lo que Marx luchó por conseguir, por tanto, ya no tiene demasiado sentido para nosotros. Pero en un mundo donde nos amenazan todo tipo de desastres, y en donde las posibilidades de una sociedad de bien aún no han sido plenamente elucidadas, la teoría crítica aún retiene su importancia. Las debilidades de Marx se encuentran precisamente en esos puntos en los que él se creía más fuerte y más original: sus reflexiones sobre la superación del capitalismo por el socialismo. Las contribuciones más duraderas de Marx, contribuciones que le aseguran un lugar entre los clásicos, y que hacen que se pueda continuar dialogando con él, radican en su análisis del orden industrial capitalista, al que atribuyó erróneamente una corta duración (Giddens, 1997b:22).

En cuanto al funcionalismo por lo menos como lo representan Durkheim y Parsons, Giddens (1997a:37) entiende que presenta cuatro carencias esenciales: la primera, la reducción del obrar humano a una “interiorización de valores”. La segunda, en coexistencia con la primera, la omisión de ver que la vida social humana se *constituye activamente* por las obras de sus miembros. La tercera es considerar el tema del poder como un fenómeno *secundario* en el que la norma o el “valor” en estado solitario aparece como el rasgo básico de la actividad social y, por lo tanto de la teoría social. La cuarta es su incapacidad para reconocer el carácter *negociado* de las normas, que están abiertas a “interpretaciones” divergentes y antagónicas en relación con *intereses* divergentes y antagónicos de la sociedad. Las consecuencias de estos defectos son, a su juicio, tan perjudiciales que socavan cualquier intento de remediar y rescatar el funcionalismo armonizándolo con otras perspectivas diferentes. Y si bien considera que éste ha sido importante en las ciencias sociales, tanto por sus teorías como por la

inspiración empírica que produjo, además de conceder particular relieve a la significación que adquieren las consecuencias no queridas de la acción, en especial cuando ocurren de una manera regular, y por lo tanto, intervienen en la reproducción de aspectos institucionalizados de sistemas sociales, considera que:

Es enteramente posible estudiar consecuencias no queridas sin emplear conceptos funcionalistas. Además, la designación precisa de lo no intencional en atención a las consecuencias de la acción sólo conciente una aprehensión empírica correcta si se definieron los aspectos intencionales de la acción, lo que a su vez exige operar con una interpretación de la acción más refinada de la que suelen sustentar quienes prefieren premisas funcionalistas (Giddens, 1995a:31).

Y esto, para Giddens (1997b:18), porque todos somos los autores de nuestras propias acciones, más allá de las influencias que nos afecten y/o que no entendamos, y más allá de que nuestras actividades produzcan consecuencias que de ninguna manera podemos anticipar.

Por otra parte, entiende que, si bien los que tienen una fuerte deuda con Parsons hoy no se consideran funcionalistas, e incluso han rechazado el molde funcionalista de su pensamiento, siguen adoptando otras ideas afines a la mayoría de las versiones del funcionalismo (Giddens, 1995a:37). Éstas incluyen: a) una fascinación por el “consenso valorativo” o los órdenes simbólicos a expensas de los aspectos más legos, prácticos de la actividad social, b) la tendencia a suponer que las sociedades son unidades que se distinguen con comodidad, como ocurre con los organismos biológicos y, c) una afición por teorías de estilo evolucionistas.

Una de las intenciones fundamentales de Giddens en su obra *Capitalism and Modern Social Theory* fue, por un lado, incluir secciones sobre Marx lo más exhaustivas posibles a nivel de las que realiza sobre Weber y Durkheim y, por otro, cuestionar algunas de las interpretaciones de Parsons sobre Weber y Durkheim al mismo tiempo que intenta demostrar que Marx se anticipó a algunos de las proposiciones desarrolladas por los dos últimos. Así, expresa: “La influencia de Marx sobre Weber aparecía sólo de forma implícita en el análisis de Parsons, y yo quería dejar bien claro cuán profunda era la deuda de Weber con Marx. Se estableció a partir de entonces la idea de un trío de padres fundadores, algo que no había cabalmente previsto y a lo que no quería contribuir en particular” (Giddens, 1997b:13).

Acepta la influencia de Weber en sus escritos, pero entendida, como él mismo aclara, desde un ángulo diferente del adoptado por autores como Habermas, porque:

El Weber de Habermas (quizá sorprendentemente) resulta un Weber de estilo parsoniano, interesado sobre todo en la racionalización de valores y en una “diferenciación social” que se presenta bajo la forma de procesos generalizados de desarrollo. De ese modo la vida social no se pinta a través de las lentes que yo prefiero tomar de Weber, que miran a las variadas prácticas y luchas de actores concretamente situados; a conflictos y al choque de intereses sectoriales; y a la territorialidad y la violencia de formaciones políticas o Estados (Giddens, 1995a:36-37).

Desde otra perspectiva, Giddens (1997a:32) observa que nuevos avances en sociología recurren en gran parte a elaboraciones no tan recientes de la filosofía analítica y la fenomenología, y que este intercambio entre las ciencias sociales y la filosofía se produce en la medida en que algunas de las principales posiciones dentro de estas vastas tradiciones filosóficas –a saber, la fenomenología existencial, la filosofía del lenguaje usual y la filosofía del Wittgenstein de la última época– se caracterizan por un renaciente interés en la acción, el sentido y la convención en el contexto de una vida social humana.

Otras escuelas relevantes del pensamiento social y la filosofía social, de acuerdo con Giddens (1997a:33-34), están representadas por: a) los contactos entre la filosofía de la existencia, Heidegger y el Wittgenstein del último período, y b) los contactos en el campo de las ciencias sociales entre las figuras de Schutz y Winch. La diferencia sustancial entre estos dos últimos está dada, explicita el autor, porque la filosofía de Schutz se mantuvo unida al punto de vista del yo y, por consiguiente, a la noción de que nunca podemos alcanzar más que un conocimiento fragmentado e imperfecto del otro, cuya conciencia debe permanecer eternamente cerrada para nosotros; Winch, en cambio, siguiendo a Wittgenstein, piensa que aún el conocimiento de nosotros mismos se alcanza mediante categorías semánticas públicamente accesibles. Pero ambos –continúa– insisten en que cuando enuncia descripciones de la conducta social, el científico social que la observa depende y debe depender de las tipificaciones –según el término de Schutz– utilizadas por los mismos miembros de la sociedad para describir o explicar sus acciones; y cada uno a su manera destaca la importancia de la reflexividad o la autoconciencia en la conducta humana. Y si bien considera que una filosofía poswittgensteiniana nos coloca de manera firme en la sociedad, y destaca a la vez el carácter múltiple del lenguaje y el modo en que éste se halla inserto en prácticas

sociales, cree que tampoco permite ir mucho más allá, sobre todo en lo que considera las cuestiones básicas que debe afrontar la sociología y que son los problemas del cambio institucional y la mediación entre culturas diferentes.

Giddens es un estudioso de las diferentes escuelas de teoría social y filosofía, y ha establecido entre ellas los temas comunes que comparten y sus interconexiones, sobre todo en lo concerniente a los problemas del lenguaje y del sentido en la comprensión de la acción humana. Como sostiene en *Las nuevas reglas del método sociológico*, (1997a:39-40), sus análisis han pasado por la filosofía hermenéutica que se remonta al siglo XVIII en Alemania, por la tradición que deriva del último Wittgenstein (basada en la filosofía anglosajona), a quien coloca junto a la filosofía del lenguaje ordinario de Austin y sus posteriores desarrollos, y por la fenomenología. Este último caso en particular, para nuestro autor, posee una red de conexiones complicadas que muestran cómo:

Los escritos de Schutz se basan en gran parte en los de Husserl; pero él también conjuga a Husserl y Weber, y así se afilia indirectamente a la tradición de las *Geisteswissenschaften* [ciencias del espíritu]. A su vez, la obra de Garfinkel tiene a la de Schutz como punto de partida y la relaciona con las ideas tomadas de Wittgenstein y Austin. Y la *Philosophical Investigations* de Wittgenstein se convierten en el estímulo principal para los trabajos de Winch: como lo indicaron algunos autores [...] hay evidentes similitudes entre las ideas de Winch y las elaboradas por la principal figura de la filosofía hermenéutica contemporánea: Gadamer. La obra de Gadamer aparece, a su vez, profundamente influida por un desprendimiento de la tradición fenomenológica: el representado por Heidegger (Giddens, 1997a:40).

Si bien, siguiendo al autor, estas escuelas de pensamiento han sido de importancia para la evaluación del método sociológico, se ven limitadas en las concepciones que sustentan por ciertas características: 1) todas tratan la acción como sentido y no como *praxis*; 2) en consecuencia, ninguna reconoce la centralidad del poder en la vida social (en una conversación entre dos personas que entablan una relación hay implícita una relación de poder y “asimetrías de poder”), y 3) las normas o reglas sociales reciben una interpretación diferencial: “La interpretación diferencial de los ‘mismos’ sistemas de ideas están en el corazón de las luchas basadas en la división de intereses: la lucha entre católicos y protestantes, por ejemplo, que han figurado en la historia del cristianismo de Occidente” (Giddens, 1997a:73-74). Luego, para el autor, estas escuelas no tienen mucho que ofrecer en cuanto al cambio institucional y la historia.

En otro orden de cosas, entre los muchos temas abordados por Giddens (1995c: 11-12) se encuentran los del sexo y el poder, pero no en el sentido de en qué medida persisten en los dominios político y económico las desigualdades sociales de este tipo, sino referido a ese orden emocional en el que las mujeres, - como él mismo aclara, mujeres ordinarias en sus vidas cotidianas, así como grupos feministas muy concientizados- han protagonizado como ejes de vanguardia cambios de enorme importancia. Y éstos están referidos, para el autor, esencialmente a una exploración de las potencialidades de la llamada “relación pura”, es decir una relación de igualdad sexual y emocional, que tiene, en la visión de Giddens, connotaciones impensadas por lo drásticas, respecto de las formas preexistentes de las relaciones de poder entre los diversos papeles sexuales establecidos. En este sentido, nuestro autor considera que:

Las posibilidades cada vez más radicalizadas de la transformación de la intimidad son muy reales. Algunos han proclamado que esta intimidad puede ser opresiva y, evidentemente, puede serlo si se la considera como algo muy estricto y cerrado. Aunque si se la concibe como una negociación transaccional de lazos personales por parte de personas iguales, el hecho aparece a una luz diferente. La intimidad implica una absoluta democratización del dominio interpersonal, en una forma en todo homologable con la democracia en la esfera pública. Hay todavía más implicaciones. La transformación de la intimidad puede tener una influencia subversiva sobre las instituciones modernas consideradas como un todo. La esfera social, en la que la realización emocional sustituye a la meta del crecimiento económico, sería muy diferente de lo que hemos conocido hasta el presente. Los cambios que afectan ahora a la sexualidad son revolucionarios, no en la superficie sino en profundidad” (Giddens, 1995c:12-13).

Por último, en el ámbito de las ideas políticas, Anthony Giddens aborda aquellos temas relacionados con los cambios producidos en la “era global”, y si bien, como él mismo indica, su análisis se centra en las implicancias que la globalización ha tenido para la Comunidad Económica Europea, se extiende más allá, ya que: “Todos los países desarrollados se enfrentan a una serie de problemas similares ligados a cambios sociales y económicos de carácter global y a otras grandes transformaciones en los ámbitos laboral, familiar y de la vida cotidiana” (Giddens, 2007:12).

1.1. La sociología como ciencia de la sociedad

Para Giddens (1995a:15; 1990:10), la sociología se presta a controversia por ser, quizás, una de las más provocativas y denostadas de las ciencias sociales. A pesar de

ello, durante un extenso período después de la Segunda Guerra Mundial, sobre todo en el mundo de habla inglesa, hubo un consenso general sobre la naturaleza y las tareas de la sociología y de las ciencias sociales como un todo. Reconoce que en este período la sociología creció en el ámbito académico y su reputación como disciplina se extendió aunque siguiera siendo impopular en muchos círculos. Muestra que en el plano internacional dominaba la sociología norteamericana, y en la teoría social era relevante la influencia de Talcott Parsons aunque muchos lo consideraban demasiado abstracto y oscuro, lo que le valió muchos críticos y opositores [como el caso de Wright Mills]. Sin embargo, no cabe duda, para nuestro autor, de que *La estructura de la acción social*, publicada a fines de la década del 1930 pero que alcanzó notoriedad en el período de posguerra, fue una obra clave para la formación de la sociología moderna. En este sentido, para Giddens, en esa obra:

Parsons fijó un linaje sistemático de teoría social sobre la base de una interpretación del pensamiento europeo del siglo XIX y de comienzos del XX. La obra de Durkheim, Max Weber y Pareto se destacaban con generosos contornos, pero Marx desempeñaba un papel asaz escuálido. Es que se atribuía a los escritos de la generación de 1890-1920 haber superado a Marx en todas las cuestiones de importancia (Giddens, 1995a:15).

Como indica Giddens (1997b:12), en *The Structure of Social Action*, Parsons incluía sólo unas pocas páginas sobre Marx, a quien consideraba un precursor utilitarista de la generación de 1890-1920.

Sin embargo, para Giddens (1997b:12-13), autores como Ralf Dahrendorf, John Rex, David Lockwood, entre otros, intentaban utilizar a Marx para contrarrestar lo que para ellos era cierta parcialidad en el pensamiento de Parsons. Por otra parte, la mayoría de los marxistas habían tenido poco contacto con Durkheim o Weber, y veían el desarrollo del pensamiento sociológico esencialmente como una línea de continuidad desde Marx y Engels pasando por las diversas escuelas de marxismo que se desarrollaron en el siglo siguiente.

Así, en una época tardía como la década de los sesenta, según Giddens (1997b:13), la idea de la existencia de padres fundadores –particularmente europeos– en la sociología, apenas había tenido una recepción favorable. Y es por ello, por ejemplo, que la sociología británica tendía a ser con fuerza empírica. Mientras, el pensamiento teórico en sociología se encontraba anulado por el pensamiento antropológico. Para Giddens:

La sociología no tenía a nadie que pudiese compararse con el deslumbrante grupo de antropólogos que, aparte Radcliffe-Brown, incluían a B. Malinowski, A. Richards, E. E. Evans-Pritchard, E. Leach, R. Firth, M. Fortes y muchos otros. Con la excepción de uno o dos autores emigrados, como Karl Mannheim –cuyo trabajo es en cualquier caso ligeramente posterior–, los teóricos sociales autóctonos no se encontraban al mismo nivel. La mayoría buscaban inspiración en pensadores británicos anteriores, como Spencer o Hobhouse, en vez del pensamiento continental (íd).

Mientras tanto en Estados Unidos, reseña el autor, eran mejor conocidos el interaccionismo simbólico y la Escuela de Chicago que los escritos de Weber o Durkheim, mucho menos se conocía la obra de Marx, y esto como resultado de la influencia, por ejemplo, de George Simmel y Albion Small. Sin embargo (íd) no fue únicamente el esfuerzo de Parsons, sino también el de un numeroso grupo de autores inmigrantes, lo que finalmente sirvió para alterar esos desarrollos. Escritores como Hans Gerth, Reinhard Bendix y Lewis Coser criticaron a Parsons y plantearon sus propias interpretaciones. Pero su influencia colectiva sirvió para reorientar hacia Europa las interpretaciones americanas de la historia pasada de la sociología.

De este modo, como señala Giddens, entre los años 1960 y comienzos de 1970 se destruye el acuerdo que antes existía sobre el abordaje considerado arquetípico de la ciencia social y se desarrolla una variedad de perspectivas teóricas rivales, sin capacidad para recapturar la importancia de que había gozado el “consenso ortodoxo”.

Y es entonces que, siguiendo a Giddens (1995a:17-18), escuelas de pensamiento que se habían desarrollado en gran parte apartadas del cuerpo principal de las ciencias sociales fueron tomadas en serio por primera vez, entre ellas, la fenomenología y la teoría crítica de los filósofos de Frankfurt. Así también, observa que tradiciones comprensivas de pensamiento social en parte unidas a la fenomenología salieron a escena; y por diversos caminos, se adoptan en la teoría social otros estilos de pensamiento, como la filosofía del lenguaje usual. El centro de gravedad de las innovaciones en teoría social, a partir de aquí, regresa a Europa. Y Giddens está convencido de que los trabajos teóricos que allí se realizan, revisten un interés tal, que ponen en claro que la teoría social no sólo está viva sino que además tiene el empuje necesario para seguir desarrollándose. Observa que si bien se mantiene la rivalidad entre las diversas voces teóricas, aparece un tema central en la mayoría de las escuelas de pensamiento –con excepción del estructuralismo y el pos-estructuralismo– y éste es el carácter activo y reflexivo de la conducta humana, con lo cual se unen en su rechazo a la tendencia del consenso ortodoxo a ver la conducta humana como resultado de fuerzas

que los actores ni gobiernan ni comprenden. Además, y en esto incluye también el estructuralismo y el pos-estructuralismo, otorgan un papel fundamental al lenguaje y a facultades cognitivas en la explicación de la vida social. Se reconoce así, que el uso del lenguaje se inserta en las actividades concretas de la vida cotidiana y en cierto sentido es parcialmente constitutivo de esas actividades. Se admite también que el decaído peso de filosofías empiristas en las ciencias naturales tiene consecuencias profundas para las ciencias sociales. En la idea de Giddens, no se trata de que ciencia social y ciencia natural estén más alejadas de lo que creían los defensores del consenso ortodoxo, sino que lo que ahora se visualiza es que una filosofía de la ciencia natural debe tener en cuenta, justamente, aquellos fenómenos en que se interesan las nuevas escuelas de teoría social: en particular, el lenguaje y la comprensión del sentido.

Volviendo a Parsons, para Giddens (1995a:36-37) sería erróneo suponer que su influencia quedó en el pasado. Por el contrario, constata que una de las tendencias hoy más visibles en la teoría social es la de conceder un papel protagónico a opiniones tomadas más o menos directamente de Parsons, como lo muestran los escritos de Luhmann y Habermas en Alemania, de Bourricaud en Francia y de Alexander y otros en Estados Unidos. Está de acuerdo con ellos en cuanto a la posición que adoptan de fuerte crítica a las conexiones de Parsons con el funcionalismo, pero considera que se debe producir una ruptura radical con los teoremas parsonianos. No cabe duda, según Giddens, del refinamiento y la importancia de la obra de algunos autores que hoy se empeñan en reelaborar la obra de Parsons por caminos novedosos, en particular Luhmann y Habermas; pero cree que es necesario rechazar las recientes versiones de parsonianismo así como las variedades de sociología estructural no-parsonianas de largo arraigo. Luego, si nos atenemos a la distinción entre fundadores y clásicos, Giddens plantea que: “todas las disciplinas intelectuales tienen fundadores, pero normalmente sólo las ciencias sociales reconocen la existencia de ‘clásicos’. Los clásicos son los fundadores que nos hablan de algo que aún se considera pertinente. No se trata solamente de anticuadas reliquias, sino que se les puede leer y releer, y constituyen un foco de reflexión sobre los problemas y cuestiones de actualidad” (Giddens, 1997b:16). De ahí que, desde la perspectiva de Giddens, la legitimación de los fundadores presenta tanto “una *dimensión política* como una *política*”. Y continúa:

Fundar equivale a una “teorización política” precisamente porque los principios que se infieren de la obra de los fundadores legitiman las dimensiones básicas de la actividad

intelectual. Para que algunas ideas “ganen” en esta batalla retrospectiva, otras por supuesto tienen que perder. La acción política en este contexto significa la lucha más o menos constante entre fuerzas diferentes por la constitución legítima de un espacio intelectual (Giddens, 1997b:15).

Por último, la expresión “teoría social”, para Giddens (1995a:18-19) refiere a cuestiones que según su criterio son asunto de todas las ciencias sociales. Estas cuestiones, dirá, “atañen a la naturaleza de la acción humana y al ser que actúa; al modo en que conviene conceptualizar la interacción y su nexos con instituciones; y a la aprehensión de las connotaciones prácticas del análisis social”. Por sociología, en cambio, no entiende una disciplina genérica aplicada al estudio de las sociedades humanas como un todo, “sino la rama de la ciencia social que estudia en particular las sociedades ‘avanzadas’ o modernas”. De este modo, por teoría sociológica, debe entenderse para el autor, “algo así como una rama de la teoría social en sentido lato, que no puede sustentar una identidad plena por sí sola”. Luego, “el quehacer principal de la teoría social es el mismo que el de las ciencias sociales en general: esclarecer procesos concretos de vida social”.

1.2. Los debates metodológicos en ciencias sociales

De acuerdo con Giddens (1997b:20), los debates metodológicos en sociología se han centrado, durante mucho tiempo, como exponíamos en el punto anterior, en la relación entre las ciencias naturales y las sociales. En este sentido, la perspectiva de una “ciencia unificada” (Giddens, 1990:10) partía de la idea de que no existían diferencias lógicas fundamentales entre las ciencias naturales y las ciencias sociales, con lo cual se planteaba que a los científicos sociales les bastaba con examinar los principios lógicos de las ciencias naturales para explicar la naturaleza de su campo de estudio. De este modo, como indica el autor, muchos de lo que trabajaban en las ciencias sociales adoptaron acríticamente la filosofía de la ciencia natural relacionada con el empirismo lógico, lo que llevó a distintos autores a tener puntos en común, como fueron: el rechazo por la metafísica, la insistencia en la verificabilidad de los conceptos y proposiciones y la inclinación a construir teorías de corte hipotético-deductivo. Al considerarse el empirismo lógico como modelo incontrovertible de la ciencia, se dejaron de lado todas las cuestiones relativas a la “interpretación” y esto porque la ciencia natural no se consideraba una ciencia interpretativa ya que se partía de la idea de que su objetivo

fundamental era la formulación de leyes o sistema de leyes, y el significado de las teorías y los conceptos se consideraba directamente vinculado a la observación empírica. Sí, como indica Giddens, se partía de la noción de que las ciencias sociales eran esencialmente no interpretativas, por más que su objeto ronde los procesos interpretativos de la cultura y la comunicación:

La noción de *Verstehen* [interpretar], sólo lo era en la medida en que se utilizaba para generar teorías o hipótesis contrastables. La comprensión empática de los puntos de vista o sentimientos de los demás, se pensaba, puede ayudar al observador sociológico a explicar sus conductas, pero estas explicaciones siempre tenían que formularse en términos “operacionales”, o al menos en términos de descripciones de rasgos observables de conductas contrastables. El *Verstehen* se entendía simplemente como un fenómeno “psicológico” que depende de una comprensión necesariamente intuitiva y no fiable de la conciencia de los demás (Giddens, 1990:10-11).

Por otro lado, las tradiciones de la sociología interpretativa, como la hermenéutica, no consideraban a la ciencia natural como relevante para el estudio de las instituciones humanas y la acción social (Giddens, 1997b:20). Paralelamente, dentro de la filosofía de la ciencia natural se produce la declinación del empirismo lógico motivado por autores como Kuhn, Toulmin, Lakatos y Hesse, surgiendo una “nueva filosofía de la ciencia” (Giddens, 1990:11) que rechaza la idea de que las observaciones pueden ser teóricamente neutrales; rechaza como ideal supremo de la investigación los sistemas de leyes conectadas de forma deductiva y, quizás, lo más importante, surge la idea de que la ciencia debe ser considerada una empresa interpretativa, con lo cual los problemas de significado, comunicación y traducción adquieren una relevancia inmediata para las teorías científicas. La consecuencia de estos cambios, como indica el autor, es que influyen en el pensamiento de la ciencia social y se traducen en enfoques teóricos anteriormente ignorados o mal conocidos que de aquí en más cobran relevancia como la fenomenología (Alfred Schutz), la hermenéutica (Gadamer, Ricoeur), la teoría crítica (Habermas). Así también se revitalizan tradiciones de pensamiento anteriores como el interaccionismo simbólico en los Estados Unidos y el estructuralismo y post-estructuralismo en Europa. Más recientemente la etnometodología, la teoría de la estructuración y la teoría de la praxis (Bourdieu). Aunque, como indicamos más arriba, y siguiendo a Giddens, no se puede obviar el atractivo que aún hoy sigue ejerciendo el funcionalismo estructural parsoniano en algunos círculos intelectuales.

Por último (Giddens, 1995a:34) en la investigación social, a diferencia de lo que ocurre en el caso de la ciencia natural, la aceptación de teorías resulta más difícil aunque se busque someterlas a una verificación adecuada, porque la vida social avanza y esto hace que teorías atractivas, hipótesis y descubrimientos queden absorbidos en ella hasta el punto de que se alteren los fundamentos originales que hubieran permitido comprobarlas, al mismo tiempo que se complica la natural dificultad de controlar variables, reproducir observaciones y otras *perplejidades metodológicas* en que se pueden ver envueltas las ciencias sociales. Es por esto que, al contrastar ambas ciencias, según Giddens:

En ciencia natural, las teorías son originales, innovadoras, etc., según el grado en que cuestionen aquello que los actores legos o los científicos profesionales creían antes acerca de los objetos o sucesos a que se refieren. Pero en las ciencias sociales las teorías no pueden menos que basarse en parte en ideas que ya son sostenidas (aunque no necesariamente las formulen de manera discursiva) por los agentes a quienes se refieren. Una vez introducidas en la acción, su cualidad original se puede perder; se puede volver demasiado familiar. La noción de soberanía y las teorías del Estado asociadas a ella fueron de una novedad asombrosa cuando se formularon por primera vez: hoy en cierto grado han pasado a formar parte de la realidad misma que contribuyeron a establecer (Giddens, 1995a:34-35).

1.3. La sociología y la modernidad

Para Giddens (1994a:23-24) hay tres ideas fundamentales derivadas del impacto de la teoría social clásica en la sociología que impiden un análisis satisfactorio de las instituciones modernas. La primera concierne al diagnóstico institucional de la modernidad; la segunda se corresponde con el objeto primordial del propio análisis sociológico: “la sociedad”; y la tercera tiene que ver con las conexiones que existen entre el conocimiento sociológico y las características de la modernidad.

En cuanto a la primera cuestión, Giddens argumenta que las tradiciones teóricas más relevantes en sociología, incluso las que surgen de los escritos de Marx, Durkheim y Weber, han mostrado una cierta tendencia a interpretar la naturaleza de la modernidad centrándose en una única y predominante dinámica de transformación. Así, los pensadores influenciados por Marx, consideran que la principal fuerza transformadora que configura el mundo moderno es el capitalismo, y esto porque cuando la producción agraria fue reemplazada por la producción dirigida a mercados nacionales e internacionales, observan que no sólo se transformó en mercancía una variedad de bienes de consumo, sino también la misma mano de obra. De este modo el orden social

que para ellos emerge de la modernidad es *capitalista*, tanto en su sistema económico como en lo que respecta a sus otras instituciones. Y es entonces que el agitado y cambiante carácter de la modernidad puede explicarse como resultado del ciclo inversión-beneficio-inversión, que, combinado con la tendencia decreciente de la tasa de ganancia, provoca la constante expansión del sistema.

Esta perspectiva, como indica el autor, fue criticada tanto por Durkheim como por Weber, y es a partir de éstos que se inician las interpretaciones rivales que han influido tan fuertemente en el análisis sociológico. Para Durkheim el origen de las instituciones modernas se centra en el impacto producido por la industrialización y no considera que la competencia capitalista sea el elemento crucial del orden industrial. Por lo tanto, el carácter rápidamente cambiante de la vida social moderna, no deriva esencialmente del capitalismo sino de la compleja división del trabajo. Así, para Durkheim:

El naciente orden social debía basarse ciertamente en la división compleja del trabajo que implicaba la industria moderna –tal y como lo especificó Saint-Simon–; Comte se equivocó al suponer que la condición de unidad en las sociedades tradicionales, la existencia de una *conscience collective* fuertemente constituida, era necesaria para el tipo moderno de sociedad. Pero tampoco se iba a tratar de una sociedad en la que la autoridad estaría confinada a la “administración de las cosas”, como pronosticó Saint-Simon: todo lo contrario, la división del trabajo en la industria tenía que estar impregnada de controles *morales*, que a su vez se encontrarían bajo la autoridad moral general del Estado (Giddens, 1997b:95).

En consecuencia, para Durkheim, no existe un orden capitalista sino uno industrial.

Weber, en cambio, como señala Giddens, si bien habló de “capitalismo” y no de la existencia de un orden industrial, está más cerca del enfoque de Durkheim que del de Marx en aspectos clave. Si bien el “capitalismo racional”, tal como es caracterizado por Weber, comprende los mecanismos económicos especificados por Marx, incluso la cosificación de la fuerza del trabajo; “capitalismo”, en esta acepción, simplemente es algo diferente de lo que significa el mismo vocablo en los escritos de Marx. La idea fundamental es la de “racionalización” en la manera en que se expresa en la tecnología, en la organización de actividades humanas y en la configuración de la burocracia. En este sentido, para Giddens: “Weber consideraba, por supuesto, que Marx había realizado contribuciones fundamentales al análisis histórico y sociológico. Pero para Weber las teorías de Marx debían ser tomadas como fuente de inspiración, o como máximo a

modo de conceptos de tipos ideales, que se podían aplicar para esclarecer secuencias específicas de desarrollo histórico” (Giddens, 1997b:76). Una de las ambigüedades conceptuales que Weber identifica en Marx en la interpretación económica de la historia es que “en ningún lugar se distingue claramente lo ‘económico’ de lo ‘tecnológico’” (Giddens, 1997b:78).

Sin embargo, para Giddens, se podría sostener que en su análisis del desarrollo del capitalismo:

Weber también cayó víctima de una especie de determinismo materialista de su propia cosecha. Weber percibía una irracionalidad fundamental en el capitalismo: la racionalidad “formal” de la burocracia, que hacía posible la realización técnica de tareas administrativas de gran escala, era “substancialmente” irracional en la medida en que contradecía algunos de los valores más característicos de la civilización occidental. Pero Weber no vaticinó ninguna salida para esta irracionalidad: el futuro únicamente parecía presagiar una creciente sumisión de la autonomía e individualidad humanas a una burocratización de la vida moderna en constante expansión (Giddens, 1997b:89).

La segunda cuestión de relevancia para el autor, y que ocupa una posición clave en el pensamiento sociológico, es el concepto de “sociedad”. Para Giddens (1995a:27), “sociedad” contiene un doble sentido: por un lado significa un sistema unido y por otro una asociación social en general. Luego, el grado de “sistemidad” en sistemas sociales es muy variable y las “sociedades” difícilmente tienen límites fáciles de determinar, por lo menos hasta que se ingresa en el mundo moderno de los Estados nacionales. Sin embargo (Giddens, 1994a:25) nota que aquellos autores que consideran a la sociología como la disciplina dedicada al estudio de “sociedades”, piensan en las sociedades asociadas a la modernidad y en sistemas perfectamente delimitados que poseen una unidad interna propia:

Funcionalismo y naturalismo se inclinan a admitir de manera irreflexiva sociedades como entidades claramente deslindadas, y sistemas sociales, como unidades que tienen un alto grado de integración interna. [...] Esas perspectivas, aunque se desautoricen las metáforas orgánicas directas, suelen entrar en íntima alianza con conceptos biológicos; y éstos, por lo común, se elaboran en torno a entidades cuyo deslinde del mundo circundante es claro y que son dueñas de una evidente unidad interna. Pero, muy a menudo, “sociedades” no tienen semejanza alguna con esto (Giddens, 1995a:27-28).

Por otro lado, para explicar la naturaleza de las sociedades modernas habría que centrarse en las características específicas del Estado nacional que guarda grandes y profundos contrastes con los estados premodernos (Giddens, 1994:25).

Por último, la tercera cuestión que plantea, es la referida a las conexiones que existen entre el conocimiento sociológico y las características de la modernidad. En la modernidad, Giddens (1994:26-27), encuentra que existen corrientes de pensamiento en las que la sociología se entiende como generadora de conocimiento sobre la vida social moderna que puede ser utilizado para predicción y control. Es decir, se piensa que la sociología puede proporcionar una forma de control sobre las instituciones sociales como la física lo hace en el reino de la naturaleza. Se cree que el conocimiento social establece una relación instrumental con el mundo social y que en consecuencia este conocimiento puede aplicarse de manera tecnológica para intervenir en la vida social. Desde otro punto de vista, en el que Giddens incluye a Marx o por lo menos el Marx de ciertas interpretaciones, la clave fundamental está en la idea de “utilizar la historia para hacer historia”, esto significa que los resultados de la ciencia social no se aplican sobre una materia inerte sino que han de filtrarse a través de la autocomprensión de los agentes sociales. Si bien el autor considera que esta postura supera a la primera, todavía es insuficiente ya que remite a una noción de reflexividad aún muy simple.

Frente a esta cuestión, Giddens (1995a:33), plantea que existe un vaivén de comprensión mutua entre la ciencia social y los agentes sociales cuyas actividades constituyen su objeto, lo que denomina una “hermenéutica doble”. Y esto significa, para Giddens, que el conocimiento sociológico da vueltas en espiral dentro y fuera del universo de la vida social reconstruyéndose a sí mismo y al universo como parte integral del mismo proceso (Giddens, 1994:27). Por eso en su tesis sostiene que: “La reflexión sobre procesos sociales (teorías y observaciones acerca de ellos) de continuo ingresa en el universo de sucesos explicados, se despega de él y reingresa” (Giddens, 1995a:33).

Por lo tanto, en la visión de Giddens, si se desea captar adecuadamente la naturaleza de la modernidad habrá que dejar de lado las perspectivas sociológicas existentes, para desde otro punto de vista, dar cuenta tanto del dinamismo como del ámbito global de las instituciones modernas, y además, explicar la naturaleza de sus discontinuidades con las culturas tradicionales. Desde este punto de vista:

El dinamismo de la modernidad deriva de la separación del *tiempo* y el *espacio* y de su recombinación de tal manera que permita una precisa “regionalización” de vida social; del *desenclaje* de los sistemas sociales (un fenómeno que conecta estrechamente con los factores involucrados en la separación del tiempo y el espacio); y del *reflexivo ordenamiento* y *reordenamiento* de las relaciones sociales, a la luz de las continuas incorporaciones de conocimiento que afectan las acciones de los individuos y los grupos (Giddens, 1994:28).

El problema de la modernidad, siguiendo a Giddens (1996:33), su despliegue inicial y sus actuales formas institucionales reapareció como una cuestión sociológica fundamental cuando el siglo XX tocó a su fin. Si bien las conexiones entre sociología y surgimiento de las instituciones modernas han sido reconocidas hace largo tiempo, hoy no sólo se constata que estas conexiones son más complejas y problemáticas, sino que también se plantea la necesidad de retematizar la naturaleza de la modernidad junto con una reelaboración de las premisas básicas del análisis sociológico en la medida en que las instituciones modernas son distintas a los anteriores órdenes sociales por su dinamismo y por su impacto global, por ello habla de “multidimensionalidad en el plano de las instituciones”.

Como indica Giddens (1994:20), los clásicos de la sociología no perdieron de vista el “coste de la oportunidad” de la modernidad. Y si bien tanto Marx como Durkheim entendieron la era moderna como una era agitada, ambos creían que las posibilidades benéficas abiertas por la era moderna pesarían más que sus aspectos negativos. Así, para Marx la lucha de clases era la fuente de las disidencias fundamentales en el orden capitalista, pero desde aquí pronosticaba el surgimiento de un orden social más humano. Durkheim creía que la progresiva expansión del industrialismo llevaría a una armonía social, gracias a la combinación de la división del trabajo y la instauración de la moral social. Max Weber, el más pesimista de los tres, observaba en el mundo moderno una paradoja en donde el progreso material se obtenía por la expansión de la burocracia que sistemáticamente aplastaba la creatividad y la autonomía individual. Y si bien es claro que:

Los tres autores vieron que el trabajo industrial moderno tenía consecuencias degradantes al someter a muchos seres humanos a la disciplina de una tarea monótona repetitiva. [...] no llegaron a prever que el fenómeno de las “fuerzas productivas” tendría un enorme potencial de destrucción en relación con el medio ambiente. Las preocupaciones ecológicas no fluyen con vigor en las tradiciones del pensamiento incorporado a la sociología y no es sorprendente que, en la actualidad, los sociólogos encuentren difícil hacer una estimación sistemática de ellas (Giddens, 1994:21).

Y así como no pudieron considerar los efectos en la ecología, los fundadores de la sociología, arguye Giddens, tampoco se inclinaron a reflexionar sobre el uso consolidado del poder político, porque para ellos el uso arbitrario de éste pertenecía al pasado (íd). Así, el “despotismo” se presentaba como una forma característica de los Estados premodernos. Pero, para el autor, el ascenso del fascismo, el holocausto, el estalinismo y otros episodios de la historia del siglo XX, ponen de manifiesto que las posibilidades totalitarias están contenidas dentro de los marcos institucionales de la modernidad, y si bien admite que el totalitarismo es diferente al despotismo, está convencido de que el régimen totalitario conecta el poder político con el militar y el ideológico de forma más concentrada que la que era posible antes del surgimiento de los estados nacionales modernos.

Por otro lado, advierte que el desarrollo del poder militar introduce una nueva cuestión. Weber y Durkheim pudieron presenciar los acontecimientos de la Primera Guerra Mundial. Al segundo, si bien murió antes de finalizada la guerra, los últimos años del conflicto le produjeron un cambio en su perspectiva en cuanto a que el industrialismo podía promover un orden industrial integrado y pacífico. Con respecto a Weber, indica Giddens, si bien prestó más atención que Marx y Durkheim al papel del poder militar en la historia, no llegó a elaborar un análisis de la influencia militar en los tiempos modernos. Pero es cierto, para nuestro autor, que los pensadores que escribieron a finales del siglo diecinueve o principios del veinte no podían prever ni considerar de modo sistemático el fenómeno de la “industrialización de la guerra”, y mucho menos el invento del armamento nuclear. En este aspecto, sustenta Giddens:

No sólo la amenaza de una confrontación nuclear, sino el conflicto militar real, configura una parte básica del “lado oscuro” de la modernidad en el siglo XX. El siglo XX es el siglo de la guerra, en el que el número de graves contiendas militares que han ocasionado una substancial pérdida de vidas humanas ha sido notablemente mayor que en cualquiera de los dos siglos precedentes (Giddens, 1994:22).

A la luz de lo expuesto, y confirmada la pérdida de la fe en el progreso, Giddens propone la necesidad de: “desarrollar un análisis institucional del carácter bifronte de la modernidad y, al hacerlo, debemos rectificar algunas de las limitaciones de las perspectivas teóricas de la sociología clásica, limitaciones que continúan afectando al pensamiento sociológico hasta hoy” (Giddens, 1994:23).

Algunos de los debates sobre estas cuestiones, según Giddens, se concentran en las transformaciones institucionales, sobre todo aquellos que plantean el paso de un sistema fundamentado en la fabricación de bienes de consumo a otro cuyo centro descansa en la información. (Giddens, 1994:16), pero en su opinión es más corriente que estas diferencias se planteen a través de cuestiones filosóficas o epistemológicas. Para él, es ésta la perspectiva que asume Jean Francois Lyotard, con su noción de posmodernidad, para quien ésta hace referencia tanto al desplazamiento del intento de fundamentar la epistemología, como al desplazamiento de la fe en el progreso humanamente concebido. En este caso:

La condición de posmodernidad se distingue por una especie de desvanecimiento de “la gran narrativa” –la “línea de relato” englobadora– mediante la cual se nos coloca en la historia cual seres que poseen un pasado determinado y un futuro predecible. La visión posmoderna contempla una pluralidad de heterogéneas pretensiones al conocimiento, entre las cuales la ciencia no posee un lugar privilegiado (íd.).

Una de las respuestas, cree Giddens, a este tipo de planteo es la representada por Habermas que: “Procura demostrar que es posible una epistemología coherente, y que se puede lograr un conocimiento generalizable de la vida social y los modelos de desarrollo social” (íd.). Frente a estas posturas, propone un camino diferente que parte del hecho de que si bien existe la opinión de que no es posible un conocimiento sistemático de la organización social, esta impresión resulta, en primer lugar, de la sensación que en la actualidad se tiene de estar atrapados en un universo de acontecimientos que no es posible entender del todo. Y para poder comprender esto, no bastan, para nuestro autor, términos como posmodernidad, sino aproximarnos a la naturaleza propia de la modernidad, desde una mirada nueva.

1.4. Modernidad y posmodernidad

Para Giddens (1997b:21), algunos de los debates recientes más importantes en las ciencias sociales tienen que ver sobre todo con la reinterpretación de la sociedad contemporánea, la trayectoria de su desarrollo y su posible futuro. Así como hace unas décadas la mayoría de las discusiones se centraban en las nociones de “sociedad industrial” o “capitalismo industrial”, ahora la terminología que más se utiliza es la de “modernidad” (o “posmodernidad”), es decir, se ha producido un cambio terminológico

que manifiesta nuevas orientaciones intelectuales. No hace mucho, como explica el autor, sólo se hablaba de “sociedad industrial” contra “capitalismo”. La diferencia entre los dos se correspondía en términos generales con la oposición entre sociología ortodoxa y sociología marxista. Por ejemplo, aludir al “capitalismo” no significaba simplemente identificar un tipo particular de sistema socioeconómico, sino que implicaba el reconocimiento de que el capitalismo podía, o debía, ser superado por el socialismo. Los defensores de la noción de sociedad industrial, en cambio, desde Saint-Simon pasando por Dahrendorf, Bendiz y Lipset, disponían ya de su propia versión del fin de la historia y, explícitamente, del fin de la ideología. Para ellos, “sociedad industrial” era una noción más inclusiva que “capitalismo”, que se encontraba subsumido en la primera; y el industrialismo había creado un conjunto de instituciones que hacían que las aspiraciones de los socialistas resultaran vanas o peligrosas.

Sin embargo, como indica el autor, se ha producido un cambio impensable en la actualidad. Se puede afirmar que el capitalismo está en todas partes y que el socialismo ha muerto tanto a nivel de la teoría como de la práctica. Esta situación, explícita, hace que:

Muchos hablan ahora de una sociedad postindustrial, en vez de una sociedad meramente industrial, sin embargo, parece que en sociología cada vez se habla menos del “capitalismo”. Las razones parecen ser o bien que su ubicuidad es tan absoluta que apenas hace falta mencionarlo, o que se utiliza principalmente en el pasado como parte de un discurso crítico de los socialistas (Giddens, 1997b:21).

Como señala Giddens (1995b:26), la palabra “modernidad” en un sentido muy general, remite a las instituciones y modos de comportamiento impuestos primeramente en la Europa posterior al feudalismo, pero que ha partir del siglo XX han ido adquiriendo un carácter histórico mundial. Para él el término “modernidad” se puede equiparar de modo aproximado a la expresión “mundo industrializado”, siempre que se acepte que la industrialización no se reduce solamente a su aspecto institucional. La industrialización, por lo tanto, remite a las relaciones sociales que llevan consigo el empleo generalizado de la fuerza física y la maquinaria en los procesos de producción. Es decir:

El industrialismo presupone la organización social regularizada de la producción que coordina la actividad humana, las máquinas y las entradas y salidas de materias primas

y productos. [...] La noción de industrialismo hace referencia a escenarios de alta tecnología donde la electricidad es la única fuente de energía y los microcircuitos electrónicos los únicos dispositivos mecanizados. El industrialismo además, afecta no sólo al centro de trabajo sino también al transporte, las comunicaciones y la vida doméstica (Giddens, 1995b:60).

El capitalismo, (Giddens, 1995b:27; 1994:61-64) otro de los aspectos de la modernidad, implica un sistema de producción de mercancías que comprende tanto a los mercados de productos competitivos como a la transformación en mercancía de la fuerza de trabajo. Estos aspectos se deben distinguir en el análisis, para el autor, de las instituciones de vigilancia, base del crecimiento masivo del poder organizado ligado a la aparición de la vida social moderna y el control de los medios de coacción. La vigilancia a la que se refiere incluye tanto la forma de supervisión “visible”, que el autor retoma de Foucault, como el empleo de la información para coordinar las actividades sociales.

Otra característica es la que deviene de las condiciones de la “industrialización” de la guerra con su control de los medios de coacción, que hacen de la modernidad una era de “guerra total”, en la que es innegable el inmenso poder destructivo de las armas. Así también, la modernidad genera formas sociales diferenciadas, siendo la más destacada el Estado nacional. En este sentido:

El Estado nacional, en cuanto entidad sociopolítica, contrasta fundamentalmente con la mayoría de los tipos del orden tradicional y nace sólo como parte de un sistema de Estado nacional más amplio (que en la actualidad tiene carácter mundial), posee formas muy específicas de territorialidad y capacidad de vigilancia y monopoliza eficazmente el control sobre los medios de coacción (Giddens, 1995b:27).

Y es entonces que los Estados modernos, siguiendo a Giddens, son sistemas controlados, que si bien no actúan en el sentido estricto del término, persiguen propósitos y planes coordinados a escala geopolítica (Giddens, 1995b:28). Para nuestro autor, los Estados así constituidos son un ejemplo de un rasgo más general de la modernidad que se manifiesta en el auge de la *organización*, que no se caracteriza tanto por su tamaño o su carácter burocrático sino por el control “reflejo” que ambos aspectos permiten e imponen.

De igual modo, a causa del extremo dinamismo de la modernidad, otro rasgo relevante es la falta de *continuidad* de las instituciones modernas, porque el cambio

social es más rápido que en sistemas anteriores, así como también lo son sus *metas* y la *profundidad* con que afectan a las prácticas sociales.

Entiende que la mayoría de los que usan el término “modernidad”, incluso él mismo, remiten a una determinada formación cultural y socioeconómica cuyas pretensiones de universalidad son cuestionables (Giddens, 1997b:21). La modernidad, para él, no significa el fin de la historia porque lo moderno no se ha disuelto en una posmodernidad amorfa, fragmentada y no lineal. La idea de lo posmoderno, sostiene:

Implica trascendencia, no simplemente “modernidad que ha sentado la cabeza” o que ha sido forzada a enfrentarse a sus limitaciones. No descartaría la posibilidad de un orden posmoderno, en el sentido que acabo de mencionar; pero este orden ni vendría ni podría venir a través de los mecanismos del socialismo.

No es la crisis del capitalismo como modo racional de administración económica lo que ha terminado dominando nuestra era. Se trata más bien de la crisis ecológica, crisis que ha dado lugar a la mayoría de las tensiones de la actualidad y que también ha abierto la mayoría de las posibilidades futuras [...] pero no se debería identificar únicamente con el ambientalismo. No hay duda que la modernidad está bordeando sus límites, pero estos límites no se refieren solamente, o principalmente, a los “límites físicos del crecimiento”. De lo que se trata más bien, es de entender las “represiones sociales” sobre las que la modernidad se ha construido (Giddens, 1997b:21-22).

La posmodernidad por lo tanto, y según Giddens (1994:52), remite a algo diferente. Sustenta que, si bien hoy se puede hablar de una entrada en una etapa posmoderna, este hecho muestra que la trayectoria del desarrollo social se está alejando de las instituciones de la modernidad y se está en una etapa de transición hacia un tipo nuevo y distinto de organización social. Considera que el uso del término posmodernidad remite no sólo a la sensación de estar viviendo un período de extrema diferencia con el pasado sino que, sobre todo, se aplica a nociones tales como: a) el descubrimiento de que nada puede conocerse con certeza en la medida en que los fundamentos de la epistemología son puestos en duda y demuestran su infalibilidad; b) la historia está desprovista de teleología, con lo cual no hay versión del progreso que pueda ser defendida con convicción, y c) la presencia de una nueva agenda social y política más preocupada por las cuestiones ecológicas y la aparición de los nuevos movimientos sociales.

Pero, de acuerdo con Giddens (1994:53) quien vea en lo anterior la transición esencial de la modernidad a la posmodernidad se encuentra con serias dificultades. Una de las primeras objeciones se basa en el hecho de hablar de posmodernidad como reemplazo de la modernidad. Así, para nuestro autor, la ruptura con la fundamentación

epistemológica hay que verla como un intento de la modernidad para empezar a comprenderse a sí misma. Y esto se refleja en que:

Desde Nietzsche estamos más intensamente convencidos, tanto de la circularidad de la razón, como de las problemáticas relaciones que existen entre el conocimiento y el poder. Estas tendencias más que llevarnos “más allá de la modernidad”, nos proporcionan una mayor comprensión de la índole reflexiva de la misma. La modernidad no sólo es inquietante por el hecho de la circularidad de la razón sino porque en última instancia, la naturaleza de esa misma circularidad es enigmática (Giddens, 1994:55).

Así, también para Giddens (1994:56), la “utilización de la historia para hacer historia” es esencialmente un fenómeno de la modernidad, no un principio generalizado que puede aplicarse a todas las épocas y es otra versión de la índole reflexiva de la modernidad. Por lo tanto:

La ruptura con las visiones providenciales de la historia, la disolución de la fundamentación junto al surgimiento del pensamiento contrafáctico orientado-al-futuro y el “vaciamiento” del progreso por el cambio continuado, son tan diferentes de las perspectivas esenciales de la Ilustración como para avalar la opinión de que se han producido transiciones de largo alcance. Sin embargo, referirse a esas transiciones como posmodernidad, es un error que obstaculiza la apropiada comprensión de su naturaleza e implicaciones. [...] No hemos ido “más allá de la modernidad”, sino que, precisamente, estamos viviendo su fase de radicalización (Giddens, 1994:56-57).

Es necesario, además, comprobar el proceso de *mundialización* que remite principalmente:

A ese proceso de *alargamiento* en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra. La mundialización puede por tanto definirse como la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo por las que se enlazan lugares lejanos, de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia (Giddens, 1994:67-68).

Y si bien para Giddens (1994:57) son importantes los cambios que se asocian con la posmodernidad en cuanto al surgimiento de nuevos movimientos sociales y la creación de nuevas agendas políticas, es necesaria la cautela frente a las diversas teorías e interpretaciones al respecto.

Luego, en la visión de nuestro autor, si bien aún no vivimos en un universo social posmoderno, es dable vislumbrar el surgimiento de modos de vida y formas de organización social diferentes a aquellos que se desarrollaron con las instituciones modernas y es este hecho el que hace de la modernidad algo con un significado tan fuerte e inquietante. Así, para nuestro autor, sus rasgos más conspicuos, como la disolución del evolucionismo, la desaparición de la teleología histórica, el reconocimiento de su minuciosa reflexividad y la evaporación de la posición privilegiada de Occidente, constituyen un nuevo universo de experiencia que, si bien hace referencia directa a los sectores industrializados, tiene implicaciones en todo el mundo. Y es por esto que también expresa en *Modernidad e identidad del yo*:

La capacidad de adoptar estilos de vida libremente elegidos, una ventaja fundamental generada por el orden postradicional, mantiene una relación tensa no sólo con las barreras que se oponen a la emancipación, sino con una multiplicidad de dilemas morales. Nadie debería menospreciar las dificultades que supone afrontarlos y lo complicado que resulta hallar una manera de formularlos capaz de imponer un amplio acuerdo. ¿Cómo podemos moralizar de nuevo la vida social sin incurrir en la intolerancia? Cuanto más volvemos a las cuestiones existenciales, tanto más numerosos son los desacuerdos morales: ¿cómo conciliar los dos aspectos? Si no existen principios éticos transhistóricos, ¿cómo podría la humanidad solucionar los conflictos entre “creyentes sinceros” sin recurrir a la violencia? (Giddens, 1995b:291).

En su opinión la respuesta a estos interrogantes se encuentra en la necesidad de iniciativas políticas que poco tienen que ver con las concepciones ortodoxas del socialismo. Entonces, propone una política de la vida que es, al mismo tiempo, una política emancipatoria.

1.5. La teoría de la estructuración

Giddens (1995a:21-22) considera que aquellos que trabajan en teoría social más que preocuparse por diferencias epistemológicas o por si es posible formular una “epistemología” en su acepción tradicional, deben dedicarse sobre todo a reelaborar concepciones sobre el ser y el hacer del hombre, sobre la reproducción social y la transformación social; es decir, deben concentrarse en los intereses más “ontológicos” de la teoría social.

Para el autor, es dable observar un dualismo profundamente arraigado en la teoría social basado en la división entre objetivismo y subjetivismo, representado el

primero por el consenso ortodoxo, el naturalismo y el funcionalismo, en donde la sociedad predomina sobre el sujeto (el agente humano inteligente); y el segundo, representado por la hermenéutica con sus ataques al objetivismo y a la sociología estructural que, si bien puso en evidencia los serios defectos de los primeros, se inclinó netamente hacia el subjetivismo, con lo cual la división conceptual entre sujeto y objeto social permaneció tan marcada como siempre.

En este sentido, para Giddens (1995a:40), mientras que en las escuelas de pensamiento proclives al naturalismo la subjetividad se miraba como una suerte de misterio, o casi como un fenómeno residual; para la hermenéutica lo opaco es el mundo natural, que a diferencia de la actividad humana sólo se lo puede aprehender desde afuera. Así también en las sociologías de la comprensión, acción y sentido tienen la primacía en cuanto a la explicación de la conducta humana, pero los conceptos estructurales no adquieren importancia, al mismo tiempo que se habla poco de constreñimiento. En cambio en el funcionalismo y el estructuralismo, la estructura (en sus diversas acepciones) se presenta como más relevante frente a la acción y aparecen con fuerza sus cualidades restrictivas.

Siguiendo a Giddens (1995a:22), la teoría de la estructuración se basa en la premisa de que ese dualismo se tiene que reconceptualizar como una dualidad distinta, que denomina: *dualidad de la estructura*. Por otra parte, si bien acepta la importancia del “giro lingüístico”, no lo considera una versión de la hermenéutica o de la sociología de la comprensión. Y si bien reconoce que la sociedad no es la creación de sujetos individuales, aclara que está lejos de cualquier concepción de la sociología estructural.

Del mismo modo, si bien acepta (Giddens, 1995a:40) que las diferencias entre las distintas perspectivas en ciencia social pueden ser a menudo epistemológicas, son también ontológicas en la medida en que se discute la especificación misma de los conceptos de acción, sentido y subjetividad, y su nexos con nociones de estructura y constreñimiento. Al plantear la teoría de la estructuración, nuestro autor quiere alejarse tanto de las teorías de la comprensión que se fundan en lo que denomina un imperialismo del sujeto, como del funcionalismo y el estructuralismo que proponen un imperialismo del objeto social.

Su teoría de la estructuración abreva en distintas fuentes, aunque declara no ser discípulo confeso de ninguna de ellas:

Admito la importancia central del “giro lingüístico” introducido en particular por la fenomenología hermenéutica y la filosofía del lenguaje ordinario. Pero al mismo tiempo sostengo que esa expresión se extravía en un aspecto. Las elaboraciones más importantes por lo que toca a la teoría social no demandan tanto un giro hacia el lenguaje cuanto una visión distinta de la intersección entre decir (o significar) y hacer, a fin de ofrecer una concepción novedosa de la *praxis*. La trasmutación radical de hermenéutica y fenomenología iniciada por Heidegger, junto con las innovaciones del último Wittgenstein, son los dos jalones principales del nuevo sendero. Pero seguir adelante por este sendero significa precisamente apartar cualquier tentación de convertirse en un discípulo confeso de cualquiera de estos pensadores (Giddens, 1995a:23).

Giddens (1995a:40) reconoce que algunas de las contribuciones de la sociología comprensiva le han sido de utilidad, sobre todo en su conceptualización del entendimiento humano y el modo en que se entreteje en una acción. También reconoce que en teoría de la estructuración se acepta un punto de partida hermenéutico cuando se determina que para describir actividades humanas es necesario familiarizarse con las formas de vida que esas actividades expresan, porque:

Un ser humano es un agente intencional cuyas actividades obedecen a razones y que es capaz, si se le pregunta, de abundar discursivamente sobre esas razones (lo que incluye mentir acerca de ellas). Pero términos como “propósito” o “intención”, “razón”, “motivo”, etc., se deben considerar con precaución, porque muy a menudo su uso en los escritos filosóficos se asoció a un voluntarismo hermenéutico y porque arrancan la acción humana de la contextualidad de un espacio-tiempo (Giddens, 1995a:41).

Por otra parte:

El *saber mutuo* que forma parte de encuentros, no es directamente asequible a la conciencia de los actores. La mayor parte de ese saber es de carácter práctico: es inherente a la capacidad de “ser con” en las rutinas de una vida social. La línea que separa conciencia discursiva y conciencia práctica es fluctuante y permeable, tanto en la experiencia del agente individual como por referencia a comparaciones entre actores en diferentes contextos de actividad social (Giddens, 1995a:42).

La noción de conciencia práctica, de acuerdo con Giddens (1995a:44), es fundamental en teoría de la estructuración, porque es la característica del agente o sujeto humano hacia la cual el estructuralismo y otros tipos de pensamiento objetivista se mostraron particularmente ciegos. Considera que sólo es posible hallar tratamientos circunstanciales y sutiles de la índole de una conciencia práctica en tradiciones

sociológicas como la fenomenología y la etnometodología. Pero aclara que la distinción entre conciencia discursiva y conciencia práctica no puede ser rígida e impermeable, ya que diversos aspectos propios de la experiencia de la socialización y el aprendizaje pueden alterar esta división. Es decir, según Giddens, “entre conciencia discursiva y conciencia práctica no hay separación; existen sólo las diferencias entre lo que se puede decir y lo que en general simplemente se hace. No obstante, hay barreras, centradas sobre todo en una represión, entre conciencia discursiva y lo inconsciente” (íd).

Junto al concepto de “dualidad de la estructura”, coloca los de “estructura” y “sistema” como núcleos de la teoría de la estructuración. (Giddens, 1995a:53). Y si bien la noción de estructura (o de “estructura social”) es sobresaliente en los escritos de la mayoría de los autores funcionalistas y ha dado su nombre a las tradiciones del “estructuralismo”, piensa que su conceptualización no es satisfactoria para las exigencias de una teoría social. Advierte que se ha prestado más atención a la idea de “función” que a la de “estructura” y que la acepción usual que los funcionalistas y la mayoría de los analistas sociales dan a “estructura” consiste en “algún ‘diseño’ de relaciones sociales o de fenómenos sociales”, algo así como una ingeniería visual, el armazón de un edificio y/o el esqueleto o la morfología de un organismo. Estas concepciones, para el autor, se relacionan con la dualidad entre sujeto y objeto social. Aquí “estructura” aparece como algo “externo” a la acción humana, al mismo tiempo que restringe la libre iniciativa de sujetos independientes. Desde la perspectiva de Giddens (íd), la conceptualización de la noción de estructura propia del estructuralismo y pos-estructuralismo resulta más interesante ya que se la concibe no como un diseño de presencias sino como la intersección de presencia y ausencia, para desde allí inferir códigos ocultos a partir de lo que se manifiesta en la superficie.

Para el autor, estas dos ideas de estructura, si bien parecen estar desvinculadas entre sí, cada una muestra aspectos importantes de la articulación de las relaciones sociales. Y estos aspectos en teoría de la estructuración se aprehenden a través de reconocer la diferencia entre los conceptos de “estructura” y “sistema”. Por lo tanto:

Estructura denota [...] en análisis social, las propiedades articuladoras que consienten la “ligazón” de un espacio-tiempo en sistemas sociales: las propiedades por las que se vuelve posible que prácticas sociales discernibles similares existan a lo largo de segmentos variables de tiempo y espacio, y que presten a estos una forma “sistémica”. Decir que estructura es un “orden virtual” de relaciones transformativas significa que sistemas sociales, en tanto prácticas sociales reproducidas, no tienen “estructuras” sino que más bien presentan “propiedades estructurales”, y que una estructura existe, como

presencia espacio-temporal, sólo en sus actualizaciones en esas prácticas y como huellas mnémicas que orientan la conducta de agentes humanos entendidos. Esto no nos impide imaginar que las propiedades estructurales presenten una organización jerárquica en los términos de la extensión espacio-tiempo de las prácticas que ellas organizan recursivamente. A las propiedades estructurales de raíz más profunda, envueltas en la reproducción de totalidades societarias, denomino *principios estructurales*. Y las prácticas que poseen la mayor extensión espacio-temporal en el interior de esas totalidades se pueden denominar *instituciones* (Giddens, 1995a:54).

A partir de aquí Giddens (1995a:55) puntualiza que cuando propone este uso de estructura no pretende que se deban abandonar las otras nociones ya que en sociología, por ejemplo, términos como “sociedad” y “cultura” pueden tener empleos dobles de acuerdo con los enunciados en los que aparecen. De ahí que no ve objeciones particulares en que se utilice el término “estructura de clases”, “estructura de las sociedades industrializadas”, etc., cuando esos términos se usan de un modo general para indicar aspectos institucionales relevantes de una sociedad o conjunto de sociedades.

Luego: “Una de las tesis principales de la teoría de la estructuración es que las reglas y recursos que se aplican a la producción y reproducción de una acción social son, al mismo tiempo, los medios para la reproducción sistémica (la dualidad de la estructura)” (Giddens, 1995a:55).

1.5.1. La dualidad de la estructura

Continuando con la idea explicitada en el punto anterior vemos que, desde la perspectiva de Giddens, es fundamental para la idea de estructuración, el teorema de la dualidad de la estructura, implicado lógicamente en los siguientes argumentos:

Estructura, como conjunto de reglas y de recursos organizados de manera recursiva, está fuera del tiempo y el espacio, salvo en sus actualizaciones y en su coordinación como huellas mnémicas, y se caracteriza por una “ausencia de sujeto”. Los sistemas sociales en los que está recursivamente implícita una estructura, por el contrario, incluyen las actividades situadas de agentes humanos, reproducidas por un tiempo y un espacio. Analizar la estructuración de los sistemas sociales significa estudiar los modos en que esos sistemas, fundados en las actividades inteligentes de actores situados que aplican reglas y recursos en la diversidad de contextos de acción, son producidos y reproducidos en una interacción. Crucial para la idea de estructuración es el teorema de la dualidad de la estructura (Giddens, 1995a:61-62).

Al considerarlo de este modo, la constitución de agentes y la de estructuras no son dos fenómenos independientes, no forman un dualismo, forman una dualidad (íd.). Y esto porque de acuerdo con la noción de dualidad de la estructura, las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto un medio como el resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva. En este caso, estructura no es “externa” a los individuos porque, como indica el autor, en tanto huellas mnémicas que se manifiestan en prácticas sociales, es, en ciertos aspectos, más “interna”. Pero, en este caso, estructura no se asimila a constreñimiento porque es a la vez constrictiva y habilitante. Esto no impide que las propiedades estructurales de sistemas sociales puedan, en algún momento, desbordar, en tiempo y espacio, las posibilidades de control por parte de los actores individuales. Y tampoco inhibe, según Giddens, la posibilidad de que las teorías que los actores sociales tienen sobre los sistemas sociales que ellos ayudan a constituir y reconstituir con sus actividades puedan reificar esos sistemas, ya que, desde esta perspectiva, la reificación de las relaciones sociales, o la “naturalización” discursiva de las circunstancias y productos históricamente contingentes de la acción humana, es una de las dimensiones principales de la ideología en la vida social.

Por otra parte, para Giddens (1995a:62), incluso las formas más rudas de pensamiento reificado dejan intacta la gravitación fundamental del entendimiento de actores humanos, porque este entendimiento se basa más en una conciencia práctica que en una discursiva. Con arreglo a la teoría de la estructuración, siguiendo el planteo del autor, el momento de la producción de la acción es también un momento de reproducción en los contextos donde se escenifica cotidianamente la vida social. Y esto es así aun en el curso de las conmociones más violentas o en las formas más radicales de cambio social. Por lo tanto:

No es exacto ver en las propiedades estructurales de sistemas sociales “productos sociales” porque esto lleva a la idea de que actores pre-constituidos coinciden, por alguna razón, para crearlas. En la reproducción de propiedades estructurales [...] los agentes también reproducen las condiciones que hacen posible esa acción. Estructura no existe con independencia del saber que los agentes poseen sobre lo que hacen en su actividad cotidiana. Los agentes humanos siempre saben lo que hacen en el nivel de una conciencia discursiva bajo alguna definición. No obstante lo que hacen puede ser por completo desconocido bajo otras definiciones, y ellos acaso sepan poco sobre las consecuencias ramificadas de las actividades a que se entregan (Giddens, 1995a:62-63).

Es decir, el fluir de una acción produce de continuo consecuencias no buscadas por los actores, y estas mismas consecuencias no buscadas pueden originar condiciones inadvertidas de la acción en un proceso de retroalimentación. La historia humana, para esta concepción, es creada por actividades intencionales, pero no es un proyecto intentado, escapa siempre al afán de someterla a dirección consciente. Pero ese deseo, afirma el autor, “es puesto en práctica de continuo por seres humanos que operan bajo la amenaza y la promesa de la circunstancia de ser ellos las únicas criaturas que hacen su ‘historia’ a sabiendas” (ib).

Desde la visión de Giddens, el que los seres humanos teoricen sobre su acción adquiere un significado especial, porque así como la teoría social no fue el invento de teóricos sociales profesionales, es inevitable que las ideas producidas por esos teóricos realimenten la vida social. La manifestación más clara de ello es el intento de registrar y, a partir de aquí, “gobernar condiciones de reproducción sistémica de elevada generalidad”, fenómeno que se le presenta de enorme importancia en el mundo contemporáneo. Luego, para aprehender de modo conceptual los procesos registrados de reproducción, nuestro autor propone establecer aquellas diferencias que interesan a lo que los sistemas sociales “son” como prácticas reproducidas en escenarios de interacción. Y como las relaciones implícitas o actualizadas en sistemas sociales son muy variables en cuanto a su “latitud” y permeabilidad, establece dos niveles atendiendo a los medios a través de los cuales cierto principio de “sistemicidad” se cumple en una interacción. Un primer nivel estaría dado por el que destaca, en general, el funcionalismo, donde la interdependencia, se concibe como un proceso homeostático afín a mecanismos de autorregulación que operan en el interior de un organismo. Esto, según Giddens, no es objetable, siempre y cuando se admita que la “latitud” de la mayoría de los sistemas sociales es difícilmente comparable con un organismo y que el modo de reproducción sistémica relativamente “mecanizado” no es el único que se distingue en sociedades humanas. En este sentido:

Se puede considerar que una reproducción sistémica homeostática en una sociedad humana incluye la operación de lazos causales, en los que un espectro de consecuencias no buscadas de la acción realimenta las circunstancias iniciadoras para reconstituirlas. Pero en muchos contextos de vida social ocurren procesos de “filtración de información” selectivo, por donde actores estratégicamente situados buscan regular reflexivamente las condiciones generales de una reproducción sistémica, sea para mantener las cosas como son, sea para cambiarlas (Giddens, 1995a:63-64).

Luego, la distinción entre lazos causales homeostáticos y auto-regulación reflexiva en la regulación sistémica se debe completar con el nivel que delimita integración social e integración sistémica. Por “integración”, nuestro autor entiende la reciprocidad de prácticas (de autonomía y dependencia) entre actores o colectividades. Integración social, entonces, remite a sistematicidad en el nivel de una interacción cara a cara, mientras que integración sistémica supone mecanismos que incluyen los de integración social, pero difieren en los aspectos incluidos en relaciones de copresencia, porque denota conexiones con quienes están físicamente ausentes en tiempo y espacio.

En resumen, en cuanto al teorema de *dualidad de la estructura*, y de acuerdo con Giddens:

Las estructuras no deben conceptualizarse si impusieran simplemente constreñimiento al obrar humano, sino en tanto son habilitadoras. Esto es lo que llamo dualidad de la estructura. La estructura siempre se puede examinar, en principio en los términos de su estructuración. Investigar la estructuración de prácticas sociales es tratar de explicar cómo la estructura es constituida por una acción y, recíprocamente, cómo una acción es constituida estructuralmente.

Los procesos de estructuración implican una interrelación de sentidos, normas y poder. Estos tres conceptos son analíticamente equivalentes en tanto términos “primitivos” de la ciencia social, y desde un punto de vista lógico están implícitos tanto en la noción de acción intencional como en la de estructura: todo orden cognoscitivo y moral es al mismo tiempo un sistema de poder, que incluye un horizonte de legitimidad (Giddens, 1997a:193).

2. El modo de acceder al conocimiento de la realidad social

2.1. La hermenéutica y la doble hermenéutica

Para Giddens (1997a:187), el mundo social, a diferencia del mundo de la naturaleza, se debe aprehender como una realización diestra de sujetos humanos activos; la constitución de este mundo como “provisto de sentido”, “narrable” o “inteligible” depende del lenguaje, siempre que se lo considere no simplemente como un sistema de signos o símbolos, sino como un medio de actividad práctica. El científico social necesariamente recurre a destrezas del mismo tipo que las destrezas de aquellos cuya conducta procura analizar para describirlas; generar descripciones de conducta social supone, en este caso, la tarea hermenéutica de penetrar en los marcos de sentido a los que recurren los mismos actores legos para constituir y reconstituir el mundo social.

Y es por esto que, siguiendo a Giddens (1997a:180), generar descripciones de la conducta social como un tema para el análisis sociológico depende de la inmersión del observador en una forma de vida para el logro de la mediación hermenéutica propia de los juegos del lenguaje, lo que no equivale a constituirse en un “miembro pleno”. Así “un antropólogo que visita una cultura ajena, por más que ahonde en el conocimiento de esa cultura, no sacrifica su identidad original”. La idea que propone es que llegar a conocer una forma de vida implica ser capaz de orientarse en ella, es decir, poseer el saber mutuo necesario para sostener encuentros con otros.

Para esclarecer esto, Giddens (1993:153) parte de la interacción como el producto de las destrezas constituyentes de los agentes humanos, entre las cuales el “lenguaje ordinario” desempeña un papel fundamental tanto como medio para *describir* (caracterizar) actos, como medio de *comunicación* entre actores, los cuales, por lo general, están estrechamente interrelacionados entre sí en las actividades prácticas de la vida diaria. Por lo tanto, en la visión del autor, el uso del lenguaje es en sí una actividad práctica. Entonces, la generación de descripciones de actos por los actores mismos, siguiendo este planteo, no es incidental respecto de la vida social como *praxis* en desarrollo, sino que integra totalmente su producción y es inseparable de ésta, pues la caracterización de lo que los otros hacen, y el modo más acotado de sus intenciones y razones para lo que hacen, es lo que posibilita la intersubjetividad mediante la cual se realiza la transferencia del intento comunicativo. Si se consideran estos términos:

Se debe considerar la *Verstehen*: no como un método especial de entrada en el mundo social que es peculiar de las ciencias sociales, sino como la condición ontológica de la sociedad humana como es producida y reproducida por sus miembros. En consecuencia, la centralidad del lenguaje natural, tanto para la constitución de la acción “provista de sentido” como para el proceso de comunicación en una interacción, es tal que recurrir a ella resulta indispensable para generar cualquier clase de “materiales de investigación” en sociología; el observador sociológico no puede construir un metalenguaje técnico que no esté conectado con las categorías del lenguaje natural (Giddens, 1997a:182).

Por otra parte, las ciencias sociales, en la perspectiva de Giddens (1993:153), tratan de un mundo que ya está “interpretado” por los sujetos que lo integran y que se constituye como un mundo para el estudio asignándole un carácter “significativo”. Aquí, se presentan, para Giddens, consecuencias tanto para el *método* sociológico, como para la construcción de metalenguajes de análisis social o de teoría.

Si se trata del método, como expresa (Giddens, 1997a:183-184), todos los tipos de investigación social e histórica demandan algún modo de comunicación con las personas o colectividades que son el tema de investigación. Así, se constituye una interacción real entre observador y sujeto al apelar, por ejemplo, a métodos como la observación participante, el uso de cuestionarios, entrevistas, etcétera. Sea la interacción directa o, como ocurre en el trabajo histórico, indirecta, el estudio de la conducta social, siguiendo al autor, depende del dominio de un saber mutuo que plantea problemas hermenéuticos al observador cuando se trata de formas de vida que no le son familiares.

En cuanto a la construcción de teoría, Giddens indica que la mediación del análisis hermenéutico no está ligada a la *sustancia* ni a su *forma lógica* particular. Así pues, conceptos sociológicos que denotan una conducta provista de sentido, o sea aquella en la que los conceptos son utilizados por los actores mismos como un medio para cumplir la acción, tienen que “recoger” las diferenciaciones de sentido que importan a ese cumplimiento, pero de *ninguna manera* están constreñidos a englobarlas en su propia formulación. Y ésta es la significación de la hermenéutica doble en la construcción de los metalenguajes teóricos en sociología.

Es real, para Giddens (1993:162-163; 1997a:191), que la relación entre los vocabularios técnicos de las ciencias sociales y los conceptos legos son cambiantes, porque así como los científicos sociales adoptan conceptos corrientes como “significado”, “poder”, “motivo”, etc., y los usan en sentidos especializados, también los actores legos tienden a apoderarse de conceptos y teorías de las ciencias sociales y encarnarlos como elementos constitutivos en la racionalización de su propia conducta.

Siguiendo a Giddens (1995a:33), en la medida en que se acepta que la ciencia social no es una réplica de la ciencia natural y que además, en ciertos aspectos, es un quehacer diferente, también se acepta que no pueden existir ni existirán leyes universales en las ciencias sociales, y ello no se debe a que los métodos de comprobación empírica y de validación adolezcan de alguna insuficiencia, sino a que las condiciones causales incluidas en generalizaciones sobre la conducta social humana son intrínsecamente inestables por referencia al saber mismo (o a las creencias) que los actores tienen sobre las circunstancias de su propia acción. Como se explicitó más arriba, la existencia de un doble vaivén de comprensión mutua entre las ciencias sociales y los actores sociales cuyas actividades constituyen su objeto, pone de manifiesto, entonces, una “hermenéutica doble”:

Las teorías y los descubrimientos de las ciencias sociales no se pueden mantener enteramente aislados del universo de sentido y de acción sobre el que versan. Ahora bien, por su parte, los actores legos son teóricos sociales cuyas teorías concurren a formar las actividades e instituciones que constituyen el objeto de estudio de observadores sociales especializados o científicos sociales. No existe una línea divisoria clara entre una reflexión sociológica realizada por actores legos y similares empeños de especialistas. No pretendo negar que *existan* líneas divisorias, pero son inevitablemente difusas, y los científicos sociales no tienen un monopolio absoluto ni sobre teorías novedosas ni sobre investigaciones empíricas de lo que estudian (Giddens, 1995a:33).

Es decir, cada actor social competente es él mismo un teórico social, que como cuestión de rutina hace interpretaciones de su propia conducta y de las intenciones, razones y motivos de otros en tanto integran la producción de la vida social (Giddens, 1997a:184). Por lo tanto, hay una relación recíproca entre los conceptos empleados por los miembros de la sociedad y los utilizados o acuñados como neologismos por los observadores sociológicos. Y esto, para el autor, es de importancia decisiva para la ciencia social, aunque el aparato positivista de la mayoría de las escuelas de la sociología ortodoxa lo ha oscurecido.

Su noción de hermenéutica doble puede resumirse como: “La intersección de dos marcos de sentido como parte lógicamente necesaria de una ciencia social; el mundo social provisto de sentido tal como lo constituyen unos actores legos y los metalenguajes inventados por los especialistas en ciencia social; hay un constante “deslizamiento” entre un marco y otro, inherente a la práctica de las ciencias sociales” (Giddens, 1995a:396).

Por último y a partir de lo expuesto, las tareas primarias del análisis sociológico, para Giddens (1997a:194) son las siguientes: a) *la explicación y mediación hermenéutica de formas de vida divergentes dentro de metalenguajes descriptivos de la ciencia social*, y b) *la explicación de la producción y reproducción de la sociedad como el resultado de un obrar humano*.

2.2. Saber mutuo-sentido común

Siguiendo a Giddens (1995a:357-358), muchas investigaciones sociales, por referencia tanto al material empírico que producen como a las interpretaciones teóricas que invocan, adquieren connotaciones críticas frente a creencias que sustentan los actores. Y si se desea investigar la naturaleza de esas connotaciones es necesario

averiguar el sentido exacto en que las ciencias sociales demuestran un saber mutuo y el modo en que éste se puede enlazar con la crítica de una creencia falsa.

En este sentido para Giddens (1995a:358), como lo han destacado Schutz y otros, el carácter crítico de una ciencia social suele apartarla de las creencias y teorías en uso que se entretienen en la conducta de una vida social cotidiana. Como se indicó más arriba y de acuerdo con lo expresado por el autor, todos los actores sociales son teóricos sociales que modifican sus teorías a la luz de sus experiencias al mismo tiempo que son receptivos para una información nueva. Por ello, una teoría social en modo alguno es privativa de pensadores académicos. Sin embargo, aclara el autor, los actores legos se interesan en general sobre todo por la utilidad práctica del “saber” que aplican en sus actividades diarias, y pueden existir caracteres básicos de la organización institucional de la sociedad (la ideología entre ellos, aunque no exclusivamente) que reduzcan o distorsionen lo que ellos consideran un saber. Luego, los “descubrimientos” de las ciencias sociales no necesariamente son novedades para aquellos a quienes estos descubrimientos se refieren.

Giddens (1995a:359-360) propone distinguir entre saber mutuo y “sentido común”. El primero remite al respeto necesario que el analista social debe tener por la autenticidad de la creencia o por la *apertura* hermenéutica en la definición de una vida social. El vocablo “necesario”, según el autor, adquiere un valor lógico, ya que las creencias tácitas y discursivas se tienen que considerar un “saber” cada vez que el observador opere en el nivel metodológico para caracterizar una acción. El “saber mutuo” se presenta como el modo necesario de obtener acceso al “asunto” de la ciencia social y no es corregible a la luz de sus descubrimientos, sino que es la condición para obtener en principio “descubrimientos”. “Sentido común” denota, para Giddens, las creencias proposicionales implícitas en las orientaciones de las actividades cotidianas. Aclara que esta distinción es en parte analítica, ya que el sentido común es un saber mutuo que no es considerado un saber sino una creencia falible. Luego, no todo saber mutuo se puede expresar bajo la forma de creencias proposicionales, o sea, creencias en que se dan unos u otros estados de cosas. Además no todas las creencias son susceptibles de formulación discursiva por parte de quienes las sustentan.

La distinción entre saber mutuo y sentido común no significa que siempre sean fases de estudio separables en una investigación social real (Giddens, 1995a:360). Y esto porque, por una parte, el lenguaje usado para definir por observadores sociológicos, según Giddens, es siempre más o menos diferente del que emplean los actores legos. La

introducción de una terminología de ciencia social puede (aunque no necesariamente) poner en entredicho creencias formuladas discursivamente (o “teorías en uso”, si esas creencias aparecen conectadas en un conjunto) que los actores sustentan. Así, toda vez que los actores estudiados emplean definiciones cuestionadas o cualquier definición dada por observadores, aun si recurre a la categoría de los actores, es directamente crítica de otras terminologías disponibles que se podrían haber empleado. Por ejemplo, lo que desde una perspectiva se presenta como un “movimiento de liberación”, puede desde otra, aparecer, como una “organización terrorista”. Es claro que la elección de una expresión sobre otra por parte del observador implica una postura definida. En cualquier situación de investigación, aclara el autor, pueden existir creencias aceptadas por los participantes, tan irritantes frente a las que sustenta el observador, que hacen que éste exprese una distancia crítica frente a ellas.

Giddens (1995a:361) remarca que existen dos dimensiones en las que la crítica que una ciencia social hace a las creencias legas concebidas como sentido común adquiere relevancia. Las actividades críticas que especialistas en ciencia social toman como núcleo de su quehacer tienen consecuencias directas sobre las creencias que los agentes sustentan si se demuestra que esas creencias son incorrectas o tienen un fundamento inadecuado. Esto adquiere mayor importancia cuando las creencias en cuestión están consustanciadas con las razones que guían el obrar de los actores. Y como sólo algunas de las creencias que los actores profesan o sustentan forman parte de las razones que ellos tienen para su conducta, cuando éstas se ven sometidas a crítica a la luz de tesis o descubrimientos de la ciencia social, el observador social procura demostrar que esas razones no son buenas. Por lo tanto, sostiene Giddens, la determinación de las razones de los actores en general se relaciona íntimamente con los problemas hermenéuticos planteados por la generación de un saber mutuo. Y es aquí donde Giddens distingue entre “criterios de credibilidad” y “criterios de validez”. Entonces:

Los criterios de credibilidad denotan criterios de carácter hermenéutico usados para indicar que la aprehensión de las razones de los actores esclarece exactamente lo que ellos hacen a la luz de esas razones. Los criterios de validez atañen a criterios de prueba fáctica y de comprensión teórica empleados por las ciencias sociales para apreciar que las razones son buenas razones (Giddens, 1995a:361).

Por otro lado la investigación de criterios de credibilidad, al menos con respecto a creencias formuladas discursivamente, parte, para Giddens (1995a:362), de aclarar las siguientes cuestiones: quién los expresa, en qué circunstancias, en qué estilo discursivo (descripción literal, metáfora, ironía, etc.) y por qué motivos.

Por último, Giddens afirma que es posible mostrar que existe una relación no contingente entre demostrar que una creencia es falsa y las consecuencias prácticas que esto tiene en el sentido de modificar una acción ligada a dicha creencia, porque: “Una crítica de una creencia falsa (*ceteris paribus*) es una *intervención práctica* en la sociedad, un fenómeno político en el sentido amplio de la expresión” (Giddens, 1995a: 363), ya que puede ocurrir que mostrar al actor que su creencia es falsa haga que éste modifique su conducta en los aspectos pertinentes, pero si esto no sucede, se puede presumir que prevalecen consideraciones muy fuertes en su mente; que no comprende bien las consecuencias de la falsedad de la creencia o que, simplemente, el actor niegue su falsedad aunque se haya mostrado de manera convincente.

2.3. La división entre métodos “cualitativos” y “cuantitativos”

Como señala Giddens (1995a:352-353), una predilección por los métodos cuantitativos ha sido ciertamente desde antiguo un rasgo de quienes se inclinaban por el objetivismo y la sociología estructural. Según este tipo de punto de vista, analizar condiciones de vida social que se extienden más allá de contextos inmediatos de interacción es el objetivo primero de una ciencia social, y lo mejor para aprehender la naturaleza “cristalizada” de los componentes institucionales de una vida social es emplear clasificaciones, mediciones y métodos estadísticos que coadyuvan a que las ciencias sociales descubran generalizaciones semejantes a leyes sobre la conducta social. Es esto, según Giddens, lo que marca una división muchas veces deliberada, entre “macro” y “micro”. Así, los que prefieren los métodos cuantitativos alegando que son éstos una base sólida para hacer de la ciencia social una “ciencia”, destacan el primado del análisis denominado macrosociológico. En cambio, los que abogan por métodos cualitativos para fundar la investigación empírica en las ciencias sociales, ponen el acento en: a) la elucidación hermenéutica de marcos de sentido, y b) la investigación del contexto y la forma de una conciencia práctica (lo inconsciente). De este modo destacan el carácter necesariamente situado y significativo de una interacción social y se muestran hostiles al empleo de métodos cuantitativos en ciencia social, con

el argumento de que una cuantificación y el uso de un método estadístico imponen a la vida social una fijeza que de hecho no tiene. En la perspectiva de Giddens no es difícil ver en el conflicto entre estas dos posiciones un residuo metodológico del dualismo de estructura y acción.

De ahí que para Giddens (1995a:356-357) no existe una división neta o una oposición necesaria entre métodos cualitativos y cuantitativos. Por lo tanto, las técnicas cuantitativas serán de uso más común cuando se deba investigar un número grande de “casos” de un fenómeno con respecto a una variedad restringida de características definidas. Para esta perspectiva, tanto la recopilación como la interpretación de un material cuantitativo siguen procedimientos que son, desde el punto de vista metodológico, idénticos a la reunión de datos de índole más intensiva, “cualitativa”.

Todos los datos llamados “cuantitativos”, como señala Giddens, si se los inspecciona, revelan estar compuestos de interpretaciones “cualitativas” –o sea, contextualmente situadas y deícticas– tales que han sido producidas por investigadores, codificadores, funcionarios de gobierno, y otros, también situados. Así, los problemas hermenéuticos que surgen de una investigación etnográfica existen de igual modo en el caso de estudios cuantitativos, aunque estos puedan haberlos “sepultado” por la considerable “elaboración” a la que quizá fueron sometidos los datos. Intentos de producir mediciones sobre una escala, de eliminar errores de selección, de presentar consistencias técnicas de muestreo, etc., para el autor, operan dentro de esas limitaciones. Luego, para Giddens, éstas de ningún modo hacen lógicamente sospechoso el empleo de métodos cuantitativos, aunque sin duda esta interpretación conduce a una apreciación de la índole de los datos cuantitativos muy diferente a la que proponen algunos sostenedores de una sociología estructural.

Desde la postura de Giddens (1995a:357) la “elucidación hermenéutica de los marcos de sentido” y la “investigación del contexto y la forma de una conciencia discursiva” son tan esenciales para comprender la “identificación de los límites de un entendimiento” y la “especificación de regímenes institucionales”, como éstos lo son para comprender los primeros. Es por ello que considera a los métodos cualitativos y a los cuantitativos como aspectos complementarios más que antagónicos de una investigación social. Por último:

Los unos son indispensables para los otros si es que la naturaleza sustantiva de la dualidad de la estructura se ha de representar en un “mapa” que siga las formas de

articulación institucional gracias a las cuales se coordinan contextos de interacción en el interior de sistemas sociales más amplios. Pero si existe un punto para destacar con energía, es que los investigadores deben mantenerse en guardia ante los métodos con los que se producen datos cuantitativos. En efecto a diferencia del movimiento del mercurio dentro de un termómetro, los datos sociales nunca son un mero “indicador” de un fenómeno que se diera independientemente, sino que siempre, al mismo tiempo, son testimonio de aquello “a lo cual” se refieren, a saber: procesos de vida (Giddens, 1995a:357).

3. Instrumental conceptual en relación con el tema de estudio

3.1. Estructura y constreñimiento/habilitación

En contra del punto de vista, propio de la mayoría de las versiones de teoría estructural, desde Durkheim en adelante, que parten de la idea de que las propiedades estructurales de la sociedad dan origen a influjos restrictivos sobre la acción, la teoría de la estructuración que propone Giddens (1995a:199) “se basa en la tesis de que una estructura siempre es tanto habilitadora como constrictiva a causa de la relación intrínseca entre estructura y obrar (y obrar y poder)”.

Frente a sus críticos, Giddens sostiene que la teoría de la estructuración de ningún modo reduce los aspectos constrictivos de la estructura, pero el “constreñimiento”, a diferencia de cómo lo considera la sociología estructural, no puede ser considerado una cualidad de la “estructura” con carácter unívoco.

A propósito de ello, en *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, expresa:

Estructura se entiende siempre como una propiedad de sistemas sociales, de las que son “portadoras” prácticas reproducidas inmersas en un tiempo y espacio. Sistemas sociales se organizan en sentido jerárquico y lateral en el interior de totalidades societarias cuyas instituciones forman “conjuntos articulados” [...] Una de las circunstancias que Durkheim suele asociar a constreñimiento [...] se origina en la observación de que la larga duración de instituciones preexistentes sobrepasa a la vida de los individuos nacidos en una particular sociedad. Esto no sólo es enteramente compatible con la teoría de la estructuración sino que es inherente a su formulación misma (Giddens, 1995a: 200).

Frente a la insistencia de Durkheim (Giddens, 1995a:2001) en los elementos constrictivos de la socialización, Giddens señala que la socialización funciona tanto constriñendo como habilitando, lo que se demuestra en el ejemplo del aprendizaje de una segunda lengua. Acepta que el proceso de adquirir la lengua nativa, y el hecho de

que nadie la elija como tal, impone ciertos límites a la cognición y a la actividad. Pero al mismo tiempo, aprender una lengua aumenta las capacidades cognitivas y prácticas del individuo.

Así también frente a la noción de Durkheim de considerar constreñimiento al hecho de que las totalidades societarias no sólo preexisten a la vida de los individuos que las reproducen en sus actividades, y la sobrepasan, sino que también se extienden en espacio y tiempo más allá del agente particular considerado en forma aislada, Giddens admite que, ciertamente, las totalidades societarias son exteriores a la actividad del individuo, pero propone formular de otro modo los rudimentos de esta tesis en su teoría de la estructuración:

Las sociedades humanas, o sistemas sociales, directamente no existirían sin un obrar humano. Pero no ocurre que los actores creen sistemas sociales: ellos los reproducen o los transforman, y recrean lo ya creado en la continuidad de una *praxis*. Aquí importa el alcance de un distanciamiento espacio-temporal. En general (aunque no por cierto de manera universal) es verdadero que mientras mayor sea el distanciamiento espacio-temporal de sistemas sociales –mientras más tiempo y espacio abarquen–, más resistentes serán a su manipulación o cambio por parte de un agente individual. Este significado de constreñimiento también va apareado con una habilitación. Un distanciamiento espacio-temporal clausura ciertas posibilidades de experiencia humana al mismo tiempo que abre otras (Giddens, 1995a:201).

Uno de los rasgos relevantes, sostiene Giddens (1995a:203-204), en la sociología de Durkheim, es la ausencia de una concepción del poder distinta de las propiedades constrictivas generalizadas que le atribuye a los hechos sociales. Así también los aspectos de constreñimiento/habilitación no coinciden con las operaciones de poder en la vida social ni se pueden reducir a éstas. Constreñimiento, en el sistema durkheimniano, “denota la estructuración de sistemas sociales con formas de poder asimétrico, que junto con un espectro de sanciones normativas se aplica en contra de aquellos cuya conducta es condenada o desaprobada por otros”. Pero, en su planteo, Giddens destaca con fuerza que “el poder nunca es un mero constreñimiento sino que está en el origen mismo de las capacidades de los agentes para producir resultados intencionales de la acción”. Por lo tanto: “Cada una de las diversas formas de constreñimiento es, de distinta manera, una forma de habilitación. Ellas contribuyen a abrir ciertas posibilidades de acción al mismo tiempo que restringen o deniegan otras” (Giddens, 1995a:204).

Por lo tanto, y desde la perspectiva de Giddens (1995a:205-206), si se plantea el poder como fuente de constreñimiento, es necesario destacar que el poder es el medio de obtener que se hagan cosas, lo que indica que muy claramente habilita y constriñe. Los aspectos constrictivos del poder son experimentados como *sanciones* de varias clases: la aplicación directa de la fuerza o la violencia, la amenaza de su aplicación, o una expresión atenuada de desaprobación. Por otra parte, indica, es difícil que las sanciones adopten una forma tan compulsiva que quienes la experimentan se vean incapacitados para resistir. Las sanciones, no importan cuán opresivas y abrumadoras sean, requieren una especie de aquiescencia de aquellos sometidos a ellas (dialéctica del control). Por eso: “En el caso de las sanciones, es evidente que existen asimetrías importantes en la relación de constreñimiento/habilitación. Lo que es coercitivo para una persona es habilitante para otra. No obstante, como lo han mostrado críticos de la teoría de suma cero del poder, esas asimetrías en modo alguno agotan la extensión del concepto del poder” (Giddens, 1995a:206).

Por otra parte, Giddens (1995a:210-211) sustenta que un constreñimiento estructural no se expresa de la manera causal a la que los sociólogos estructurales remiten cuando destacan la fuerte asociación entre “estructura” y “constreñimiento”:

Las restricciones estructurales no operan con independencia de los motivos y razones que los agentes tienen para su obrar. No se las puede comparar con el efecto, por ejemplo, de un terremoto que destruyera una ciudad y a sus habitantes sin que pudieran remediarlo. Los únicos objetos que se mueven en relaciones sociales humanas son agentes individuales que emplean recursos para producir cosas, intencionalmente o no. Las propiedades estructurales de sistemas sociales no actúan ni “actúan sobre” alguien como unas fuerzas de la naturaleza que lo “compelieran” a conducirse de una manera particular (Giddens, 1995a:211).

3.2. La producción y reproducción de la estructura

El concepto de estructura se puede usar, según Giddens (1995a:215), con un sentido técnico y otro más general. Entendida como reglas y recursos (Giddens, 1995a:215), la estructura está implícita recursivamente en la reproducción de sistemas sociales y es imprescindible para la teoría de la estructuración. En sentido amplio se puede hablar de estructura para referirse a los aspectos institucionalizados (propiedades estructurales) de las sociedades. En ambas acepciones “estructura” es una categoría genérica implícita en: 1) *principios estructurales*, o sea principios de organización de totalidades societarias; 2) *estructuras* propiamente dichas, o el conjunto de reglas y

recursos que intervienen en la articulación institucional de sistemas sociales; y 3) *propiedades estructurales* que son los aspectos institucionalizados de sistemas sociales que se extienden por un tiempo y un espacio.

Según Giddens:

El discernimiento de principios estructurales, y sus articulaciones en sistemas intersocietarios, representa el nivel más abarcador de análisis institucional. O sea, el análisis de principios estructurales concierne a modos de diferenciación y articulación de instituciones por los alcances “más profundos” de un espacio-tiempo. El estudio de conjuntos estructurales, o *estructuras*, lleva a aislar “conglomerados” distintos de relaciones de transformación/mediación implícitas en la definición de principios estructurales. Los conjuntos estructurales están formados por la convertibilidad mutua de las reglas y recursos que intervienen en una reproducción social. Se puede distinguir analíticamente estructuras en el interior de las tres dimensiones de la estructuración: significación, legitimación y dominación (Giddens, 1995a:215-216).

Giddens (1997a:146) propone un análisis de la estructura a partir de la comparación entre el “habla” (acción e interacción) con la “lengua” (estructura), entendida esta última como una “propiedad” abstracta de una comunidad de hablantes. Y esto para el autor no significa sostener que “la sociedad es como un lenguaje”; significa reconocer que: 1) el habla está “situada”, es decir, está espacial y temporalmente localizada, mientras que la lengua es “virtual y está fuera del tiempo” (Ricoeur); 2) el habla presupone un sujeto, mientras que la lengua es carente de sujeto – de hecho no “existe” sino en cuanto es “conocida” y reproducida por los hablantes–; 3) el habla siempre reconoce de manera potencial la presencia del otro: facilita la intención comunicativa, pero también es el medio intencional de una serie de “efectos ilocutivos” (Austin). Por otra parte, la lengua (natural) como estructura no es el producto intencional de un sujeto ni se orienta a otro. En resumen, según Giddens:

Las prácticas son los quehaceres situados de un sujeto, pueden ser examinadas con respecto a los resultados intentados, y pueden incluir una orientación en cuanto a asegurar una respuesta o una serie de respuestas de otro o de otros; la estructura, por otra parte, no tiene localización espacio-temporal, se caracteriza por la “ausencia de un sujeto”, y no puede ser enmarcada en función de una dialéctica de sujeto-objeto” (Giddens, 1997a:146).

Giddens afirma que para poder entender adecuadamente la constitución de la vida social como producción de sujetos activos se necesita introducir la noción de *estructuración*, que en su propuesta se presenta como el verdadero lugar explicativo para un análisis estructural. De ahí que: “El estudio de la estructuración intenta

determinar las condiciones que gobiernan la continuidad y la disolución de estructuras o de tipos de estructuras. Expresado de otra manera: “*indagar el proceso de reproducción es especificar las conexiones entre ‘estructuración’ y ‘estructura’*” (Giddens, 1997a:148).

Si la estructura “carece de sujetos” (Giddens, 1997a:149-150) y la interacción se constituye en y por la conducta de sujetos, la *estructuración*, como la reproducción de prácticas, denota abstractamente el proceso dinámico mediante el cual las estructuras llegan a existir. Como anotamos más arriba, la noción de *dualidad de la estructura* permite comprender que una estructura social es constituida por el obrar humano, y al mismo tiempo es el *medio* de esa constitución. Este aspecto dual de la estructura, que para Giddens se infiere de la observación del hacer humano pero que también opera como un elemento que hace posible ese hacer, es el que debe aprehenderse mediante las nociones de estructuración y reproducción.

Desde la concepción de Giddens, la dualidad de estructura en una interacción social se puede representar de este modo:

INTERACCIÓN	Comunicación	Poder	Moralidad
(MODALIDAD)	Esquema interpretativo	Recurso	Norma
ESTRUCTURA	Significación	Dominación	Legitimación

Fuente: Giddens, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*, 2da edición. Buenos Aires, 1997. p. 150.

Aquí “modalidades”, siguiendo a Giddens, señala la mediación de interacción y estructura en procesos de reproducción social; los conceptos de la primera línea denotan propiedades de una interacción, mientras que los de la tercera son caracterizaciones de una estructura (como indicamos al principio). Es decir, en la concepción de Giddens (1995a:64-65), se debe entender por “modalidades” de estructuración aquello que sirve para aclarar las dimensiones rectoras de la dualidad de la estructura en una interacción. Dadas las aptitudes de entendimiento, los actores utilizan esas modalidades de estructuración en la reproducción de sistemas de interacción, y en el mismo acto reconstituyen las propiedades estructurales de éstos.

Luego, y de acuerdo con Giddens (1997a:150-151), la comunicación de sentido en una interacción implica el uso de esquemas interpretativos por los cuales los participantes *se explican* lo que cada uno dice y hace. La aplicación de tales esquemas cognitivos en un marco de saber mutuo, depende y fluye de un “orden cognitivo”

compartido por una comunidad; pero mientras recurre a tal orden cognitivo, la aplicación de los esquemas interpretativos *reconstituye* al mismo tiempo ese orden.

La comunicación de sentido en una interacción, por lo tanto, (Giddens, 1995a:64-65) sólo es separable analíticamente de la operación de sanciones normativas. Por ejemplo, el mismo uso del lenguaje está sancionado por la naturaleza de su carácter público. Así, la determinación de actos o de aspectos de una interacción implica el entrelazamiento de sentido, de elementos normativos y de poder. La comunicación de sentido, así como todos los aspectos de la contextualidad de la acción en la formulación de Giddens (1995a:65), no deben ser vistos como algo que ocurre en un espacio-tiempo, ya que los agentes, simplemente por rutina, integran rasgos temporales y espaciales de encuentros en procesos de constitución de sentido. Es decir, los actores humanos no sólo son capaces de registrar sus actividades y la de otros en la regularidad de una conducta cotidiana, sino que también pueden “registrar ese registro” en una conciencia discursiva. Por otro lado, existen “esquemas de comprensión” que “son los modos de prefiguración integrados en los reservorios de saber de los actores, que se aplican reflexivamente para el mantenimiento de una comunicación”. Estos reservorios de saber que son aprovechados por los actores en la producción y reproducción de una interacción, al mismo tiempo les permiten producir relatos, ofrecer razones, etcétera.

Por lo tanto, para Giddens, el concepto de comunicación, en tanto se presenta como elemento general de una interacción, es más extenso que el de intención comunicativa, entendiendo por esta lo que un actor “quiere” decir o hacer. De este modo intenta alejarse de aquellas posturas reduccionistas como: 1) las que intentan deducir teorías globales de sentido o de la comunicación a partir de la intención comunicativa, y 2) las que consideran que la intención comunicativa es a lo sumo marginal respecto de la constitución de las cualidades significativas de una interacción, porque parten del supuesto de que el “sentido” está gobernado por el “ordenamiento estructural de sistemas de signos”. Ahora bien: “En la teoría de la estructuración se atribuye interés e importancia equivalente a esas dos formas, aspectos de una dualidad más que constitutivas de un dualismo mutuamente excluyente” (Giddens, 1995a:65-66).

Otra propiedad de una interacción es el uso del poder, que se manifiesta en la aplicación de medios por los cuales los participantes pueden generar resultados afectando la conducta de los otros. En este caso los medios son extraídos de un orden de dominación y, en cuanto son aplicados, reproducen ese mismo orden. Como para Giddens (1995a:67) existe un influjo general del poder en la vida social, las estructuras

de significación tienen que ser aprehendidas en todos los casos en conexión con la dominación y la legitimación. Pero, remarca, “dominación” no es lo mismo que estructuras de significación “sistemáticamente distorsionadas” como piensa Habermas, quien, según él, sobre esa base no pudo lograr una combinación satisfactoria del concepto de poder con una teoría institucional. Dominación, como la entiende Giddens, es la condición misma de los códigos de significación. Por ello:

“Dominación” y “poder” no se pueden pensar sólo en los términos de asimetrías de distribución, sino que se debe entender que son inherentes a una asociación social (o, diría, a una acción humana como tal). En consecuencia –y aquí debemos tomar en cuenta también las implicaciones de los escritos de Foucault–, el poder no es un fenómeno intrínsecamente nocivo ni la mera capacidad de “decir que no”; tampoco una “dominación” puede ser “superada” en alguna sociedad conjetural del futuro, según fue la aspiración característica de al menos ciertas corrientes de pensamiento socialista” (Giddens, 1995a:67).

Giddens (1995a:309) entiende que el poder no es sino un concepto entre varios conceptos primarios de ciencia social, agrupados en torno de las relaciones de acción y estructura. El poder es el medio para obtener que se hagan cosas y, como tal, está directamente envuelto en la acción humana. Es un error considerarlo en sí mismo una fuente de división, aunque no cabe duda de que existen conflictos en la vida social que derivan y sostienen luchas por el poder. Estas luchas se pueden considerar relacionadas con intentos de repartir recursos que brindan modalidades de control en sistemas sociales. Por “control” debe entenderse, siguiendo a Giddens, la capacidad de ciertos actores, grupos o tipos de actores de influir sobre las circunstancias de acción de otros. En las luchas de poder, reafirma, la dialéctica de control opera siempre, aunque el uso que los agentes situados en posiciones subordinadas puedan hacer de los recursos de que disponen difiere sustancialmente en diferentes contextos sociales. La dialéctica del control implica: “El carácter de doble vía del aspecto distributivo del poder (poder en tanto control); el modo en que los menos poderosos administran recursos como para ejercer un control sobre los más poderosos dentro de relaciones de poder establecidas” (Giddens, 1995a:395).

Por último, la constitución moral de una interacción comporta la aplicación de normas extraídas de un orden legítimo, pero que, por su misma aplicación, reconstruye ese orden. La intersección entre esquemas interpretativos y normas (Giddens, 1995a:66) se pone de manifiesto en la idea de “responsabilidad”. “Ser ‘responsable’ de las propias

actividades es tanto explicar las razones de ellas como ofrecer los argumentos normativos que las puedan ‘justificar’”. Y esto explica, según Giddens, que los componentes normativos de la interacción se centren siempre en relaciones entre derechos y obligaciones “que se esperan” de quienes participan en un espectro de contextos de interacción. Los códigos de conducta, como los contenidos en la ley, expresan una suerte de asimetría entre derechos y obligaciones que en la práctica no necesariamente existe. Entonces:

La constitución de la interacción como un orden moral se puede entender como la actualización de *derechos* y la imposición de *obligaciones*. Existe una simetría lógica entre unos y otras, que, sin embargo, puede ser quebrada en los hechos. Es decir: lo que es un derecho para un participante en un encuentro aparece como una obligación del otro de responder de una manera “apropiada”, y viceversa; pero este nexo se puede desatar si una obligación no se reconoce o no se cumple y no se puede aplicar eficazmente ninguna sanción. Así, en la producción de una interacción, todos los elementos normativos tienen que ser tratados como una serie de *pretensiones* cuya realización depende de la actualización lograda de las obligaciones mediante la respuesta de los otros participantes (Giddens, 1997a:134).

Esto significa (Giddens, 2001a:30) que la responsabilidad no es deber y, al contrario de este, la responsabilidad comporta la explicación de motivos, no una obediencia ciega porque los compromisos adquiridos libremente tienen, muchas veces, más fuerza vinculante que aquellos que se otorgan de modo más tradicional. Es necesario destacar este fenómeno, asevera Giddens (1995a:66), porque tanto el “funcionalismo normativo” como el “marxismo estructuralista” dieron una relevancia excesiva a la interiorización de las obligaciones normativas por parte de los miembros de la sociedad, a partir de lo cual no pudieron integrar una teoría de la acción en donde los seres humanos se presenten como “agentes inteligentes que registran reflexivamente el fluir de su recíproca acción”. Por “registro reflexivo de la acción” hay que entender “el carácter deliberado o intencional de una conducta humana, considerada en el fluir de actividad del agente; una acción no es una sucesión de actos discretos que contenga un agregado de intenciones, sino un proceso continuo” (Giddens, 1995a:398).

A partir de lo expuesto, se entiende que:

Una pretensión normativa puede ser reconocida como obligatoria, no porque un actor al que se aplica como obligación acepte esa obligación como un compromiso moral, sino porque prevé y quiere evitar las sanciones que se le aplicarán en caso de su no cumplimiento. En relación con la persecución de sus intereses, por consiguiente, un actor puede abordar las pretensiones morales exactamente como lo hace con las

prescripciones técnicas: en cada caso también puede “calcular los riesgos” implícitos en un acto particular en función de la probabilidad de escapar a la sanción. Es un error elemental suponer que la realización de una obligación moral implica necesariamente un compromiso moral con esta (Giddens, 1997a:135).

Por lo tanto:

Los elementos normativos de sistemas sociales son demandas contingentes que deben ser sustentadas y puestas en vigencia a través de la movilización efectiva de sanciones en los contextos de encuentros reales. Sanciones normativas expresan asimetrías estructurales de dominación, y las relaciones de los nominalmente sujetos a ellas pueden ser algo muy diferente a meras expresiones de los compromisos que de esas normas se esperan (Giddens, 1995a:66).

Así, mientras que para Giddens (1997a:151) comunicación, poder y moralidad son elementos integrales de una interacción; significación, dominación y legitimación son en cambio propiedades sólo separables analíticamente de una estructura. En cuanto a las estructuras, las de significación pueden ser analizadas como sistemas de *reglas semánticas* (o convencionales); las de dominación, como sistemas de *recursos*; las de legitimación, como sistemas de reglas *morales* (íd). Y en cualquier situación concreta de acción, los miembros de la sociedad se inspiran en ellas en tanto modalidades de producción y reproducción, pero como un conjunto integrado y no como componentes separados.

Se habla de la existencia de una cultura común cuando las estructuras de significación, de dominación y legitimación son relacionadas con una totalidad de colectividades, es decir, como un sistema integrado de reglas semánticas y morales (Giddens, 1993:125). Ahora, como subraya el autor, conocer una regla no es ser capaz de formularla en abstracto, sino saber cómo aplicarla a circunstancias nuevas, lo que incluye conocer el *contexto* donde será aplicada. Y como los sistemas de reglas son poco unificados, de acuerdo con esta concepción, están sujetos a una "interpretación" ambigua, de tal modo que su aplicación o uso se *discuten*, es decir, constituyen una cuestión de *lucha*; al estar constantemente en proceso, también están sujetos a continuas transformaciones en el curso de la producción y reproducción de la vida social. De ahí “la importancia de examinar la organización de los recursos que, en el nivel de la interacción, los actores pueden utilizar como sanciones; y que, en el nivel de la integración estructural, fundamentan ideologías divergentes” (Giddens, 1997a:152). Si

se toma por caso el concepto de ideología, (Giddens, 1995a:68), ésta, en la perspectiva de la teoría de la estructuración, denota sólo aquellas asimetrías de dominación que conectan una significación con la legitimación de intereses sectoriales, no constituye ni un tipo particular de orden simbólico ni una forma de discurso. De este modo, el autor pone de manifiesto que las estructuras de significación, ya sean de dominación o de legitimación, son separables sólo analíticamente. Por último, una dominación nace, en opinión de Giddens, de movilizar dos tipos discernibles de recursos: a) los recursos de asignación: “Recursos materiales empleados en la generación de poder, incluidos el ambiente natural y artefactos físicos; los recursos de asignación derivan del dominio humano sobre la naturaleza” (Giddens, 1995a:398) y revelan “aptitudes –o más precisamente, formas de aptitud transformativas– que generan mando sobre objetos, bienes o fenómenos materiales” (Giddens, 1995a:69); y b) los recursos de autoridad que son “recursos no materiales empleados en la generación de poder, que derivan de la posibilidad de aprovechar las actividades de seres humanos; los recursos de autoridad nacen del dominio de unos actores sobre otros” (Giddens, 1995a:398).

Por último, para Giddens:

Hablar de “estructura” y “estructuración” en el análisis sociológico no es equivalente a hablar en el modo reificado, que se debe considerar como fenómeno del mundo de la vida de actores legos. En el modo reificado, las colectividades figuran en el lenguaje de sus miembros como entidades producidas, no por los hombres mismos, sino como objetos extraños producidos por la naturaleza, y de este modo son dislocadas de su carácter *como* productos humanos. La terminología de la estructura y la estructuración reconoce una distinción entre objetificación y reificación (Giddens, 1993:126-127).

3.3. El conflicto y la contradicción

Ahora si bien los procesos de estructuración, sostiene Giddens (1997a:152), vinculan *integración* o *transformación estructural* de las colectividades u organizaciones como sistemas con la *integración* o *transformación social* de la interacción en el nivel del mundo de la vida, es importante reconocer que las formas de integración de una interacción no son similares a los sistemas a los que sirven para reproducir. De ahí la importancia de diferenciar el *conflicto* de la *contradicción*.

De acuerdo con Giddens (íd), la noción de conflicto se halla estrechamente unida a la de “interés” aunque aclara que es cierto que los actores pueden equivocarse con respecto a sus intereses. Estos últimos presuponen lógicamente la noción de

“necesidades” que los actores aportan a la interacción. El conflicto, en el sentido de lucha activa seguida en el contexto del choque de intereses, es una propiedad de la interacción. La contradicción, en cambio, como apunta Giddens, puede ser entendida como una propiedad estructural de la colectividad, situada en dependencia del conflicto, y puede ser conceptualizada como la oposición entre “principios” estructurales “por ejemplo entre la asignación fija del trabajo característico del feudalismo y la movilidad libre del trabajo estimulada por los mercados capitalistas nacientes en cierto período de la historia europea”.

Pero, según Giddens (1993:126), si se quiere evitar el enfoque de la contradicción como equivalente a “incompatibilidad funcional”, es esencial reconocer que tales “principios” *siempre* suponen una distribución de intereses implícita o explícitamente reconocida en el nivel de la integración social (por ejemplo intereses contrapuestos entre cierta categoría de actores). Luego, como señala, la ocurrencia de un conflicto en el nivel de la integración social no produce necesariamente contradicción sistémica; y la existencia de una contradicción no se expresa de manera inevitable como lucha abierta.

Para Giddens (1995a:223), contradicciones estructurales denotan los caracteres constitutivos de sociedades humanas. De ahí que afirme que los principios estructurales operan en contradicción, es decir, operan en términos de reciprocidad pero también entran en conflicto.

En resumen, Giddens (1995a:227) entiende por conflicto una lucha real entre actores o grupos, no importa la manera en que se lleva adelante ni las fuentes desde donde se movilice. Así, mientras la contradicción es un concepto estructural, el conflicto no lo es. Conflicto y contradicción, desde su perspectiva, a menudo coinciden, porque la contradicción muestra las principales “líneas de fracturas” en la constitución estructural de sistemas societarios. La razón de esta coincidencia, como se expuso más arriba, es que las contradicciones suelen afectar a divisiones de intereses entre distintos grupos o categorías de personas (como por ejemplo las clases, aunque no se limita a ellas). Es decir:

Las contradicciones expresan divergentes modos de vida y de distribución de oportunidades de vida en relación con mundos posibles que el mundo actual deja ver como inmanentes. Si una contradicción no alimenta inevitablemente un conflicto, ello se debe a la gran variabilidad de las condiciones bajo las cuales los actores no sólo tienen conciencia de sus intereses sino además tienen la capacidad y la motivación de actuar con arreglo a ellos” (Giddens, 1995a:228).

3.4. El problema del orden

Giddens (1997a:123-124) entiende que en la tradición dominante en la sociología académica que vincula la obra de Durkheim con la de Parsons, el “problema del orden” se presenta a partir de un centro que sostiene una tensión que se supone existe entre “egoísmo” y “altruismo”: “Es el problema de reconciliar los intereses de actores individuales con una moralidad social, la *conscience collective* o el ‘sistema común de valores’”. Dada esta orientación de teoría social, argumenta Giddens, es imposible analizar de manera satisfactoria los intereses que se interponen entre las acciones de ciertos individuos y la comunidad global en su conjunto, los conflictos en que entran esas acciones y las formas de poder con las que se entrelazan.

La interpretación característica del “orden” como consenso moral, indica, aparece muy temprano en la obra de Parsons, y es atribuida a Weber tanto como a Durkheim (Giddens, 1997a:124). En este sentido, y en relación a Parsons, Giddens manifiesta que, al comentar su traducción del análisis de Weber del orden legítimo (*Ordnung*), Parsons sostuvo que: “es evidente que por ‘orden’ Weber entiende aquí un sistema *normativo*. El modelo del concepto del ‘orden’ no es, como en la ley de la gravedad, ‘el orden de la naturaleza’” (íd). Para nuestro autor, sea que Weber lo haya entendido así o de otro modo, el “problema del orden” para Parsons es ciertamente el de una regulación normativa, un problema de *control*, y aclara que a su parecer el término “orden” en la presentación de Parsons sería la antítesis del “caos”.

Para buscar una alternativa, en *Las nuevas reglas del método sociológico*, Giddens (1997a:124-126) sostiene que, en contraposición a una teoría de este tipo, existe la tendencia a recurrir a las categorías del marxismo, con su insistencia en las nociones de proceso, conflicto y cambio. También explicita que se pueden encontrar en los escritos de Marx dos formas de relación dialéctica en el movimiento de la historia. La primera es una dialéctica entre humanidad y naturaleza; la segunda es una dialéctica de clases, enlazadas ambas con la transformación de la historia y la cultura. Así, los seres humanos, a diferencia de los animales inferiores, no son capaces de existir en un estado de mera adaptación al mundo material. El hecho de no poseer un aparato innato de respuestas instintivas los obliga a un juego recíproco creador con sus circunstancias, tal que deben procurar hacerse dueños de su ambiente en lugar de adaptarse simplemente a él como algo dado. De este modo los seres humanos se cambian a sí mismos cambiando al mundo que los rodea en un proceso continuo y recíproco. Pero en

cuanto a la elaboración de la noción de *praxis*, en forma de un análisis sistemático, Giddens considera que es poco lo que se puede encontrar en Marx. Y esto porque, desde su perspectiva, Marx se interesaba sobre todo en avanzar en la tarea de interpretar históricamente el desarrollo de tipos particulares de sociedad por medio de los conceptos de “modos de producción”, “división del trabajo”, “propiedad privada” y “clases”, para lo cual se concentraba en la crítica de la economía política y la transformación eventual del capitalismo por el socialismo. Y si bien Marx conformó en ese contexto sus análisis del interés material, el conflicto y el poder; en sus elaboraciones se traslucen algunas de las ambigüedades de los recursos conceptuales que los inspiraron, por ejemplo es evidente que, dentro del régimen capitalista las dos clases principales, capital y trabajo asalariado, tienen intereses divergentes (tanto en el sentido estrecho de la apropiación del ingreso económico como en el sentido más profundo en el que los intereses de la clase obrera promueven la incipiente socialización del trabajo, en colisión con la defensa de la propiedad privada por parte de la clase dominante). También estos factores implican que el conflicto de clases, latente o manifiesto, es endémico en la sociedad capitalista; y que esta condición de antagonismo es regulada o estabilizada de manera más o menos directa por la gestión del poder político del Estado. Luego la superación del capitalismo marcaría la superación de las clases y por lo tanto de sus conflictos de intereses y hasta la del mismo “poder político”. Pero en Marx tanto las clases como los intereses de clases, el conflicto de clases y el poder político dependen de la existencia de un tipo determinado de sociedad (la sociedad de clases), de ahí que, según Giddens, no queda claro cómo se pueden relacionar estos conceptos con la sociedad socialista, porque si bien puede ser cierto que los intereses de *clases* y los conflictos de *clases* pueden desaparecer, se pregunta qué ocurre con la división o conflictos de intereses que no están ligados a las clases.

Por lo tanto, para Giddens (1997a:127), los únicos argumentos convincentes del conflicto y el poder en Marx se vinculan con los intereses de clases, pero afirma que no se presentan como una posible alternativa frente a las grandes tradiciones del pensamiento social cuya “antropología filosófica” se centra en los conceptos de valor, norma o convención.

Sí hay algo que el autor reconoce en la ontología marxista de la *praxis*, que se enlaza con su idea de la *producción y reproducción de la vida social*, es el postulado de Marx: “Tal como los individuos expresan su vida, así es como son. Lo que son, por consiguiente, coincide con su producción, tanto con lo *que* producen como con el *modo*

en que producen”⁹ (íd), esto, para Giddens es real, sólo que “producción” debe entenderse en un sentido mucho más amplio, y para poder especificar sus connotaciones, es necesario ir mucho más allá de la lectura de Marx. Es necesario, entender que:

La producción o constitución de la sociedad es un logro diestro de sus miembros, pero tal que no ocurre en condiciones que estén enteramente dentro de su intención o comprensión. La clave para entender el orden social [...] no está en la “interiorización de valores”, sino en las relaciones cambiantes entre la producción y la *reproducción* de la vida social por sus actores constituyentes. Pero *toda reproducción es necesariamente producción*: la simiente del cambio existe en cada acto que contribuye a la reproducción de cualquier forma “ordenada” de vida social (íd).

Así, a diferencia de lo que pensaba Marx en cuanto a que los hombres producen “libremente” en intercambio con la naturaleza, pero en el sentido casi paradójico de que están *forzados* a transformar el mundo material para poder sobrevivir en él, para Giddens (1997a:128), lo que distingue a los seres humanos de los animales es que los primeros son capaces de “programar” reflexivamente su ambiente, y así regular su propio lugar en él y esto sólo se hace posible mediante el lenguaje, que es en principio el elemento de las *actividades humanas prácticas*. Es decir:

Es la forma específicamente reflexiva del entendimiento de agentes humanos la que interviene a mayor profundidad en el ordenamiento recursivo de prácticas sociales. Una continuidad de prácticas presupone reflexividad, pero la reflexividad misma sólo es posible en virtud de la continuidad de prácticas, que las definen claramente como “las mismas” por un espacio y un tiempo. “Reflexividad”, entonces, no se debe entender como mera “auto-conciencia” sino como el carácter registrado del *fluir* corriente de la vida social (Giddens, 1995a:40-41).

Para la teoría de la estructuración, el “problema del orden” (Giddens, 1995a:211) se relaciona con el modo en que los sistemas sociales logran “ligar” tiempo y espacio e integrar presencia y ausencia, y esto a su vez se une con el problema del distanciamiento espacio-temporal, es decir el “estiramiento” de sistemas sociales por un espacio-tiempo. Es entonces que los principios estructurales se pueden comprender como aquellos principios de organización que dan lugar a formas discernibles de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de mecanismos de integración social.

⁹ Marx. K. The German Ideology. Moscú, 1968, pag. 42 citado en Giddens, *Las nuevas reglas del método sociológico*, 2da reimposición, Buenos Aires, Amorrortu, 1997a.

Es decir, para la teoría de la estructuración (Giddens, 1995a:120), el “orden” interesa en tanto y en cuanto es un trascender del tiempo y el espacio en relaciones sociales humanas, y aquí adquiere un papel clave el concepto de rutinización porque, siguiendo al autor, una rutina persiste más allá del cambio social, incluso cuando algunos aspectos de rutinas que se dan por supuestas se ven comprometidos. Es cierto, asevera Giddens, que procesos revolucionarios suelen distorsionar o alterar las actividades diarias de multitudes de personas que se ven arrastradas por la revuelta o son víctimas de sucesos sociales que no iniciaron. Pero una rutina se quiebra en su esencia en circunstancias más extremas, aquellas en las que la vida social es atacada de manera frontal y deformada de un modo sistemático, como es el caso de los campos de concentración. Sin embargo, el autor considera que, aun es este caso, se pueden establecer rutinas aunque sean dañinas para quien las realiza. Y es por esto que, para Giddens, 1995a:119) es necesario destacar que una teoría sobre la rutina no es asimilable a una teoría sobre la estabilidad social.

Por lo tanto, el concepto de *rutinización* (Giddens, 1995a:95), que se funda en la conciencia práctica, es vital para la teoría de la estructuración, porque una rutina es inherente tanto a la personalidad del agente que camina por las sendas de las actividades cotidianas como a las instituciones de la sociedad, que *son* tales en virtud de su reproducción continuada. Por otra parte, según Giddens, las rutinas proporcionan elementos que son clave para explicar y entender el sistema de seguridad básica por un lado y, por otro, los procesos que se constituyen de modo reflexivo. De ahí que deba entenderse que:

Una rutina, que psicológicamente importa para reducir al mínimo las fuentes inconscientes de la angustia, es la forma predominante de la actividad social. La mayoría de las prácticas ordinarias carece de motivación directa. Unas prácticas rutinizadas son la expresión saliente de la dualidad de la estructura con respecto a la continuidad de una vida social. En la escenificación de rutinas los agentes sustentan un sentimiento de seguridad ontológica (Giddens, 1995a:308).

El mantenimiento de un marco de “seguridad ontológica” (Giddens, 1997a:145) como otros aspectos de la vida social es una realización continua de los actores legos. Así, dentro de la producción de modos de interacción en los cuales el conocimiento mutuo que se requiere para sostenerlos es “no problemático” y se puede “dar por sentado”, la seguridad ontológica se funda en rutinas. Las “situaciones críticas” se verifican cuando tal fundamento rutinario resulta radicalmente dislocado, y cuando en

consecuencia las destrezas constituyentes a las que los actores están acostumbrados no coinciden con los componentes motivacionales de su acción. Como indica Giddens, la “seguridad de existir” que en gran medida es aceptada sin cuestionamientos en la mayoría de las formas diarias de la vida social, resulta del sostenimiento de un orden *cognitivamente* ordenado del propio-ser y del mantenimiento de un orden “eficaz” de manejo de las necesidades. Luego, las tensiones y las ambivalencias en la motivación pueden derivar, para el autor, de una u otra de esas fuentes, y es entonces que deben ser analizadas como conflictos que se producen en el interior de, y entre, las “capas” en las que las necesidades se estratifican. Los elementos motivacionales (Giddens, 1997a:156) pueden operar como condiciones causales no reconocidas de la acción, o sea como impulsos inconscientes no accesibles a la regulación reflexiva de la racionalización de la conducta. Es por eso que, la relación entre esos elementos (el sostenimiento de un orden cognitivamente ordenado del propio-ser y el mantenimiento de un orden eficaz de manejo de las necesidades) y la racionalización progresiva que un actor hace de su conducta, debe considerarse algo flexible que posibilita el desarrollo de la comprensión de sí mismo. Así también los motivos generan “intereses” definidos y cualquier curso de acción que facilita el cumplimiento de necesidades está en relación directa con la noción de “interés”, cuyo sentido más significativo en el análisis social es el de “interés social”, en donde las respuestas de *otros* sirven como medios para perseguir intereses particulares.

Desde esta perspectiva, la teoría de la motivación tiene aplicación inmediata en la teoría de la reproducción de una estructura; pero, como señala Giddens, no en el modo en que la desarrolla Parsons a partir de su tesis de la correspondencia entre “motivos” e “interiorización de valores”. Esta se le presenta inadecuada por dos razones:

1. Ha sido derivada del “problema hobbesiano del orden”, que supone un estado de naturaleza en la que cada persona levanta su mano contra los demás, y así sólo puede concebir la división de intereses en la sociedad si se la representa como una división entre los intereses de los actores individuales y los de la comunidad social en su conjunto.
2. El compromiso motivacional con un “orden” dado se hace equivalente al compromiso moral con ese “orden”, lo que relega toda preocupación por la acomodación a él en tanto es un sistema de dominación que a la vez expresa asimetrías de poder en la interacción social y es reproducido por estas (íd).

3.5. El cambio social

En cuanto a la noción de “cambio social”, nuestro autor observa que en las tradiciones del pensamiento social ocurre algo similar al planteo que en ellas se realiza del “problema del orden”. Y es por esto que Giddens (1995a:255) considera necesaria la *deconstrucción* de todo un conjunto de teorías del cambio social, sobre todo de aquellas evolucionistas, al mismo tiempo que propone la necesidad de una *reconstrucción* de la naturaleza del poder, en tanto es inherente a la constitución de una vida social. Para él deconstruir teorías del cambio social significa negar algunas de las ambiciones presentes en la teoría social –incluidas las del materialismo histórico–. La tesis en la que se basa es que, por un lado, estas teorías no tienen sustento en las pruebas disponibles, y por otro (lo más controvertible), que yerran en los tipos posibles del cambio social.

Una buena parte de la ciencia social, siguiendo a Giddens, tanto en la sociología académica como en el marxismo, se ha basado en el presupuesto de que es posible formular teoremas de causación estructural que expliquen la determinación de una acción social en general. La mayoría de estas versiones van unidas a la tesis de que las ciencias sociales pueden establecer leyes universales, capaces de precisar los efectos de los constreñimientos estructurales. En este caso, argumenta, se parte del presupuesto de que se podría mostrar que un caso dado o tipo de conducta es un ejemplo de una ley general, siempre y cuando se especifiquen ciertas condiciones de contorno para la operación de la ley. De este modo, “determinación” equivale, para el autor, a una forma particular de determinismo. Así:

Algunas teorías sobre cambio social se ligan con aquellas concepciones. Se pudo pensar, por ejemplo, que existían leyes universales que gobernaban el cambio social y que una teoría del cambio social se debía organizar en torno a esas leyes. Pero existen muchos intentos de explicar el cambio que, aunque no postulen leyes, especifican ciertos principios limitados de determinación del cambio a los que se atribuye algo semejante a una validez universal. Entre ellas las concepciones evolucionistas son de lejos las más destacadas (Giddens, 1995a:256).

Para Giddens el término “evolución” tal cual es utilizado en las ciencias sociales no es reducible a términos como “desarrollo” o “cambio”, por eso hablar de “teoría evolucionista” en ellas adquiere un significado preciso con ciertas características (Giddens, 1995a:259). En primer lugar, una analogía con la evolución biológica, en la medida en que fue esta ciencia la que elaboró la definición más precisa de “evolución” y

un relato de las transformaciones evolucionistas sin recurrir a nociones teleológicas (Giddens, 1995a:259). En segundo lugar, desde Comte y Spencer en adelante, continúa Giddens, los pensadores evolucionistas han recurrido a una complejidad creciente para explicar el curso de la historia consistente en diferenciar las sociedades humanas, desde las más tempranas que se conocen hasta la época moderna. En este sentido, sostiene el autor:

Acaso se justifique afirmar, por ejemplo, que culturas orales pequeñas se sitúan en un extremo de un continuo de consumo y distribución de energía (o distanciamiento espacio-temporal) mientras que las modernas sociedades industrializadas ocupan el otro extremo. Tampoco hay objeción a que se sostenga la tesis de que ciertos desarrollos técnicos, o formas de organización social, son prerequisites de otros. “Evolución” en este sentido es un concepto incuestionable. Pero usar “evolución” bajo este aspecto no equivale a explicar nada acerca de un cambio social y no satisface el criterio de presentar una afinidad razonable acerca de la evolución biológica (Giddens, 1995a:260).

Una tercera característica que considera el autor es la relacionada con el establecimiento de una secuencia de etapas de desarrollo social en las que el mecanismo de cambio se liga con el hecho de que se suplantán ciertos aspectos y tipos de organización social por otros. Pero en este caso: “En una progresión así concebida no se puede introducir subrepticamente el supuesto de que semejante escala evolucionista signifique progreso, juzgado con arreglo a criterios morales, salvo que se aduzca una precisa justificación explícita” (íd).

La cuarta característica estaría representada por el hecho de que, al sostener un mecanismo de cambio social, se cree que éste es aplicable a todo el espectro de la historia humana no como un mecanismo exclusivo, pero sí como el dominante (Giddens, 1995a:260). De ahí que el concepto fundamental en todas las teorías evolucionistas, para el autor, aunque sea de manera virtual, es el de “adaptación”. Esto, para Giddens (1995a:269), pone en evidencia uno de los peligros que encierra la teoría evolucionista, y es la tendencia a una ilusión normativa entendida como la inclinación a equiparar un poder superior –económico, político, militar– a una superioridad moral sobre una escala evolutiva, lo que está en relación directa con las connotaciones etnocéntricas del evolucionismo. Según Giddens, si bien esto puede sonar éticamente neutro, porque se puede pensar que “capacidad adaptativa” superior remite a la superioridad de ciertos rasgos sociales en el plano normativo, al aplicarse a sociedades humanas, el término por lo general se presenta como sinónimo de mera fuerza. Según

Giddens, y como se remarcó más arriba, el materialismo histórico también es evolucionista a pesar del enunciado “los seres humanos hacen su historia”. Destaca que cuando Marx se preocupa:

Por el dominio creciente sobre la naturaleza conquistada por los seres humanos, expresa una versión de la idea de adaptación que en lo esencial no difiere de muchos otros usos de la idea. Pero en Marx existe una dialéctica hegeliana invertida, torturada en una particular figura de desarrollo, que carece de análogo directo en teorías evolucionistas más ortodoxas. El evolucionismo de Marx es un relato de “crecimiento universal” y presenta las insuficiencias de la comprensión unilateral y la distorsión temporal. Pero la principal objeción que le cabe es por el papel que otorga a los mecanismos de adaptación [...] El hecho de que los seres humanos tengan que sobrevivir en los ambientes materiales en los que viven no nos dice nada sobre si lo que hacen para sobrevivir desempeña un papel dominante en la transformación social (Giddens, 1995a:270).

Dado que para el autor no es posible corregir las insuficiencias de las teorías evolucionistas en general y/o el materialismo histórico en particular, propone reconstruirlos porque:

En la explicación del cambio social no se puede especificar un mecanismo único e imperioso; no existen llaves que abran los misterios del desarrollo social humano y los reduzcan a una fórmula unitaria, ni tampoco las hay que por ese camino den razón de las grandes transiciones entre tipos societarios (Giddens, 1995a:270-271).

Giddens no rechaza el hecho de que al analizar el cambio social sea posible establecer generalizaciones o utilizar conceptos generales dentro de cuyos términos sea posible su estudio. En este aspecto, considera que hay cinco conceptos que son de particular importancia (Giddens, 1995a:271): *Principios estructurales; bordes espacio-temporales; sistemas intersocietarios; caracterización episódica y tiempo mundial*. El primero comprende aquellos principios de organización de totalidades societarias, es decir, los factores que intervienen en el modo en que se articulan las instituciones de una sociedad (Giddens, 1995a:397). El segundo (bordes espacio-temporales) remite a las conexiones que se dan entre sociedades de tipos diferentes de estructura y que pueden ser simbióticas o conflictivas (Giddens, 1995a:393). El tercero (sistemas intersocietarios) precisa las relaciones entre totalidades societarias (Giddens, 1995a:271). El cuarto (caracterización episódica) incluye la definición, con fines comparativos, de formas de cambio institucional (Giddens, 1995a:394) y, por último, el

quinto concepto (tiempo mundial) postula el examen de las coyunturas históricas que influyen sobre la naturaleza de los episodios y los efectos que la comprensión de los precedentes históricos –la historia registrada reflexivamente– tiene sobre las caracterizaciones episódicas” (Giddens, 1995a:399).

Dado que en la concepción de Giddens (1995a:271) toda vida social es episódica y la noción de episodio, como la mayoría de los conceptos de la teoría de la estructuración, se aplica en todo el espectro de una actividad social, caracterizar un aspecto de la vida social como un episodio significa verlo como un conjunto de actos y sucesos cuyo comienzo y fin se pueden especificar, lo que supone una secuencia particular. Aclara que cuando habla de episodios a gran escala entiende por ello las secuencias determinables de cambio que afectan a las principales instituciones dentro de una totalidad societaria, incluyendo las transiciones entre tipos de totalidades societarias.

Por otra parte, considera que hablar de la formación de un Estado como un episodio significa hacer un corte analítico en la “historia”, es decir, “definir ciertos elementos que señalan la apertura de una secuencia de cambio y rastrear esa secuencia como un proceso de transmutación institucional”. Y es por esto que:

Conviene estudiar la formación del Estado en el contexto de la inclusión de una sociedad preexistente en relaciones intersocietarias más amplias (desde luego que sin desentrañar formas endógenas de cambio), examinadas en el contexto de los principios estructurales que intervienen en las totalidades societarias interesadas. Así, la acumulación de una producción excedente por parte de comunidades aldeanas espacialmente próximas en zonas de elevada fecundidad potencial pudo ser un modelo que condujera a la emergencia de un Estado que combinara aquellas comunidades bajo un orden o administración únicos (Giddens, 1995a:271-272).

Para Giddens (1995a:272), insistir en el estudio del cambio social en un “tiempo histórico” adquiere relevancia porque es el modo en que se destaca el influjo de formas diversas de sistemas intersocietarios sobre transiciones episódicas. Y así como toda vida social es contingente, todo cambio social es coyuntural. Es decir, se basa en circunstancias y sucesos coyunturales cuya naturaleza se puede modificar con relación a las variaciones del contexto. Aquí contexto, como señala, siempre incluye el registro reflexivo, por parte de los agentes interesados, de las condiciones en las cuales ellos “hacen la historia”.

Cuando se refiere al tipo de cambio social que interviene en un episodio (Giddens, 1995a:273) se refiere a su cantidad, ya sea en intensidad, es decir la profundidad con la que una serie de cambios desorganiza o reconstruye un alineamiento existente de instituciones, como en extensión, o sea la ampliación que esos cambios alcanzan. Así afirma que pueden existir muchos “umbrales críticos” de cambio característicos de transiciones entre tipos societarios globales. Por ejemplo, un conjunto de cambios relativamente rápidos puede generar un impulso de desarrollo a largo plazo cuando logran consumarse, en principio, ciertas transformaciones institucionales clave. Hablar de “impulso” implica la referencia a la rapidez con la que se produce el cambio en relación con formas específicas de caracterización episódica, mientras que hablar de “trayectoria” es considerar aquello que atañe a la dirección del cambio. Por último, para Giddens, al analizar los orígenes de un episodio o de una serie de episodios, y al estudiarlos de manera comparativa, es necesario tener en cuenta algunas consideraciones, como que:

En el mundo moderno, la expansión en el distanciamiento espacio-temporal de sistemas sociales, el entretrejimiento de modos diferentes de regionalización que intervienen en procesos de desarrollo desigual, la prominencia de contradicciones como rasgos estructurales de la sociedad, el predominio de una historicidad como fuerza movilizadora de organización y trasmutación social: todos estos factores, y otros más, forman un telón de fondo para evaluar los orígenes particulares de un episodio (Giddens, 1995a:272-273).

4. El contexto

4.1. La experiencia contemporánea

El autor parte de la premisa de que las instituciones modernas, en comparación con las formas anteriores de orden social, muestran un dinamismo especial que se pone de manifiesto en el grado en que se rechazan los usos y costumbres tradicionales y el impacto general que esto provoca (Giddens, 1995b: 9). Hablar de modernidad, entonces, en el siglo XXI, es hablar de algo más que meras transformaciones exteriores, porque más allá del plano institucional, se altera la naturaleza misma de la vida social cotidiana y los aspectos más personales de la experiencia individual.

Para Giddens, la modernidad puede entenderse como una cultura del riesgo que al mismo tiempo se presenta como un fenómeno contrapuesto. Por un lado, las instituciones sociales modernas y su expansión mundial han creado oportunidades enormemente mayores para que los seres humanos disfruten de una existencia más segura y recompensada que en cualquier tipo de sistema premoderno (Giddens, 1994: 20). Por otro lado, en contraposición, posee su lado sombrío al introducir nuevos riesgos desconocidos en épocas anteriores (Giddens: 1996: 37; 1995b: 12/27). Estos riesgos que derivan del carácter globalizado de los sistemas sociales de la modernidad pueden tener serias consecuencias. Un ejemplo de ello lo encuentra en la proliferación de la carrera armamentista; y si bien acepta que hay un progreso en relación con la negociación internacional y el control de armamentos, afirma que sobran armas nucleares e incluso el conocimiento necesario para construirlas. De ahí que, según Giddens, si la ciencia y la tecnología continúan estando comprometidas con la producción de armamentos, el riesgo masivo de una guerra devastadora persistirá. Y este es un punto clave que le permite decir que el mundo moderno, al que denomina modernidad superior, es apocalíptico. Y lo es también porque la naturaleza, como resultado de su dominación por parte de los seres humanos, ha dejado de ser un fenómeno externo. Entonces, los riesgos de la catástrofe ecológica son parte del horizonte cotidiano junto a otros riesgos de graves consecuencias como son el colapso del mecanismo económico global o el crecimiento del superestado totalitario que se constituyen en otra dimensión inevitable, para el autor, de nuestra experiencia contemporánea.

En consecuencia, para Giddens (2001a:13), y más allá de su idea de que a mayor conocimiento sobre la realidad social y material más capacidad para dominarla para sus propios intereses tendría la humanidad; hoy nos encontramos, al contrario, en un mundo de confusión, incertidumbre e imprevisibilidad, con problemas como el recalentamiento global, cuyas consecuencias son difíciles de evaluar. A este tipo de incertidumbres las denomina *incertidumbre fabricada*. No niega que la vida ha sido siempre arriesgada y que

La introducción de la incertidumbre fabricada en nuestras vidas no significa que nuestra existencia, individual o colectiva, vaya a verse más en peligro que hasta ahora. Lo que sucede es que el origen y el alcance de ese peligro han variado. El riesgo fabricado es el resultado *de* la intervención humana en las condiciones de la vida social y la naturaleza. Las incertidumbres (y oportunidades) que crea son, en gran parte nuevas. No se les pueden aplicar viejos remedios; pero tampoco responden a la

receta de la Ilustración: a más conocimiento, más dominio. Para decirlo con más precisión, las reacciones que podrían provocar actualmente, en muchas ocasiones, están tan relacionadas con el *control de daños* y la *reparación* como con un proceso constante de incremento de dominio (Giddens, 2001a:13-14).

Giddens (2001a:14) entiende que el avance de la incertidumbre fabricada, resultado de la larga maduración de las instituciones modernas, se ha acelerado como consecuencia de una serie de acontecimientos que han transformado la sociedad (y la naturaleza) desde hace cuatro o cinco décadas. Entre estos considera de fundamental importancia tres hechos que si bien afectan a los países desarrollados, en mayor o menor medida también impactan a escala mundial. El primero es la *universalización* cada vez más intensa que no es sólo un fenómeno económico y que ni siquiera, para el autor, debe ser equiparado con la aparición de un “sistema mundial”. Por universalización entiende la transformación del espacio y el tiempo, y relaciona su intensificación en los años recientes con la aparición de los medios de comunicación mundial instantánea y el transporte de masas:

La universalización no se refiere sólo a la creación de grandes sistemas, sino a la transformación de contextos locales, e incluso personales de experiencia social. Nuestras actividades cotidianas están cada vez más influidas por sucesos que ocurren al otro lado del mundo [...] La universalización no es un proceso sencillo sino una compleja mezcla de procesos que actúan frecuentemente de modo contradictorio, por lo que se producen conflictos, desconexiones y nuevas formas de estratificación. Así, por ejemplo, la reanimación de los nacionalismos y el énfasis dado a las identidades locales están directamente vinculados a las influencias universalizadoras, y se alzan en oposición a ellas (ib).

El segundo aspecto que caracteriza al nuevo orden es la noción de un *orden social postradicional* (Giddens, 2001a:15) que no significa que la tradición desaparezca sino que cambia de categoría, en la medida en que las tradiciones tienen que explicarse y abrirse a preguntas y debates, porque en una sociedad universalizadora y cosmopolita desde el punto de vista cultural, las tradiciones se ven expuestas a la vista de todos y se les exige motivos y justificaciones. Pero al mismo tiempo, señala Giddens, el *fundamentalismo*, entendido como la tradición defendida a ultranza, es parte de la aparición de la sociedad postradicional. Si bien, para Giddens, lo esencial de las tradiciones es que, en realidad, no hay que justificarlas:

Sin embargo en un orden cosmopolita y universal, esta postura se vuelve peligrosa, porque es, en definitiva, un rechazo al diálogo. El fundamentalismo tiende a acentuar la pureza de una serie determinada de doctrinas, no sólo porque pretende diferenciarlas de otras tradiciones, sino porque es el rechazo al modelo de verdad vinculado al diálogo entablado en torno a las ideas de un espacio público [...] Los fundamentalismos pueden surgir en todos los terrenos de la vida social en los que la tradición se convierte en algo *sobre lo que hay que decidir*, y no darlo por supuesto. No sólo existen fundamentalismos religiosos, sino étnicos, familiares y de sexo, entre otras formas (Giddens, 2001a:15-16).

Por último, siguiendo a Giddens (2001a:16) el tercer cambio esencial que influye en las sociedades contemporáneas es la expansión de la *capacidad social de reflexión*, porque frente a la ruptura con las tradiciones, los individuos tienen que acostumbrarse a filtrar una gran diversidad de clase de datos significativos para sus situaciones vitales. Así, a medida que la tradición pierde su imperio (Giddens, 1995b:14) y la vida diaria se reinstaura en función de la interrelación dialéctica entre lo local y lo universal, los individuos se ven presionados a elegir distintos estilos de vida entre una diversidad de opciones aunque existan influencias normalizadoras, por ejemplo, en la forma de mercantilización, porque la producción y distribución capitalista son componentes centrales de las instituciones de la modernidad.

La capacidad de reflexión se constituye como necesaria, para el autor, en un mundo postradicional, no porque las personas sean ahora más inteligentes, sino porque tienen que involucrarse más en el mundo que los rodea para poder sobrevivir en él (Giddens, 2001a:16). Por esto las informaciones elaboradas por los especialistas (incluido el conocimiento científico) ya no se limitan a grupos específicos, sino que abarcan a todos aquellos que las necesitan y se basan en ellas para sus actividades cotidianas. Y es por esto también que: “La planificación de la vida, organizada de forma refleja y que presupone normalmente una ponderación de los riesgos filtrada por el contacto con el conocimiento de los expertos, se convierte en un rasgo central de la estructuración de la identidad del yo” (Giddens, 1995b:14).

Del mismo modo, los efectos combinados de la universalización y la capacidad social de reflexión alteran el carácter de los sistemas de estratificación en las sociedades desarrolladas y en el resto del mundo (Giddens, 2001a:96). Se ha hablado mucho sobre las consecuencias de la disminución del número de trabajadores manuales y el aumento simultáneo de la proporción de gente en puestos administrativos y profesionales, cambios que se unen, de manera compleja, desde esta perspectiva, a la entrada

generalizada de las mujeres en el mercado de trabajo remunerado. Tales cambios poseen gran importancia porque no sólo influyen en el sistema de clases y en la vida política de las sociedades modernas, sino porque además la universalización tiene enormes efectos en ellos.

Así también, desde esta óptica, adquiere relevancia el hecho de que el aumento de la reflexividad social produce nuevas formas de lo que denomina “doble discriminación” que afecta a los desfavorecidos. Y esto porque a las privaciones materiales se añade la descalificación de la incorporación reflexiva al orden social en su conjunto. Los mecanismos excluyentes, entiende Giddens, suelen ser tanto sociales como psicológicos. No sólo se refieren a la sujeción a los modos de poder procedentes del control técnico de los sistemas de conocimiento, sino que atacan la integridad del yo. En este sentido, destaca que la pobreza, como otras circunstancias vitales potencialmente debilitadoras, puede ser opresiva y provocar una atmósfera de desesperación que se interpone en el compromiso activo con aquellas tareas vitales que implican placer en el despliegue de capacidades y conocimientos (Giddens, 2001a:199).

4.2. Las dimensiones de la mundialización

Giddens (2001a:106) acepta que la difusión mundial de la modernidad, como destacó siempre la izquierda (estando ahora de acuerdo en ello la izquierda y la derecha), se vio impulsada, en gran parte, por el dinamismo de la empresa capitalista. Sin embargo, también cree que el mundo moderno, como anotamos en puntos anteriores, no es sólo *capitalista*, posee otras dimensiones estructurales: el *industrialismo* como modo de producción que rige nuestra relación cambiante con la naturaleza; el control del poder militar y los medios de *violencia*, y el control de la información, o *vigilancia*, como forma de generar poder administrativo.

Siguiendo a Giddens (1994:73), si consideramos el momento actual, los principales centros de poder en la economía mundial son Estados capitalistas, en los cuales la empresa económica capitalista (con la consiguiente relación de clase social que conlleva) es la principal forma de producción. Si bien en esos Estados la política económica, tanto doméstica como internacional, involucra muchas formas de regulación de la actividad económica, su organización institucional mantiene un aislamiento de lo económico y de lo político. Esto permite un amplio ámbito para las actividades globales

de las corporaciones financieras que, aunque domiciliadas en un determinado Estado, pueden desarrollar muchos otros intereses en cualquier otro lugar del mundo.

Si bien Giddens considera que las empresas comerciales, especialmente las corporaciones transnacionales, pueden ejercer un inmenso poder económico y poseen la capacidad de influir en la política tanto del país de su sede como en otras partes, cree que existen algunos aspectos clave en los que su poder no puede rivalizar con el de los Estados, como son los factores de territorialidad y control de los medios de violencia. A partir de lo cual considera que:

Todos los Estados modernos tienen un monopolio mayor o menor de los medios de violencia dentro de sus territorios. No importa lo grande que sea su poder económico, las corporaciones industriales no son organizaciones militares (como fueron algunas de ellas durante el período colonial), y no pueden constituirse ellas mismas como legítimas entidades políticas que gobiernen una determinada área territorial” (Giddens, 1994:73-74).

En este sentido en su obra *La tercera vía y sus críticos*, expone:

Los Estados-nación siguen siendo los actores más importantes en la escena internacional. Aunque el volumen de negocios de las mayores multinacionales pueda ser mayor que el PIB de muchos Estados, los Estados-nación tienen todavía mucho poder. Ocurre así porque estos controlan territorios, mientras que las compañías no; pueden ejercer legítimamente la fuerza militar, ya sea individual o colectivamente; y son responsables, también individual o colectivamente, de sostener un aparato legal (Giddens, 2001b:133).

Pero si los Estados nacionales son “actores” principales dentro del orden político, las corporaciones son los agentes dominantes dentro de la economía mundial (Giddens, 1994:74). En las relaciones comerciales entre ellas, y con los Estados y consumidores, las compañías (corporaciones, agencias financieras y bancos) dependen de la producción de beneficios. La difusión de su influencia, como señala Giddens, conlleva la extensión global de los mercados de productos, incluidos los mercados monetarios. Sin embargo, para el autor, incluso en sus comienzos, la economía capitalista mundial nunca fue sólo un mercado para el intercambio de productos y servicios; implicaba, y sigue implicando, la mercantilización de la fuerza de trabajo en las relaciones de clase que separa a los trabajadores del control de los medios de producción. Este proceso, asegura Giddens, sugiere connotaciones referentes a la desigualdad social.

Así la difusión mundial de la economía capitalista ejerce una influencia fundamental en las dificultades del Estado de bienestar en los países ricos y afecta de forma importante a las relaciones de clase (Giddens, 2001a:94). Cuando no hay otras fuerzas que lo contrarresten, sostiene el autor, el capitalismo mantiene su tendencia a producir polarizaciones de renta, tanto en cada país como entre unos países y otros. Los Estados que son capaces de financiar sistemas de bienestar desarrollados pueden retrasar esa tendencia, pero sólo a costa de una presión social y fiscal cada vez mayor.

Como se explicitó, y en cuanto a la difusión mundial de la modernidad, considera que el desarrollo industrial es uno de los aspectos más evidentes de la expansión de la división mundial del trabajo que incluye las diferenciaciones entre las regiones del mundo más y menos industrializadas (Giddens, 1994:77). Uno de los principales rasgos de las implicaciones globalizantes de la industrialización, como se sabe (Giddens, 1994:78), es la difusión mundial de la maquinaria tecnológica. Y es evidente que el impacto del industrialismo no sólo está limitado a la esfera de la producción, sino que afecta muchos aspectos de la vida cotidiana y ejerce también una decisiva influencia sobre el carácter genérico de la interacción humana con el entorno material. Incluso en aquellos Estados que permanecen esencialmente agrarios, la tecnología moderna es con frecuencia aplicada de tal manera que altera de modo sustancial las relaciones preexistentes entre la organización social humana y el medio ambiente. Ejemplo de ello son el uso de fertilizantes u otros métodos artificiales en la agricultura. La difusión del industrialismo, por lo tanto, y como señala Giddens, ha creado “un mundo” negativo y amenazante en el que existen cambios ecológicos reales y potenciales que afectan a todos los habitantes del planeta. Reconocer la responsabilidad de las corporaciones industriales en la contaminación medioambiental significa para nuestro autor que:

Para enfrentarse a éste y a otros problemas derivados de la responsabilidad corporativa, los socialdemócratas modernizadores deben intentar, siempre que sea posible, colaborar con las compañías, más que estar contra ellas. La empresa debe participar activamente en la creación de una sociedad, en el ámbito local y mundial, en la que juegue un papel de responsabilidad (Giddens, 2001b:153).

Los problemas ecológicos a los que se enfrenta el mundo son tan difíciles, para el autor (Giddens, 2001b:143-144), como los que supone la desigualdad. Así hace algunos años se pensaba que el desarrollo económico y la protección ecológica eran

incompatibles, pero considera que ha aparecido una manera nueva de enfrentarse a la modernización ecológica. Una visión más sofisticada del problema puede, por ejemplo, promover innovaciones que al mismo tiempo permita a los productores funcionar más eficazmente aumentando su productividad. Para Giddens (2001b:151-152) la modernización ecológica es tan importante en el ámbito mundial como en el nacional, pero esto no quiere decir que porque los países más desarrollados hayan causado los mayores daños ecológicos, los países en vías de desarrollo deban atravesar el mismo proceso para conseguir un desarrollo económico. Considera que en el futuro la posibilidad de que existan cotas más altas de desarrollo económico tanto en los países pobres como en los desarrollados dependerá cada vez más de tecnologías no contaminantes.

El otro efecto que ve en el industrialismo es el condicionamiento que éste provoca en la misma conciencia de vivir en un “solo mundo”, porque uno de los efectos más importantes que ha provocado ha sido la transformación de las tecnologías de la comunicación. Y en este sentido, se puede decir que el cambio tecnológico es más importante que el libre comercio mundial (Giddens, 2001b:105). La extensión de la tecnología de la información, como sostiene Giddens, conduce a una demanda decreciente de trabajadores no calificados, cuyas oportunidades laborales y salarios, en consecuencia, también disminuye. Al mismo tiempo, los trabajadores capacitados o con una base educativa sólida están en condiciones de aumentar su productividad y poder adquisitivo, diferenciándose aún más. Afirma que la tecnología de la información está transformando el sistema económico (Giddens, 2008:129), y esa transformación es de una relevancia tal que hasta la misma clase trabajadora se está transformando en una minoría:

Algunos dicen, y podría creer que es posible, que en los próximos veinte años en las economías en desarrollo, la actividad manufacturera será como la agricultura. La agricultura que solía emplear al 40% de la población, en la actualidad emplea al 2% y se produce más que antes. La actividad manufacturera podría no reducirse en tal magnitud pero es de pensar que el 5% de la población que trabaja en este sector podría producir más del 40% de lo que se producía antes (Giddens, 2008:130).

También se puede considerar, siguiendo al autor, la mundialización del poder militar que no se limita al armamento y a las alianzas entre las fuerzas armadas de diferentes países sino que, además y sobre todo, concierne a la guerra en sí misma (Giddens, 1994:76-77). Si bien el final de la Guerra Fría ha disminuido la posibilidad de

una confrontación nuclear que habría podido destruir gran parte de la vida humana sobre la tierra, no la ha eliminado por completo (Giddens, 2001a:105). Así, existen en la actualidad hasta quince países en posesión de armas nucleares. Este número, como indica el autor, ha aumentado desde los días de la Guerra Fría como resultado de la aparición de nuevos países con potencial nuclear tras la desintegración de la Unión Soviética, y en su opinión, el aumento de armas nucleares es una perspectiva de alta probabilidad por la proliferación de reactores “pacíficos” capaces de producir plutonio, a lo que se suma el comercio mundial de esa sustancia.

En cuanto a la composición de los Estados en el panorama internacional, también se ha alterado de manera significativa por la presión que produce la globalización en los intentos de conseguir la autonomía local (Giddens, 2001b:164). En este caso, el autor constata que en 1983 había ciento cuarenta y cuatro naciones reconocidas en el mundo, y a finales de los noventa este número llegó hasta casi doscientos. Cree que con seguridad en los próximos años surgirán más aún, en la medida en que los grupos étnicos y las *naciones sin Estado* presionen para conseguir mayor autonomía. En esta situación, argumenta Giddens, la naturaleza de la guerra está cambiando; una nueva fuente de conflicto ideológico está vinculada al fundamentalismo religioso que se extiende más allá de las naciones; otros conflictos se dan en contextos locales en vez de entre Estados. Y si bien las nuevas guerras están localizadas físicamente, normalmente en ellas participa una variedad de agencias transnacionales (Giddens, 2001b:165): equipos de televisión internacionales, consejeros extranjeros, grupos de Naciones Unidas y organizaciones no gubernamentales. Y esto ocurre cuando la legitimidad del Estado ha colapsado y hay criminalidad, corrupción y ruptura de la sociedad civil:

El tipo de guerra que se produce en estas situaciones no suele consistir en batallas a gran escala. Los grupos en conflicto intentan alcanzar sus objetivos controlando políticamente a la población, expulsando o atacando a los que se considera diferentes. En este tipo de guerras se ha producido un marcado aumento del número de refugiados, ya que el objetivo suele ser la población civil (íd).

Y es esto lo que muestra también que los objetivos de las partes en combate tienen menos que ver con consideraciones geopolíticas y más con formas agresivas de conflictos de identidad.

Las nuevas guerras por lo tanto, para Giddens (2001b:167), son al mismo tiempo locales y globales, ya que hay organizaciones y grupos externos presentes en el campo de batalla. No existe la no intervención, porque la participación desde el exterior es precisamente una de las características definitorias. En esta situación:

Ni los acuerdos de reparto de poder, ni los de partición territorial, son soluciones posibles, y los refugiados son una fuente de tensión continua. Más aún, los bandos que luchan sólo tienen una capacidad limitada de poner en práctica los acuerdos a los que llegan, porque su autoridad está basada en la ansiedad y el miedo. Solamente si la reconstrucción de instituciones se incorpora a las negociaciones puede alcanzarse la pacificación, basándose en los principios cosmopolitas establecidos por el derecho internacional (Giddens, 2001b:168).

Como sostiene Giddens (2001a:105), el problema de cómo disminuir o prevenir la violencia es una de las cuestiones más difíciles reveladas por la desaparición del enfrentamiento entre superpotencias. Y si bien existe un nuevo orden mundial, este tiene un aspecto tan preocupante como el antiguo. El problema, como subraya, no consiste sólo en la acumulación de material militar, sino en las tensiones locales exacerbadas en numerosas regiones, frecuentemente vinculadas a divisiones nacionalistas, religiosas y étnicas. Es evidente, para el autor, en retrospectiva, que la situación de la Guerra Fría, pese al peligro abrumador que representaba, era una fuerza estabilizadora, en ciertos aspectos, para muchas regiones del mundo.

Pero como manifiesta, si bien la violencia es, a gran escala, un problema en esencia unido al orden militar, es dable encontrarla en múltiples situaciones (Giddens, 2001a:105). Por ejemplo, la violencia masculina contra las mujeres es un fenómeno de importancia generalizada fuera del contexto de la guerra, o la represión a gran escala de los derechos democráticos y “la incapacidad de un número cada vez mayor de personas para desarrollar siquiera una pequeña parte de su potencial humano”. Se podría decir que, aparentemente, el dominio militar está en declive, sin embargo: “En 1993 existían aún más de cincuenta regímenes militares en distintas partes del mundo. Según Amnistía Internacional, había [y hay] gente encarcelada por motivos de conciencia – exclusivamente por su religión, su idioma o su origen étnico– en más de ochenta países del mundo” (Giddens, 2001a:105-106).

No cabe duda para Giddens (2001a:262) que empíricamente son posibles muchas situaciones de desastre: el ascenso de nuevos totalitarismos, la desintegración de los ecosistemas del mundo, una sociedad fortaleza de ricos, en lucha permanente con

la mayoría pobre. Pero también cree que existen tendencias opuestas a estas situaciones, del mismo modo que existen fuerzas que se oponen al nihilismo moral, porque:

La ética de una sociedad universalizadora y postradicional implica el reconocimiento de la santidad de la vida humana y el derecho universal a la felicidad y la realización, junto a la obligación de promover la solidaridad cosmopolita y una actitud de respeto hacia los organismos y entidades que no son humanos, en el presente y en el futuro. Lejos de ver la desaparición de los valores universales, ésta es quizá la primera ocasión, en la historia de la humanidad, en la que dichos valores tienen una verdadera posibilidad de salir adelante (íd).

El cosmopolitismo como actitud mental y como fenómeno institucionalizado es el hilo conductor entre la democratización de la democracia dentro del Estado y formas más universales de interacción entre los Estados y otras organizaciones (Giddens, 2001a:137). La asociación civil, entonces, se presenta para el autor como el requisito para un Estado cosmopolita; se trata en principio –afirma– de un Estado concebido no como comunidad, sino como personas que viven en “relación inteligente” entre sí:

Una actitud cosmopolita no insistiría en que todos los valores son equivalentes, sino que destacaría la responsabilidad que tienen los individuos y los grupos respecto a las ideas que defienden y las costumbres que ponen en práctica. El cosmopolita no es alguien que renuncia a los compromisos –a la manera del diletante– sino alguien capaz de expresar el carácter de dichos compromisos y juzgar sus repercusiones en aquellos para quienes los valores son distintos (Giddens, 2001a:136).

Por último, desde la visión de Giddens (2001b:170-171) hay buenas razones para suponer que una mayor globalización favorece el desarrollo de la democracia, incluso en aquellas naciones con poca historia al respecto. Y esto es así porque la globalización se desarrolla a través de nuevos sistemas de comunicación que, junto a los cambios en la vida cotidiana, alteran la relación de los ciudadanos con el Estado. Sostiene que si bien el poder autoritario es más difícil de sostener que en el pasado, también es más difícil de atacar y disolver. Por lo tanto, para Giddens, el desarrollo de la globalización entre los Estados puede dispararse con la construcción de formas transnacionales de democracia. De ahí que tomarse la globalización en serio significa que la democratización no puede limitarse al ámbito nacional. Piensa que pretender la construcción de instituciones democráticas por encima del ámbito nacional no es un objetivo utópico; es un proceso que ya está en marcha en la Unión Europea.

Es verdad que tras las dimensiones más importantes de la globalización acecha una crisis (Giddens, 2001b:173), mas aún en un mundo de sistemas cada vez más interdependientes. Por eso, si algo va mal puede ir muy mal; si se produjera un desequilibrio en el sistema financiero mundial tendría consecuencias mayores que el gran *crash* de 1929; si el calentamiento global continuase un proceso sin control, podría ocurrir una catástrofe en el clima mundial; si las diferencias económicas mundiales siguen en aumento, el resultado podría llegar a ser enfrentamientos violentos entre los privilegiados y los desheredados. La mera existencia de éstas y otras posibilidades catastróficas, afirma Giddens, debe hacer que se redoblen los esfuerzos para construir instituciones reguladoras mundiales aún más eficaces para que el siglo XXI no sea más brutal y devastador que el anterior.

4.3. El Estado de bienestar y su superación

Siguiendo a Giddens (2001a:145), las relaciones entre las políticas de bienestar y la consolidación del Estado-nación han sido escasamente analizadas en la literatura a pesar de que para él dicha relación es necesaria para explicar el ascenso de los sistemas de bienestar y las tensiones que lo cercan. El modelo del “empleo permanente del trabajo y en jornada completa” que, como indica el autor, dominó la expansión de las instituciones de bienestar, se basó en la importancia económica de la producción en serie y la organización centralizada del capital y el trabajo asalariado. En ese período, el Estado de bienestar era un Estado nacional integrado en el que el “corporacionismo” fomentaba –y daba por supuesta– la solidaridad nacional. La situación en la actualidad, sostiene Giddens, ha cambiado porque la universalización no sólo ataca la base económica del Estado de bienestar, sino además el compromiso de sus ciudadanos al equiparar riqueza y riqueza nacional. Por lo tanto: “El Estado tiene menos capacidad de suministrar un verdadero control central de la vida económica; al mismo tiempo, la mezcla de universalización y reflexividad social disminuye las posibilidades de la nación” (Giddens, 2001a:146).

La gran contradicción del Estado de bienestar surge, de acuerdo con el autor, cuando los neoliberales, en nombre de la libertad de empresa se opusieron a este Estado que consideraban “sobrecargado”, al mismo tiempo que no sólo proclamaban la defensa del Estado y la nación, sino que además, reclamaban un “estado fuerte” en el ámbito internacional. Si bien era evidente la paradoja de la “nueva derecha”, durante un período

de tiempo “al menos mientras estuvo en el poder, ésta pudo contener la contradicción y asegurar que el ataque al Estado de bienestar era compatible con el fortalecimiento de la nación” (íd).

Para Giddens (2001a:147-148), las presiones y limitaciones del Estado de bienestar no parten como piensan algunos de un rechazo egoísta a comprometerse con el mundo en general, sino de una conciencia cada vez más extendida de que el mundo ha cambiado muy profundamente y con él, las condiciones de la vida diaria. En este sentido, así como se altera la relación ente los miembros de la “mayoría” con el Estado y la nación, éstos, plantea el autor, asumen una actitud más abierta y de interrogación sobre diversos aspectos de sus vidas. Al ser conscientes del fenómeno que constituye la dependencia de la asistencia, reaccionan frente a ello. Tienen menor deferencia hacia las autoridades estatales, sean éstas dirigentes políticos o funcionarios democráticos. Ponen más cosas en duda y aceptan menos, incluyendo las cargas impositivas; así como saben de la importancia relativa de los gobiernos en el control de lo que afirman gobernar, incluso sus propias economías nacionales. A estos elementos se unen, sostiene Giddens, las transformaciones producidas en el sistema de clases en general, que pueden resumirse en: a) los nuevos modos de regionalización, resultado de divisiones de estratificación mundiales que no suelen producir las mismas solidaridades de clase, b) las divisiones de sexo en el trabajo, tanto remunerado como no, que no coinciden a menudo con los límites de clase, y c) los símbolos culturales relacionados con la solidaridad de clase (desde el gorro hasta el cetro real) que desaparecen o pierden su poder movilizador como resultado de la "destradicionalización".

Es obvio para Giddens (2008:135-136) que el Estado de bienestar europeo está sufriendo grandes cambios, pero cree que estos no sólo son el resultado de la ideología neoliberal o la necesidad de competir en el mercado mundial. En realidad, afirma, los problemas se suscitan en el Estado de bienestar mismo que, a su entender, no ha logrado realizar lo que, aunque sea parcialmente, debería haber hecho, y también en los cambios demográficos, los cambios en la estructura de la familia y la pobreza infantil. Considera que la reforma del Estado de bienestar debe ser prioridad de los gobiernos de centro-izquierda. Y debe basarse en un modelo con mayor flexibilidad que tienda al logro de un Estado de bienestar más activo que en el pasado, más capaz de proteger a la población de los viejos y nuevos riesgos y al mismo tiempo considere los problemas del peligro moral y las consecuencias no intencionales que estos peligros han producido. Para el autor: “A fin de tener una buena sociedad, se debe tener un fuerte Estado de

bienestar. Tiene que ser posible lograr niveles decentes de tributación y redistribución. Todo esto sigue siendo el corazón del nuevo pensamiento democrático, como también lo fue para el viejo pensamiento democrático” (Giddens, 2008:136). Pero por “fuerte Estado de bienestar” se debe entender para Giddens (2007:136) un sistema de bienestar que debe ser *intervencionista* o preventivo y no exclusivamente *correctivo*. Esto significa que el intervencionismo debe afrontar los problemas en su origen siempre que sea posible pero sin ceñirse al formato del Estado de bienestar clásico que, según entiende, se dedicaba a cubrir riesgos para arreglar los desperfectos más adelante.

Si bien es cierto, para Giddens, que el Estado de bienestar fue concebido por sus fundadores como un sistema de seguro o de gestión del riesgo y un medio para combatir los “cinco gigantes”: *la Necesidad, la Enfermedad, la Ignorancia, la Miseria, la Desocupación* (Giddens, 2007:132), también es cierto, asevera, que esta perspectiva del bienestar está hoy tan caduca como el orden industrial en el que se desarrolló. Por eso considera que:

Deberíamos empezar a concebir el “bienestar”, sostengo aquí, más como un auténtico “bien-estar”, es decir, como el intento positivo de procurar unos objetivos vitales. Podríamos calificar este replanteamiento de verdadero paso de una gestión del riesgo de corte protector a un sistema de *bienestar positivo*. Cada uno de los factores negativos [...] podría ser reemplazado por uno de signo positivo. En lugar de la Necesidad, la autonomía o la libertad personal; en vez de evitar la Enfermedad, practicar la salud activa; en lugar de la Ignorancia, la educación como parte permanente de la vida; en lugar de la Miseria, la prosperidad, y en lugar de la Desocupación, la iniciativa. Transformados en positivos, esos cinco factores configuran un núcleo de objetivos afirmativos de vida a los que debería ir orientada la política social (íd).

Es decir, para Giddens (2007:136), la imagen de la red de seguridad que se suponía debía proporcionar el sistema clásico de bienestar, resulta engañosa en los tiempos actuales. Y esto porque el dinamismo económico y la justicia social están más interrelacionados que nunca. Por eso, invertir en capital humano, garantizar toda la igualdad posible de oportunidades vitales durante los primeros años de vida o mejorar la calidad educativa de quienes no poseen un nivel formativo adecuado son, para el autor, algunas de las orientaciones sobre las que las políticas públicas deben actuar para promover al mismo tiempo la competitividad económica y el aumento de la igualdad.

Un orden mundial saludable sería aquel que lograra alcanzar un equilibrio entre gobierno, economía y sociedad civil (Giddens, 2001b:134). El autor precisa que mientras no exista un balance entre estos tres aspectos, la sociedad mundial se

mantendrá inestable como en la actualidad. Por supuesto, la falta del equilibrio propuesto se nota hoy en el hecho de que la economía global y los procesos de cambio tecnológico que la acompañan están poniendo en peligro formas de gobernabilidad. Así, en muchos países y en algunas regiones no hay, todavía, una sociedad civil desarrollada y, por tanto, tampoco democracia. Sin estas dos cosas, en la perspectiva de Giddens, hay pocas oportunidades de que se produzca un verdadero desarrollo económico.

4.4. El problema de la pobreza

Desde hace dos décadas (Giddens, 2001a:149-151) se mantiene un debate entre la derecha y la izquierda acerca del aumento de la pobreza en casi todas las sociedades industrializadas. Algunos ven como causa de la creación de pobreza el impacto de las instituciones de bienestar que más que aliviarla la han profundizado; otros se plantean en qué sentido aquellos que se encuentran en una situación de pobreza crónica constituyen realmente una clase inferior.

El término “clase inferior”, sostiene Giddens, tuvo en principio un significado claramente sociológico y no era demasiado controvertido. Pero se ha ido politizando en la medida en que se colocó en el centro de las discusiones acerca de las virtudes o los defectos del Estado de bienestar. Esto provocó, para el autor, que muchos representantes de la izquierda se nieguen a seguir utilizando el concepto, y no porque no describa una realidad, sino porque consideran que está asociado a las críticas que la derecha realiza al sistema de bienestar.

Así por ejemplo, como indica Giddens, Galbraith –autor de izquierda– acepta la existencia de una clase inferior pero se refiere a ella como “profundamente funcional” para las sociedades contemporáneas y pone como modelo el caso norteamericano, en donde los miembros de esta clase compuesta por miembros de minorías –negros o personas de origen hispánico– son personas dispuestas a ocuparse de trabajos que la mayoría de la población autóctona se niega a hacer. Esta situación puede hacerse extensiva a los países europeos en donde los trabajos pesados que deshecha la población nativa recaen sobre inmigrantes de la orilla del sur del Mediterráneo, el norte del África, o el sur de Asia, entre otros.

Desde la perspectiva de la derecha, en cambio, explicita Giddens, la clase inferior es aquella constituida por gente que se aprovecha del sistema de bienestar, por lo general desprecia a la comunidad en sentido amplio y no reconoce sus obligaciones

hacia ella. Esta clase, piensan, es el producto de la dependencia del sistema asistencial; porque sus miembros no son víctimas del sistema de mercado, sino individuos que se excluyen del sistema. No tienen objetivos, son irresponsables frente a la paternidad y la propiedad, lo que resulta en un elevado índice de nacimientos ilegítimos, hogares monoparentales y criminales.

Para Giddens (2001a:152-153), los debates actuales entre izquierda y derecha sobre esta cuestión remiten o repiten la controversia presente en las ciencias sociales desde hace varias décadas frente a la expresión “cultura de la pobreza”, planteada por Oscar Lewis, quien a partir de un trabajo sobre Latinoamérica sugería que “después de quedar económicamente marginadas, las personas desarrollan reacciones de adaptación que se transmiten de generación en generación”. La cultura de la pobreza, para esta postura, es “una reacción de los pobres ante su posición marginal en una sociedad capitalista, estratificada en clases y muy individualizada”

Pero si bien el autor admite que la dependencia del sistema de bienestar puede vincularse a las culturas de la pobreza, postula que debe evitarse suponer que los rasgos de tales culturas son totalmente opuestos a las actitudes sociales y culturales que se encuentran en el mundo exterior; porque los grupos empobrecidos pueden estar estructuralmente “apartados” de la gente más acomodada –que raramente o nunca visitan las áreas en las que se concentra la pobreza–, pero sus vidas no se encuentran aisladas desde el punto de vista cultural:

Las diferencias étnicas respecto a la población mayoritaria están a menudo asociadas al desarrollo de las clases inferiores y tales diferencias pueden convertirse en un foco de exclusión cultural. Sin embargo, es frecuente que esas diferencias conecten a los pobres con escenarios culturales universales, en materia de costumbres, religión, vestimenta o música. Para las poblaciones inmigrantes puede tratarse de los lazos que mantienen con sus países y culturas de origen; pero, en muchas ocasiones, constituyen diásporas culturales, que pueden alcanzar una gran extensión (Giddens, 2001a:153).

Por último, para Giddens (íd), las clases inferiores no son bolsas de pobreza dentro de las sociedades nacionales, sino que son las brechas en las que el Tercer Mundo se encuentra con el Primero. Es el aislamiento social que separa a los grupos desfavorecidos del resto del orden social dentro de cada nación lo que refleja la división entre ricos y pobres a escala mundial, y la vinculación causal con ella. Y es por esto, entonces, que el autor entiende que la pobreza del Primer Mundo no puede abordarse como si no tuviera ninguna relación con las desigualdades a nivel mucho más amplio.

Otros de los términos (Giddens, 2007:91), utilizados para referirse a la situación de los grupos que se encuentran en el fondo de la escala socioeconómica, es el de *exclusión social*. Con dicho concepto, de acuerdo con Giddens, se intenta reconocer que no sólo la pobreza, sino también otros factores pueden impedir que algunos individuos o grupos desempeñen un papel pleno en la sociedad. La introducción de dicho concepto llamó la atención sobre el hecho de que las medidas del sistema de bienestar no alcanzaban a las personas pertenecientes a la categoría de excluidos. Giddens en su obra *Europa en la era global* sugiere que:

El de exclusión social es un concepto que tiene cierto valor, pero que no debe utilizarse a la ligera ni de forma genérica. Tiene, esencialmente, un significado equivalente a “privación múltiple”, un tipo de privación que tiende a afectar a bolsas de residentes de determinadas áreas geográficas y urbanas, así como a grupos muy concretos de individuos (como puede ser el caso de las personas sin techo) (Giddens, 2007:92).

Y en *La tercera vía y sus críticos* afirma:

La exclusión social en la base de la escala social no es lo mismo que la pobreza. La mayoría de los que en algún momento pueden considerarse pobres no se contarían entre los excluidos. Son muchas las diferencias entre la exclusión y el ser pobre, desheredado o tener ingresos bajos. No se trata de diferenciarse de los demás en grado –tener menos que ellos–, sino de no compartir las oportunidades de la mayoría. [...] “Los desheredados son perdedores, pero los excluidos ni siquiera participan en el juego” (Giddens, 2001b:115).

El hecho de vivir en la pobreza, como indica Giddens (2001b:124), suele venir acompañado de mecanismos de exclusión, y por consiguiente afecta a todos los aspectos de la vida. Los niños que nacen en esas circunstancias sufren necesidad incluso antes de salir al mundo. Sus madres pueden estar desnutridas y tienen un cuidado prenatal inferior al de las personas con más dinero. Esas desventajas se prolongan en su educación, o en la falta de ella. Los colegios en las zonas deprimidas suelen estar poco equipados, sus profesores desmoralizados, más preocupados por mantener el control de la clase que por la enseñanza.

Frente al problema de la igualdad y desigualdad, Giddens (2001b:98) propone la necesidad de comprender que éste gira en torno de la realización personal, ya que no es la privación económica como tal lo más relevante para el autor, sino las consecuencias de esta privación para el bienestar individual. Entonces, vivir austeramente por elección coloca a la gente en una posición diferente a la de aquellos cuya existencia está

malograda por la pobreza no deseada. Del mismo modo, aquellas personas que están temporalmente empobrecidas, pero que pueden en algún momento ser capaces de salir de la pobreza, no están en la misma situación que aquellos que se sienten atascados en la pobreza a largo plazo. Lo mismo se puede pensar, según Giddens, del desempleo: un individuo sin empleo puede vivir en una sociedad que paga niveles altos de seguridad social, y aunque su nivel económico esté en la misma posición que alguien que trabaja, o cerca, esa persona puede estar peor en términos de bienestar, porque el paro forzoso suele estar asociado a la falta de autoestima y la “opresión del tiempo sobrante”.

Por lo general, explicita (Giddens, 2001a:138), la cuestión de la pobreza suele abordarse, sobre todo por parte de aquellos que apoyan el Estado de bienestar, como la otra cara de la riqueza. De acuerdo con esta opinión, es preciso luchar contra la pobreza porque es una afrenta contra las normas de la igualdad económica; la disminución de las desigualdades adopta, entonces, necesariamente, la forma de una redistribución de la riqueza y las rentas de los más acomodados a los más pobres a través de los sistemas de bienestar. Pero esta política emancipatoria es de escaso valor, argumenta Giddens, si no se rige por consideraciones de política vital. Por ello es necesario situar este debate en un contexto más amplio. “Los pobres de larga duración necesitan un cuidado específico, pero –al igual que el dinero destinado a la ayuda social en general– no es necesario ni deseable que este cuidado venga sólo del Gobierno. Las medidas innovadoras implicarán probablemente a una mezcla de instancias y organizaciones” (Giddens, 2001b:124).

En su conferencia “Ciencias sociales y globalización” reproducida en *Desigualdad y Globalización*, expresa:

El problema de la pobreza no se puede solucionar sólo a través de la redistribución. La única forma de solucionar el problema de la pobreza a escala mundial es a través del desarrollo económico, donde los pobres tengan una participación, y esto es lo que la filosofía del mercado libre no ha logrado. Creo que la diferencia se da en la escala, más que en los verdaderos contenidos de las políticas. [...] Creo que necesitamos un tipo de diálogo internacional en torno a estas cuestiones y sería ingenuo suponer que se pueden dar respuestas sencillas. Por lo tanto, debemos trabajar todos juntos (Giddens, 2008:140).

Y nuevamente en *La tercera vía y sus críticos* afirma:

La reestructuración del sistema de bienestar debe tener varios objetivos: ahorrar en gasto donde haga falta, pero también reaccionar a las nuevas condiciones sociales y

económicas y afrontar los efectos perversos que el sistema de bienestar ha tenido. La política social y económica ya no debe tratarse como si estuvieran en compartimentos separados. El gasto social debe analizarse con arreglo a sus consecuencias para el conjunto de la economía [...] Al igual que en otras áreas políticas, la desigualdad no se debe tratar solamente en el ámbito nacional (Giddens, 2001b:132).

5. El compromiso del autor

5.1. El carácter crítico de la ciencia social

Como indica Giddens (1995a:370), las ciencias sociales, a diferencia de las ciencias naturales, están en una “relación sujeto-sujeto” con aquello sobre lo que versa. Como las teorías y los descubrimientos de las ciencias naturales se separan de los objetos y sucesos a que se refieren, esto garantiza que la relación entre el saber científico y el mundo de los objetos siempre sea tecnológica, porque un saber acumulado “se aplica” a un conjunto de fenómenos cuya constitución es independiente. Pero no es ésta la situación de las ciencias sociales. Si se acepta la idea, como muchos creen, de que las ciencias sociales deben ser simulacros de las ciencias naturales, eso significa para Giddens considerarlas un fracaso. También puede parecer que negar la aspiración a crear una “ciencia natural de la sociedad”, hecha por tierra la idea de que las ciencias sociales puedan influir sobre “su mundo”, es decir, el mundo social tanto como las ciencias naturales han influido sobre “sus mundos”.

Es cierto, reconoce Giddens (1995a:371), que a primera vista parece evidente que el efecto transformador de las ciencias naturales ha sido mayor que el de las ciencias sociales. Y esto porque la ciencia natural posee sus paradigmas, descubrimientos universalmente reconocidos, un saber de elevada generalidad que se expresa con precisión matemática y la fusión entre ciencia y tecnología que ha dado lugar a formas de transformación material en una escala inimaginable. Sus “fundadores”, aunque se los pueda ver como creadores de ideas ya antiguas, en verdad gozan de mayor prestigio social, y esto se debe a sus logros diferenciales y su influjo material. En cambio, la ciencia social –sostiene– se presenta plagada de disensos e incapaz de olvidar a sus “fundadores”, cuyos escritos se consideran de importancia duradera. Y si bien se reconoce que hoy los gobiernos buscan a veces en las ciencias sociales una fuente de información, la gravitación de esto parece marginal o trivial si se la compara con el efecto global de la ciencia natural.

Esta visión de la ciencia social como “pariente pobre” es más difícil de sostener si, como indica el autor, se toma en cuenta el alcance de la doble hermenéutica:

Las ciencias sociales –repetamos– no están aisladas de “su mundo” tal como las ciencias naturales están aisladas de “sus mundos”. Por cierto que esto pone en duda que se alcance un cuerpo de conocimiento especial del tipo que buscan los que toman como modelo la ciencia natural. Pero al mismo tiempo significa que las ciencias sociales entran en la constitución misma de “su mundo” de una manera inalcanzable para la ciencia natural (Giddens, 1995a:372).

Decir que las teorías y los descubrimientos de las ciencias naturales se sitúan en una relación “tecnológica” con su “asunto”, significa decir que:

La información que generan tiene peso práctico como “un medio” aplicado a alterar un mundo de objetos y sucesos independientemente dado y autónomo. Pero las ciencias sociales no se limitan a una relación “tecnológica” con su asunto, y su incorporación a una acción legítima sólo marginalmente es “tecnológica”. Muchas permutaciones posibles de saber y poder nacen de esto (Giddens, 1995a:373).

Así, por ejemplo, asevera el autor, muchas de las observaciones de Maquiavelo sobre la naturaleza de la política no “pasan de moda” porque:

Constituyen una serie de reflexiones (estilísticamente brillantes) sobre fenómenos que contribuyeron a constituir. Son formulaciones de modos de pensamiento y de acción que importan a las sociedades modernas no sólo en sus orígenes sino también en su forma organizativa más permanente. Una teoría arcaica de la ciencia natural carece de interés particular después que aparecieron teorías mejores. Las teorías que pasan a formar parte de su “asunto” (aunque quizá bajo otros aspectos se resistan a esa incorporación) necesariamente conservan un interés que las teorías anticuadas de ciencia natural no poseen (Giddens, 1995a:375).

No podemos, insiste Giddens (1995a:35), conformarnos con la versión “tecnológica” de la crítica propuesta por el consenso ortodoxo, que deriva de un modelo de ciencia natural. Esta concepción supone que la “crítica interna” de la ciencia social –las apreciaciones críticas de quienes trabajan en las ciencias sociales sobre las opiniones de los otros– genera una “crítica externa” de creencias legítimas que puede convertirse en la base de una intervención social práctica. Pero, según lo que viene a decirnos la “doble hermenéutica”, las cosas son mucho más complejas. Como sostiene Giddens, la formulación de una teoría crítica no es una *opción*; teorías y descubrimientos en las ciencias sociales son susceptibles de consecuencias prácticas (y

políticas) más allá de que el observador sociológico o el estadista decidan que se las puede “aplicar” a determinada cuestión práctica.

El carácter crítico de la ciencia social, por lo tanto, y siguiendo a Giddens, significa aceptar la existencia de una conciencia conceptual que se elabora a partir de las connotaciones prácticas de su propio discurso, es decir: “La ciencia social se encuentra en una relación de tensión con su ‘asunto’, en tanto es un instrumento potencial para expandir la *autonomía racional de la acción*, pero igualmente como un potencial instrumento de *dominación*” (Giddens, 1993:163), ya que ella está incluida en la vida social de una manera práctica.

Como cree (Giddens, 2008:132) que se está frente a una nueva concepción de la reflexión sociológica, postula la necesidad de una gran cantidad de análisis empíricos que analicen con rigor la naturaleza del nuevo orden global, la naturaleza de la nueva economía de la información, las nuevas transformaciones de poder (porque las estructuras de poder del mundo están cambiando), la naturaleza cambiante del Estado-nación y del escenario mundial. Frente a esto, además, ve la necesidad de responder con políticas. Por eso considera que la importancia de las ciencias sociales será relativa a menos que se permita reaccionar ante el mundo. Y es por esto que afirma:

Necesitamos recuperar la unión de la teoría y la práctica de la cual habló en algún momento Karl Marx. Debemos elaborar análisis a fin de poder mostrar cómo reaccionar ante los problemas del mundo. Porque la globalización tiene un inmenso lado oscuro, masivas iniquidades, terribles problemas ecológicos y líderes mundiales con sustanciales problemas. Los políticos no pueden responder a esto aisladamente. Se debe ofrecer una respuesta en conjunto Y creo que esto será una novedad, no se tratará del pensamiento político tradicional. Creo que las ciencias sociales deben abarcar a una mayor parte de la sociedad (íd).

Por otra parte, si se acepta que desde el punto de vista social ya no vivimos signados por el destino y que los grandes cambios sociales llevan a algunos teóricos sociales a hablar de nuestra sociedad como “la sociedad desconocida” porque, en realidad, enfrentamos un futuro desconocido, es necesario (Giddens, 2008:131-132), una teorización positiva de lo que significa vivir en la era global para no seguir utilizando rótulos negativos como sociedad postindustrial, sociedad posmoderna, el fin de la historia o el fin de la ideología. Esto es así porque estamos presenciando el comienzo de algo nuevo; y en esto será vital el rol de las ciencias sociales, por eso:

Creo que las ciencias sociales deben abarcar a una parte mayor de la sociedad. Creo que es muy importante defender la vida intelectual, es central para la experiencia de las sociedades modernas. También es importante defender el papel que desempeñan las universidades, con su tarea civilizadora en un mundo globalmente cosmopolita. Ésta es la tarea que deberá emprender la sociología en el futuro, como lo ha hecho en el pasado (Giddens, 2008:132-133).

En la concepción de Giddens (1994:146), por lo tanto, una teoría crítica hoy debe tener características especiales, y ellas son: a) ha de ser *sociológicamente sensible* y estar atenta a las constantes transformaciones institucionales que hacen al futuro de la modernidad; b) debe ser *táctica* políticamente y sobre todo geopolíticamente, para poder reconocer que los compromisos morales y la simple “buena fe” son potencialmente peligrosos en un mundo de riesgos, y que pueden tener graves consecuencias; c) debe crear *modelos para una sociedad buena*, que se extiendan más allá del Estado nacional; y d) debe reconocer que las *políticas emancipatorias* van unidas necesariamente a las *políticas de la vida* o de *autorrealización*.

5.2. La política de la vida

La política de la vida se presenta en el desarrollo de las ideas de Giddens como un programa político que viene a unirse a la “política emancipatoria” y que surge de los grandes cambios ligados a la ruptura con la tradición y la desaparición de la naturaleza. Se plantea, fundamentalmente, cómo vivir en un mundo donde todo tiene que ser motivo de elección o decisión. Y esto porque:

Las cuestiones de la política de la vida ponen entre interrogantes los sistemas internamente referenciales de la modernidad. El programa de la política de la vida, generado por los efectos de las instituciones modernas, es un exponente de los límites de las tomas de decisión regida meramente por criterios internos, pues la política de la vida vuelve a poner de relieve precisamente aquellas cuestiones morales y existenciales reprimidas por las instituciones esenciales de la modernidad (Giddens, 1995b:282).

La política de la vida se ocupa de los desafíos que afronta la humanidad en su conjunto y no sólo de las decisiones que deben tomar los individuos ante diversas opciones (Giddens, 2001a:98). Así, por ejemplo, los problemas ecológicos no sólo remiten a cuestiones que afectan al medio ambiente:

Plantean de forma especialmente enérgica las cuestiones que es preciso afrontar cuando “el progreso” tiene un doble filo terrible, tenemos nuevas responsabilidades ante las generaciones futuras y existen dilemas éticos que los mecanismos de crecimiento económico constante nos hacen dejar de lado o reprimir” (Giddens, 2001a:99).

Algunos de estos grandes dilemas, en la concepción de Giddens, abarcan: a) la reproducción biológica y el modo en que los seres humanos deberían abordar su propia finitud; b) la mundialización, que unifica la comunidad humana frente a riesgos de consecuencias ineludibles para todos y que plantea nuevas formas de colaboración; y c) la resolución de cuestiones morales de carácter “incluyente”. Esto último, plantea temas como:

¿Deberíamos proponer excepciones al principio de duda radical? ¿Debería haber límites al afán de investigación científica? ¿Habría que condenar la posesión de armas nucleares como algo moralmente indefendible? Estas cuestiones afectan a nuestra “existencia” en el sentido concreto de que se refieren a la supervivencia de la humanidad en conjunto. Sin embargo, están relacionadas también con cuestiones existenciales de intersubjetividad más elementales (Giddens, 1995b:284).

La política de la vida, por lo tanto, abarca tanto los procesos de toma de decisiones dentro de la esfera gubernamental del Estado, como la toma de decisiones que se relacionan con la solución de debates o conflictos producto de intereses o valores opuestos (Giddens, 1995b:285). En este sentido, argumenta el autor, la política de la vida considera asuntos relativos a derechos y obligaciones y, de momento, el Estado sigue siendo el principal lugar administrativo donde esos derechos y deberes se plasman en leyes. Y si bien admite que las cuestiones de la política de la vida tendrán una importancia cada vez mayor en el ámbito público y jurídico de los Estados, esto no disminuye la importancia y la fuerza de las demandas sobre los derechos de emancipación: “Los esfuerzos por extender y apoyar los derechos ciudadanos siguen siendo, por ejemplo, una cuestión fundamental; tales derechos constituyen el terreno donde pueden debatirse abiertamente las cuestiones de la política de la vida” (Giddens, 1995b:286).

Por otra parte, sería un error creer que la política de la vida es sólo preocupación de los más ricos (Giddens, 2001a:97-98). Muchos de los grupos más pobres de la actualidad, no sólo en las regiones más desarrolladas, se enfrentan con más agudeza a los problemas de “destradicionalización”. Ejemplo de ello, para el autor, es el gran

número de mujeres que abandona el matrimonio y, con esta afirmación de autonomía, rehacen su vida. Muchas, en cambio, entran a formar parte de los “nuevos pobres”, sobre todo si son cabeza de familia monoparentales. Esto no sólo las lleva a descender en su nivel económico, sino que además las obliga a explorar nuevas formas de vida doméstica y de relaciones de parentesco. Asimismo, la propuesta de la política de la vida se extiende a áreas como el trabajo y la actividad económica, en donde los impulsos emancipadores se manifiestan en la extendida conciencia reflexiva de que lo que se considera “trabajo” tiene una definición más amplia, más problemática y controvertida de la que solía tener:

Dados los cambios en la estructura de clases, cada vez menos gente sigue automáticamente la ocupación de sus padres o las que son típicas de comunidades laborales homogéneas. La participación de gran número de mujeres en el mercado de trabajo ha dejado claro que es preciso tomar ciertas decisiones y atribuir prioridades, no sólo respecto a intentar obtener un empleo y no otro, sino acerca de qué lugar debe ocupar el trabajo en relación con otros valores. Hay que tener en cuenta numerosos factores. Por ejemplo, el hecho de que muchos jóvenes dediquen años a su educación superior rompe la transición “natural” entre la escuela y el trabajo. Muchos estudiantes se pasean por el mundo antes de intentar encontrar empleo. Y las personas de más edad pueden hacer prácticamente lo mismo en una fase posterior de sus vidas (Giddens, 2001a:98).

Giddens (1995b:285-286) entiende que muchos puedan preguntarse cuál es el sentido del término “política” en la expresión “política de la vida”. Por eso aclara que en la teoría política se acepta la convención de que el término “política” implica una noción más estrecha o más amplia. La primera se refiere a procesos de toma de decisión dentro de la esfera gubernamental; la segunda, en cambio, considera político cualquier modo de toma de decisiones que se relacione con la solución de debates o conflictos en los que chocan intereses o valores opuestos. Por “política de la vida”, para el autor, hay que entender ambos sentidos. El sentido más estricto remite a la posición central que siguen ocupando los Estados nacionales, porque todos los asuntos relativos a la política de la vida implican cuestiones de derechos y obligaciones, y es el Estado el centro administrativo donde esos derechos y deberes se plasman en leyes. Y en el sentido más amplio, los asuntos de la política impregnan amplias zonas de la vida social, tanto en el plano individual como en el colectivo. Así, muchos tipos de acción individual y compromisos organizativos pueden configurar resultados de la política de la vida. Uno de los parámetros institucionales de la política de la vida en sentido amplio se puede hallar en los movimientos sociales; y si bien se puede discutir si estos movimientos son

o no el prelude de los nuevos cambios organizativos en el terreno de la actividad política, no cabe duda, para Giddens, que:

En la modernidad tardía, donde los intentos reflejos por colonizar el futuro son más o menos universales, muchos tipos de acción individual y compromiso organizativo pueden configurar resultados de la política de la vida. Los problemas de la política de la vida no encajan de antemano en los marcos existentes y podrían estimular la aparición de formas políticas que difieran de las predominantes hasta el momento tanto en los Estados como en un plano mundial (Giddens, 1995b:286).

La política de la vida, por último, es definida como una política de realización del yo, donde la reflexividad enlaza el yo y el cuerpo en sistemas de ámbitos universales. Y en este campo de actividad, el poder es más bien generador que jerárquico:

La política de la vida es política de estilo de vida en sentido serio y pleno [...] Por dar una definición formal diremos que la política de la vida se refiere a cuestiones políticas que derivan de procesos de realización del yo en circunstancias postradicionales, donde las influencias universalizadoras se introducen profundamente en el proyecto reflexivo del yo y, a su vez, estos procesos de realización del yo influyen en estrategias globales (Giddens, 1995b:271).

Como sostiene en *Más allá de la izquierda y la derecha*:

La política de la vida se centra en el problema de cómo vamos a vivir tras el fin de la naturaleza y el fin de la tradición. Esta pregunta es “política” en el amplio sentido de que significa decidir entre diferentes pretensiones de vida, pero también en el sentido, más estricto, de que penetra profundamente en áreas ortodoxas de actividad política. Desde una perspectiva de conjunto, un marco de política radical se desarrolla con un perfil de realismo utópico y en relación con las cuatro dimensiones globales de la modernidad. Combatir la pobreza, absoluta o relativa; reparar la degradación del medio ambiente; oponerse al poder arbitrario; reducir el papel de la fuerza y la violencia en la vida social: éstos son los contextos que rigen el realismo utópico (Giddens, 2001a:255).

5.3. La política emancipatoria

En la propuesta de Giddens (1995b:267), la política emancipatoria se presenta como una visión general, interesada sobre todo en liberar a los individuos y los grupos de las trabas que afectan de manera desfavorable sus posibilidades de vida. La política emancipatoria –en su concepción– implica dos elementos principales: el esfuerzo por liberarse de las ataduras del pasado, permitiendo así una actitud de transformación

frente al futuro, y la superación, al mismo tiempo, del dominio ilegítimo de algunos individuos o grupos sobre otros. El primero de estos objetivos fomenta el impulso dinámico más favorable de la modernidad que consiste en abandonar las prácticas fijas del pasado y hacer que los seres humanos logren un control social creciente sobre las circunstancias de sus vidas. Pero el contenido de la política emancipatoria es más sustancial cuando se asienta en las diferencias que caracterizan a los seres humanos porque, en opinión del autor, es en esencia una política de los “otros”. Y así como para Marx la clase era el instrumento de la emancipación y la fuerza impulsora de la historia, para los autores no marxistas, la política emancipatoria se centra en otras divisiones como las étnicas, las de género, las que se establecen entre gobernantes y grupos subordinados, entre naciones ricas y pobres y entre generaciones. Pero: “en todos los casos, el objetivo de la política emancipatoria es el de liberar a los grupos no privilegiados de su condición de infelicidad o de eliminar las diferencias relativas entre ellos” (Giddens, 1995b:268).

Así también, Giddens (1995b:268) pone de relieve que la política emancipatoria actúa sobre una idea jerárquica del poder. Por eso, si se entiende el poder como la capacidad de un individuo o grupo para imponer su voluntad a los demás, entonces los objetivos clave en los que se interesa la política emancipatoria son: reducir o eliminar la *explotación*, la *desigualdad* y la *opresión*. En términos generales, define la *explotación* como la capacidad que un grupo tiene de monopolizar ilegítimamente los recursos o bienes deseados y, en consecuencia, la capacidad de negar el acceso de esos recursos a los grupos explotados; este podría ser el caso de la clase alta frente a la trabajadora, los blancos frente a los negros o los hombres en comparación con las mujeres. Si se habla de *desigualdades*, estas pueden aplicarse a cualquier situación en relación con el acceso o no a los recursos escasos, pero por lo general remite a las desigualdades profundas en cuanto a obtener satisfacciones o recompensas materiales. La *opresión*, en cambio, y como afirma el autor, es directamente un asunto de poder diferenciador que es utilizado y aplicado por un grupo para limitar las oportunidades de vida de otro. Por lo tanto, para la política emancipatoria, son de importancia fundamental los imperativos de *justicia*, *igualdad* y *participación*.

La política emancipatoria, aclara Giddens (1995b:286), no termina cuando la política de la vida comienza a pedir más del programa político general, porque prácticamente todas las cuestiones de la política de la vida plantean también problemas emancipatorios. La política emancipatoria (Giddens, 1995b:288) es algo más que una

mera “preparación del escenario” de los intereses de la política de la vida. Ejemplo de ello son el feminismo y la división de naciones del Primer y Tercer Mundo. En cuanto al movimiento de las mujeres, el objetivo es emancipatorio porque busca liberarlas de las formas tradicionales que las han limitado como personas, al mismo tiempo que postula darles un lugar igualitario en los terrenos de la actividad social dominados anteriormente por los hombres (Giddens, 1995b:288). Y si bien:

Como aducirían muchas escritoras feministas actualmente, no existe diversidad genérica entre “hombre” y “mujer”; las diferencias están a menudo por encima de lo que comparten respectivamente hombres y mujeres. Pero lo que realmente importa en esas circunstancias no es la validez o invalidez de tales concepciones. Lo importante es que podamos imaginar situaciones en que, debido a los cambios generados para conseguirla, la emancipación afecta directamente a las cuestiones de la política de la vida (Giddens, 1995b:290).

Si se trata de las divisiones entre las naciones del Primer y Tercer Mundo, para Giddens (1995b: 290) no cabe duda de que, para alcanzar una seguridad mundial a largo plazo, es necesario reducir las desigualdades en la tierra. Y esto implica poner en marcha un proceso emancipatorio que, para el autor, parece difícil de conseguir por el incremento de la industrialización mundial a gran escala, que produce un deterioro cada vez mayor de la ecología planetaria, pero no cuenta con los recursos suficientes como para que la población mundial adopte modos de vida comparables a los de las sociedades del Primer Mundo. Por lo tanto, en su opinión, la emancipación de los pobres de la tierra sólo se podría conseguir si se introdujeran cambios fundamentales en el estilo de vida de los países desarrollados, porque la emancipación supone una transformación en la política de la vida.

Por último, Giddens (1995b:290-291) postula que las luchas por emancipar a los grupos oprimidos pueden tener efectos multiplicadores en la medida en que fomentan actitudes de mutua tolerancia con las que todos podrían ser beneficiados. Pero arguye que si la capacidad de adoptar estilos de vida libremente elegidos es una ventaja generada por el orden postradicional, no se debe olvidar que mantiene una relación tensa no sólo con las barreras que se oponen a la emancipación, sino con una multiplicidad de dilemas morales, por ello: “Nadie debería menospreciar las dificultades que supone afrontarlos y lo complicado que resulta hallar una manera de formularlos capaz de imponer un amplio acuerdo” (Giddens, 1995b:291). Las políticas emancipatorias, por lo tanto, son:

Los compromisos radicales dirigidos a la liberación de desigualdades o a la servidumbre. Si de una vez por todas vemos que la historia no obedece a la dialéctica de amo y esclavo, o que ésta sólo lo hace en ciertos contextos y circunstancias, podemos reconocer que las políticas emancipatorias no pueden ser el único lado de la cuestión. Las políticas de la vida se refieren a los compromisos radicales que van en busca de incrementar la posibilidad de una vida plena y satisfactoria para todos, respecto de la cual no existen los “otros”. Ésta es una vieja distinción entre “libertad de” y “libertad para”, pero la “libertad” ha de desarrollarse a la luz de un marco de realismo utópico (Giddens, 1994:146).

Giddens (2001a:258) reconoce que Marx tenía razón al criticar el pensamiento utópico aislado de toda descripción sustancial de las posibilidades inmanentes de la historia, y es así que consideraba utópico no relacionar la teoría con la práctica. Pero aclara que el “realismo utópico” que defiende se constituye en el perfil característico de una teoría crítica. Y es entonces que:

“Realismo”, porque dicha teoría crítica, dicha política radical, debe captar procesos sociales auténticos para sugerir ideas y estrategias con cierta base; “utopismo”, porque en un universo social cada vez más invadido por la reflexividad, en el que los futuros posibles no sólo se comparan constantemente con el presente sino que ayudan activamente a configurarlo, los modelos de lo que puede ocurrir pueden ejercer una influencia directa en lo que llega a ocurrir. Un panorama de realismo utópico reconoce que la “historia” no puede “captarse reflexivamente”, sin más; pero ese reconocimiento refuerza la lógica del pensamiento utópico, puesto que ya no nos aferramos a la teoría de que una mayor comprensión de la historia significa más transparencia en las acciones y, por consiguiente, mayor dominio de éstas (Giddens, 2001a:258-259).

5.4. La democracia dialogante

Giddens reconoce que la democracia liberal es esencial en un sistema de representación. “Es una forma de gobierno caracterizada por elecciones periódicas, sufragio universal, libertad de opinión y el derecho universal a presentarse como candidatos a cargos o formar asociaciones políticas. En esta definición, la democracia suele interpretarse en relación con el pluralismo y la expresión de intereses diversos” (Giddens, 2001a:118-119). Sin embargo, admite que los sistemas democráticos liberales poseen limitaciones y que estas son conocidas tanto por conservadores como por socialistas. “Como quiera que se organice, la democracia representativa significa el gobierno de grupos distantes del votante ordinario y a menudo está dominada por los intereses particulares de los partidos” (ídem). Si se desea continuar impulsando la

democratización, propone seguir otra dirección hacia lo que denomina democracia dialogante.

Por definición:

La democracia dialogante no es, ante todo, cuestión ni de la proliferación de *derechos* ni de la representación de *intereses*. Más bien, se ocupa del fomento del *cosmopolitismo cultural* y es un cimiento fundamental de la relación entre autonomía y solidaridad [...] La democracia dialogante no se centra en el Estado sino que se refleja en él en un aspecto importante. Situada en el contexto de universalización y la capacidad de reflexión, la democracia dialogante estimula la *democratización de la democracia* en la esfera de la forma democrática liberal de gobierno (Giddens, 2001a:119).

Como indica el autor, en contraste con la democracia liberal, se ha comenzado a hablar de “democracia deliberativa” como forma de lograr o intentar acuerdos sobre programas en el campo de la política. Así:

El ideal deliberativo, según David Miller, “parte de la premisa de que las preferencias políticas van a estar en conflicto y que el propósito de las instituciones democráticas deber ser el de resolver dicho conflicto”. Para que esa resolución sea democrática, afirma, de acuerdo con Jürgen Habermas, debe producirse “a través de una discusión abierta y sin coacciones sobre el problema en cuestión, con el fin de alcanzar un acuerdo”. No es necesario que se llegue a dicho acuerdo a través de la discusión. Se puede someter a voto; lo importante es que los participantes alcancen una opinión en lo que han dicho y oído (Giddens, 2001a:119-120).

Esta concepción de la democracia, según Giddens, no se define por la participación o no de todos en ella, sino porque las deliberaciones sobre cuestiones políticas son públicas. Así, en un sistema representativo, las condiciones de la democracia deliberativa podrían garantizarse si se hace visible lo que realizan los representantes electos, y los procedimientos electorales podrían llevar a la destitución de alguno de ellos si los miembros del público se opusieran a lo actuado, a ciertos acuerdos o a las políticas llevadas a cabo.

Sin embargo, considera que la concepción de la democracia deliberativa de Miller se limita al terreno político formal (Giddens, 2001a:121); y hoy es necesario considerar la posibilidad de órdenes mucho más amplios de democratización real y posible que incluyan dos áreas de transformación que, en su opinión, se entrecruzan: la vida cotidiana y los sistemas universalizadores. Por ello presenta la democracia dialogante como una ampliación de la democracia (real y posible) en donde la

existencia de una autonomía de comunicación supone un diálogo mediante el cual las políticas y las actuaciones adquieren forma.

La democracia dialogante no es para Giddens lo mismo que una situación de habla ideal. En primer lugar, porque la democratización dialogante no está vinculada a un teorema filosófico trascendental. Por eso, reafirma:

No coincido con Habermas en la hipótesis de que dicha democratización está más o menos implícita en el propio acto de habla o diálogo. Por el contrario, el potencial de la democracia dialogante está en la difusión de la capacidad social de reflexión como requisito de las actividades cotidianas y la persistencia de formas más amplias de organización colectiva. Segundo, la democracia dialogante no está necesariamente orientada a lograr un consenso. Como afirman los teóricos de la democracia deliberativa, las cuestiones más “políticas”, dentro y fuera de la esfera política formal, son precisamente las que tienen probabilidades de que nadie se oponga a ellas. La democracia dialogante supone sólo que el diálogo en un espacio público ofrece un medio de vivir junto al otro en una relación de *tolerancia mutua*, sea ese otro un individuo o una comunidad mundial de creyentes religiosos (Giddens, 2001a:121-122).

Lo anterior, para Giddens (2007:175), implica que debemos desarrollar un conocimiento más sensible de aquellos sistemas de creencias y prácticas que son diferentes de la mayoría, y las políticas aplicables en este sentido deben tener en cuenta: a) que el multiculturalismo debe ser reafirmado, no abandonado; b) que hay que instaurar políticas concretas para contrarrestar el racismo; y c) que las políticas activas no deben olvidar temas como los de la libertad de expresión, investigación y acción.

Más allá de la esfera política formal (Giddens, 2001a:123), la democracia dialogante avanza en cuatro áreas relacionadas. Es decir, existen tendencias a la democratización que dan oportunidades para la renovación del radicalismo político aunque estén rodeados de dilemas, dificultades y tendencias en contra.

La *primera* es la que corresponde al campo de la vida personal. Aquí la democratización de la esfera privada es hoy algo más que un proyecto, constituye una cualidad distintiva de toda vida personal que viene introducida por la “pura relación” no sólo en el área de la sexualidad sino también en la relación entre padres e hijos y otras formas de parentesco y amistad (Giddens, 1995c:167). Se puede analizar, según el autor, el desarrollo de un marco ético para un orden democrático personal, que en las relaciones sexuales y otros dominios personales se conforma de acuerdo con un modelo de amor confluyente. El amor confluyente al que Giddens se refiere es:

Un amor contingente, activo y por consiguiente, choca con las expresiones de “para siempre”, “sólo y único” que se utilizan por el complejo del amor romántico. La “sociedad de la separación y de los divorcios” de hoy aparece como un efecto de la emergencia del amor confluyente más que como una causa. El amor más confluyente tiene la mayor posibilidad de convertirse en amor consolidado; cuanto más retrocede el valor del hallazgo de “una persona especial”, más cuenta la “relación especial” (Giddens, 1995c:63).

Es aquí donde: “El principio de autonomía ofrece el hilo conductor y el componente sustantivo más importante [...] En el escenario de la vida personal, la autonomía es la realización feliz del proyecto reflexivo del yo personal. El proyecto reflexivo del yo debe desarrollarse de tal manera que permita una autonomía en relación con el pasado, cosa que –a su vez– permite una ‘colonización del futuro’” (Giddens, 1995c:171). En este sentido, los cambios que contribuyen a transformar los contextos personales de acción, posibilitan la realización de cualidades democráticas.

Una *segunda* área de democratización, con carácter universal, está representada, como se apuntó más arriba, por la proliferación de movimientos sociales y grupos de autoapoyo que expresan el aumento actual de la capacidad de reflexión en la vida social y mundial (Giddens, 2001a:126). Y si bien ni los movimientos sociales, ni los grupos de autoayuda tienen necesariamente objetivos democráticos, resulta lógico, entiende Giddens, sostener una relación intrínseca entre la democracia, los movimientos sociales y los grupos de apoyo mutuo, en gran parte porque (en principio) abren espacios para el diálogo público.

El *tercer* contexto de democratización se da en el terreno organizativo, donde se conjugan la influencia mutua de la universalización y la reflexividad (Giddens, 2001a 127). Si bien, siguiendo a Giddens, no está claro que vaya a existir una transición global hacia sistemas de autoridad descentralizados y más flexibles dentro de las organizaciones, ya se han producido algunos cambios que inevitablemente seguirán hacia delante:

Una organización posburocrática puede controlar la capacidad social de reflexión y reaccionar ante situaciones de incertidumbre fabricada con mucha más eficacia que un sistema de mandos. Las organizaciones basadas en la confianza activa delegan responsabilidad y se fundan en un espacio dialogante extendido. Una “organización basada en la responsabilidad” reconoce que la capacidad de reflexión produce el regreso a la necesidad de conocimientos locales, aunque éstos sean tradicionales en el sentido corriente (Giddens, 2001a:127).

La *cuarta* área de democratización dialogante se relaciona con el orden mundial general (Giddens, 2001a:129). Así, movimientos sociales y grupos de apoyo, en distintas circunstancias, han abierto espacios de diálogo con Estados y/u organizaciones empresariales. Por ejemplo, los problemas medioambientales se encuentran hoy en el centro de diálogos de alcance mundial ya que es un tema que involucra a múltiples actores colectivos:

La lucha por evitar las amenazas provocadas por el deterioro del ecosistema de la tierra se ve obligada a pedir respuestas coordinadas y mundiales en ámbitos muy alejados de la acción individual. Por otra parte, no se podrá hacer frente eficazmente a esas amenazas hasta que no haya una reacción y un reajuste por parte de todos y cada uno. Para reducir al mínimo los riesgos ecológicos con que nos enfrentamos se requerirán, casi con seguridad, amplios cambios en el estilo de vida, unidos a una renuncia a la acumulación económica constante. En una compleja trabazón de reflexividad, hará falta y, probablemente, surgirá una conciencia refleja del carácter, también reflejo, de los sistemas que transforman en la actualidad los modelos económicos (Giddens, 1995b:280).

Otro posible espacio de diálogo, en la cuarta área de democratización, es aquel que se produce a través del cosmopolitismo entre distintas culturas y tradiciones. Sin embargo, para Giddens: “Es probable que haya un duro intercambio entre democratización dialogante y violencia. La cuestión del fundamentalismo se presenta con toda su fuerza; porque el fundamentalismo puede interpretarse exactamente como el rechazo al diálogo en un mundo en el que diferentes tradiciones entran, más que nunca, en contacto habitual” (Giddens, 2001a:129). Una actitud cosmopolita no debe insistir en que todos los valores son equivalentes, sí debe destacar la responsabilidad de los individuos y los grupos respecto a la idea que defienden y las costumbres que ponen en práctica, porque no significa renunciar a los compromisos sino ser capaz de expresar esos compromisos y considerar las repercusiones que tienen en aquellos cuyos valores son distintos (Giddens, 2001a:136).

Giddens sostiene que la política ortodoxa no aborda los problemas que le interesan a la gente:

Por lo tanto, el programa crítico de la izquierda necesita transitar una reforma estructural. En Europa, por ejemplo, en torno a lo que yo llamo democratización de la democracia, una reforma constitucional más transparente, el ataque contra la corrupción, la descentralización, la delegación de poder. Y después los políticos necesitan desarrollar políticas que aborden las nuevas inseguridades y los nuevos riesgos que enfrenta la población (Giddens, 2008:137).

5.5. La tercera vía

Giddens (2001b:175) sostiene que su propuesta de la tercera vía no debe entenderse como un intento de ocupar el terreno intermedio entre el socialismo y la filosofía de libre mercado, sino como la reestructuración de las doctrinas socialdemócratas para que sean capaces de responder a los grandes cambios de la globalización y la economía de la información que abarcan una compleja serie de transformaciones que por sí mismas no son ni buenas ni malas, y que ofrecen beneficios potenciales que deberían ser tomados en cuenta por los socialdemócratas. La política de la tercera vía –explícita– no es, como muchas veces se quiere hacer creer, una claudicación del neoliberalismo, sino que insiste en la importancia vital de un gobierno activo y de la esfera pública porque:

La esfera pública no coincide con la del Estado. Las instituciones estatales pueden disminuir o desacreditar el reino de lo público cuando se hacen demasiado grandes, burocráticas o incapaces de responder a las necesidades de los ciudadanos. Los neoliberales tenían razón al criticar al Estado en estos aspectos, pero estaban equivocados en suponer que el bien público puede ser proporcionado por el mercado (Giddens, 2001b:175-176).

Asimismo, y en la medida en que considera las implicancias políticas de los nuevos tiempos, el objetivo de la tercera vía también es revisar a fondo las políticas y posturas establecidas desde la izquierda (Giddens, 2001b:38). Es claro para Giddens que después de 1989 no se puede pensar en la izquierda y la derecha como antes, y por tanto los socialdemócratas no pueden seguir considerando al capitalismo o a los mercados como la fuente de la mayoría de los problemas que acechan a la sociedad moderna. Para el autor:

El gobierno y el Estado están en el origen de los problemas sociales, igual que los mercados. La política de una tercera vía quiere aprender también de una lección esencial de 1989 y los años posteriores –el hecho de que una sociedad civil fuerte es necesaria tanto para un régimen democrático eficaz como para un sistema de mercado que funcione bien (Giddens, 2001b:39).

Por otra parte, Giddens (2001b:48-49) sostiene la necesidad de desechar la idea basada en que la izquierda y la derecha marcan la única y soberana línea divisoria en política. Si bien acepta que éstas no desaparecerán, está persuadido de que la división

entre ellas tiene menos poder de atracción que antes, por lo tanto, ya no tiene valor definir a la izquierda en términos de su hostilidad hacia los mercados, porque ahora estar en la izquierda es una cuestión que remite a ciertos valores como: estar preocupado por la desigualdad social, lograr la justicia social, la cooperación social y la protección de los débiles. Si se consideran estos términos, para el autor, su propuesta de la política de la tercera vía es inequívocamente de izquierda pero, por otra parte, también sugiere romper con doctrinas de izquierdas que han perdido su conexión con el mundo:

La división entre izquierda y derecha reflejaba un mundo en el que se creía que el capitalismo podía ser superado, y donde el conflicto de clase modelaba gran parte de la vida política. Ninguna de estas condiciones es característica de hoy día. Radicalismo ya no puede equivaler a estar en la izquierda (Giddens, 2001b:49).

Por esto, desde la perspectiva de Giddens (2001b:51-53), la división izquierda/derecha ha pasado a ser para los ciudadanos más una diferencia de valores que de atención a cuestiones como el control de los medios de producción o el papel del Estado en la reforma social. Por ejemplo, las opiniones de los ciudadanos sobre las cuestiones fiscales y/o sociales se distinguen de tal manera que no pueden deducirse unas de otras; hay más gente que deshecha la intervención del Estado en sus vidas pero que apoya un programa de izquierda, sobre todo en lo referente a la libertad personal y sexual. Del mismo modo, para el autor, se puede constatar que en la nueva cultura política, el liberalismo de mercado, que solía asociarse a los partidos de derecha, va acompañado de una actitud progresista en lo social –que se consideraba antes de izquierda–. La consecuencia de estos cambios y diversas alineaciones es que surgen nuevas combinaciones en las preferencias políticas: 1) La nueva cultura política es escéptica respecto a las grandes burocracias y se opone al clientelismo político. Muchos ciudadanos ven a las autoridades locales y regionales capaces de satisfacer sus necesidades con mayor eficacia que el Estado nacional y respaldan el creciente papel de las organizaciones voluntarias sin ánimo de lucro en la provisión de servicios públicos; 2) la nueva cultura política está más extendida entre la gente joven, los más preparados y los más favorecidos, pero se está convirtiendo en la perspectiva de la mayoría. Las divisiones económicas tienden a concentrarse, más que antes, en una separación entre grupos sociales cosmopolitas y comunidades centradas en sí mismas; y 3) estos cambios de actitudes crean un conjunto de votantes “no comprometidos” mucho mayor que antes

y reflejan profundas transformaciones en la estructura de clases, sobre todo en aquellas que solían estar ligadas a las divisiones políticas entre izquierda y derecha.

Los fundamentos de la tercera vía, siguiendo a Giddens (2001b:60-64), pueden resumirse en:

- Acepta la lógica de *después de 1989*. Si bien la izquierda y la derecha todavía cuentan mucho en la política contemporánea, hay muchas cuestiones y problemas que esta contraposición ya no ayuda a eliminar. La atención que presta la tercera vía al centro político nace de este hecho.
- Sostiene que las tres áreas clave del poder –el gobierno, la economía y las comunidades de la sociedad civil– han de ser constreñidas en interés de la solidaridad social y la justicia social. Un orden democrático, al igual que una economía de mercado eficaz, depende de una sociedad civil floreciente. La sociedad civil, a su vez, ha de estar limitada por las otras dos.
- Propone un nuevo contrato social, basado en el teorema “ningún derecho sin responsabilidad”. Las personas que se benefician de bienes sociales deberían disfrutarlos responsablemente, y dar algo a cambio a la comunidad social en sentido amplio. Visto como rasgo de ciudadano, ningún derecho sin responsabilidad ha de aplicarse a políticos y ciudadanos, a ricos y a pobres, a empresas y a individuos. Los gobiernos de centro-izquierda deben estar dispuestos a desarrollarlo en todas estas áreas.
- En la esfera económica pretende desarrollar una amplia política de oferta, que busque reconciliar los mecanismos de crecimiento económico con la reforma estructural del Estado de bienestar. En la nueva economía de la información, el capital humano –y social– es parte central del éxito económico. El cultivo de estas formas de capital requiere fuerte inversión social –en educación, en comunicaciones y en infraestructura–. El principio “donde sea posible, invierta en capital humano” se aplica igualmente al Estado de bienestar –que necesita reconstruirse como un “Estado social inversor”–. La creación de una “nueva economía mixta” depende de un equilibrio entre regulación y desregulación a escala nacional y transnacional. El poder corporativo, ciertamente, ha de ser controlado por el Estado y la legislación internacional. Pero cuando nadie sabe de una alternativa viable a la economía de mercado no tiene sentido demonizar a las empresas. La política económica no debe tratar las consideraciones ecológicas como periféricas. La modernización ecológica es consecuente con el crecimiento económico y puede, en ocasiones, ser una de sus fuerzas motrices.
- Busca fomentar una sociedad diversificada basada en principios igualitarios. La diversidad social no es comparable con un igualitarismo de resultados rígidamente definido. La política de la tercera vía quiere, en su lugar, maximizar la igualdad de oportunidades. No obstante, ha de conservar la preocupación por limitar también las desigualdades de resultados. La razón principal es que la igualdad de oportunidades puede generar desigualdades de riqueza y renta –que impiden oportunidades, después, para las siguientes generaciones–. La

- Se toma la globalización en serio. Debemos responder al cambio global a escala local, nacional y mundial. Los socialdemócratas de la tercera vía deben buscar cómo transformar las instituciones globales existentes y apoyar la creación de otras nuevas. La intensificación de la globalización –que en cualquier caso, va mucho más allá del mercado global– ofrece muchos beneficios, cuya maximización debe ser la meta de la política de la tercera vía.

En la medida en que la política de la tercera vía, según Giddens (2001b:65) sigue al declive o el colapso de las otras *vías*, debe buscar una base diferente para el orden social, y es por ello que su punto de vista podría describirse como de “pluralismo estructural”, porque:

La política de la tercera vía quiere transformar el gobierno y el Estado –volverlos tan eficaces y dinámicos como muchos sectores de la economía hoy–. Estas metas han de alcanzarse a través de reformas estructurales, no convirtiendo las instituciones públicas en mercados o cuasi-mercados. Muchas empresas se han reformado en los últimos años, pero no convirtiéndose en mercados. Las compañías más eficaces se han desburocratizado, han buscado criterios de referencia y han concebido mayor autonomía en la toma de decisiones a los niveles más bajos de la organización. El poder público debería tratar de conseguir resultados similares en sus propios organismos (Giddens, 2001b:68).

6. El fenómeno social motivo de análisis

6.1. La sociedad

Para Giddens (1995a:194-195), existe una tendencia a suponer que las sociedades, como todos sociales, son unidades de estudio cómodamente definibles. Esta idea, sostiene, ha sido instalada en las ciencias sociales a partir de ciertas

presuposiciones nocivas. Una de éstas es la tendencia a comprender “sistemas sociales” en estrecha relación conceptual con sistemas biológicos. Si bien reconoce que hoy son pocos los que emplean analogías orgánicas directas para presentar sistemas sociales al estilo de Durkheim, Spencer u otros representativos del pensamiento social del siglo XIX, confirma que estas se mantienen aunque de modo implícito, aun entre quienes hablan de sociedades como “sistemas abiertos”. Así también, cuando se habla de “modelos endógenos” o de “desenvolvimiento”, se supone que los principales rasgos estructurales de una sociedad, tanto los que gobiernan la estabilidad como el cambio, son internos a ellas, con lo cual se vuelve a dotar a las sociedades de propiedades análogas a las que gobiernan la forma y el desarrollo de un organismo. Otro caso similar, según Giddens, es aquel por el cual a todas las formas de totalidades societarias se les atribuyen rasgos que son en realidad específicos de las sociedades modernas en tanto Estados nacionales. Es sabido que los Estados nacionales tienen límites territoriales deslindados con claridad y precisión y que no ocurre lo mismo con otros tipos de sociedad que quizás sean los más numerosos de la historia.

Por lo tanto, para Giddens (1994:67), la excesiva dependencia que los sociólogos han depositado en la noción de “sociedad”, cuando ésta significa un sistema delimitado, debería ser reemplazada por un punto de partida en el que el análisis se centre en cómo está ordenada la vida social a través del tiempo y el espacio, es decir, en la problemática del distanciamiento entre ambos:

Totalidades societarias se descubren sólo dentro del contexto de sistemas *intersocietarios* distribuidos a lo largo de *bordes espacio-temporales*. Todas las sociedades son sistemas sociales pero todas, al mismo tiempo, están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales. Estos sistemas múltiples pueden ser enteramente “internos” a las sociedades, o hacer intersección entre el “adentro” y el “afuera” para formar una diversidad de modos posibles de conexión entre totalidades societarias y sistemas intersocietarios (Giddens, 1995a:195).

Los sistemas intersocietarios no son todos iguales y, como vimos al referirnos a la noción de cambio, se caracterizan por incluir formas de relación entre diversas sociedades que, al darse en términos de autonomía o dependencia, pueden ser estudiadas como sistema de dominación. Así también apuntamos que los “bordes espacio-temporales” remiten a las interconexiones entre sociedades con diferentes tipos de estructuras que al mismo tiempo destacan diferenciales de poder.

En resumen, para Giddens, “sociedades” son sistemas sociales que “resaltan” en bajorrelieve desde un fondo de otras relaciones sistémicas en las que están insertas (íd). Y esto ocurre porque principios estructurales (principios de organización de totalidades societarias) concurren a producir un “conglomerado de instituciones” globales definidas por un tiempo y un espacio. Y si bien el “conglomerado de instituciones” es el rasgo que primero identifica a una sociedad, es necesario, para Giddens (1995a:195-196) incluir otros como:

- Una asociación entre el sistema social y una sede o un territorio específicos. Las sedes ocupadas por sociedades no necesariamente son áreas fijas. Las sociedades nómadas siguen itinerarios a lo largo de senderos espacio-temporales de diversos tipos.
- La existencia de elementos normativos que incluyan el reclamo de legitimidad en la ocupación de la sede. Los modos y estilos de estos reclamos de legitimidad pueden ser muy diversos, desde luego, y ser cuestionados en mayor o menor grado.
- La prevalencia, entre los miembros de la sociedad, de sentimientos de poseer alguna clase de identidad común, no importa cómo se exprese o se revele ésta. Esos sentimientos pueden ser manifiestos en la conciencia tanto práctica como discursiva y no presuponen un “consenso valorativo”. Los individuos pueden saberse pertenecientes a una definida colectividad sin aceptar que ello sea necesariamente correcto y conveniente.

Siguiendo a Giddens (1995a:196) es necesario recalcar que el término “sistema social” no se debe entender como si designara sólo conglomerados de relaciones sociales cuyos límites estuvieran claramente deslindados de otros. El grado de “sistemidad” es muy variable. Así como “sistema social”, indica Giddens, resultó ser un término favorito de los funcionalistas y de los “teóricos de sistemas”; en teoría de la estructuración, uno de los rasgos principales es considerar problemática la extensión y “clausura” de sociedades por un espacio y un tiempo.

Por lo tanto, el marco conceptual del distanciamiento espacio-temporal (Giddens, 1994:67) dirige la atención a las complejas relaciones entre la *participación local* (circunstancia de co-presencia) y la *interacción a través de la distancia*. Y esto porque en la era moderna, el nivel de distanciamiento entre tiempo-espacio es muy superior al registrado en cualquier período precedente, y las relaciones entre formas sociales locales o distantes y acontecimientos se amplían.

Como se expuso, la mundialización se refiere precisamente a ese proceso de *alargamiento* en lo concerniente a los métodos de conexión entre diferentes contextos sociales o regiones que se convierten en una red a lo largo de toda la superficie de la tierra (Giddens, 1994:67-68). La mundialización puede por tanto definirse, según Giddens, como la intensificación de las relaciones sociales en todo el mundo, por las que se enlazan lugares lejanos de tal manera que los acontecimientos locales están configurados por acontecimientos que ocurren a muchos kilómetros de distancia o viceversa.

Y es entonces que la universalización no se refiere sólo a la creación de grandes sistemas, sino a la transformación de contextos locales, e incluso personales, de experiencia social (Giddens, 2001a:14). Así, nuestras actividades cotidianas, como subraya el autor, están cada vez más influidas por sucesos que ocurren al otro lado del mundo. Y, a la inversa, los hábitos de vida locales han adquirido consecuencias universales. Por ejemplo, la decisión de comprar cierta prenda de vestir tiene repercusiones no sólo en la división internacional del trabajo sino en los ecosistemas terrestres.

Giddens considera que éste es un proceso dialéctico porque:

Acontecimientos locales pueden moverse en dirección inversa a las distantes relaciones que le dieron forma. La *transformación local* es parte de la mundialización y de la extensión lateral de las conexiones a través del tiempo y el espacio. Así, quien estudie las ciudades actuales en cualquier lugar del mundo, sabe que lo que sucede en un barrio local seguramente ha sido influenciado por otros factores –como pueden ser la economía mundial o los mercados de productos– que operan a una distancia indefinida lejos del barrio en cuestión. El resultado no es necesariamente, ni siquiera corrientemente, un generalizado conjunto de cambios, en muchas ocasiones, consiste en tendencias mutuamente opuestas (Giddens, 1994:68).

Y es esto lo que explicaría acontecimientos tales como que una creciente prosperidad en un área urbana de Singapur, por ejemplo, se relacionara, como consecuencia de una complicada red de conexiones económicas mundiales, con el empobrecimiento de un barrio de Pittsburg, cuyos productos locales no son competitivos en los mercados mundiales (íd). Del mismo modo, y como ya se indicó, desde la perspectiva de Giddens, el Estado nacional en la nueva situación mundial es demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para solucionar los pequeños problemas de la vida. Así también, y como parte del mismo proceso, al extenderse las relaciones sociales en forma lateral, se produce la

intensificación de las presiones que reivindican la autonomía local y la identidad cultural.

6.2. El carácter transformador y “relacional” del poder

La relación básica implícita entre acción y poder, en la concepción de Giddens (1995a:51), se manifiesta en la siguiente afirmación: *Ser capaz de “obrar de otro modo”*, lo que significa ser capaz de intervenir en el mundo, o de abstenerse de esa intervención, con la consecuencia que esto trae aparejado de influir sobre un proceso o un estado de cosas específico. Con lo cual se parte de la idea de que ser un agente es ser capaz, varias veces en el fluir de la vida, de poner en práctica una serie de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el poder desplegado por otros. Es decir, y como argumenta Giddens, una acción nace de la aptitud del individuo para “producir una diferencia” en un estado de cosas o curso de sucesos preexistentes. Y esto significa que un agente deja de ser tal si pierde la aptitud de “producir una diferencia”, o sea, de ejercer alguna clase de poder. Para esta concepción, si bien existen circunstancias de constreñimiento social en las que individuos “carecen de opción”, esto no equivale a la disolución de la acción como tal, porque “carecer de opción” no significa que la acción sea reemplazada por una especie de reacción como la que se produce frente a un estímulo. Y si bien para Giddens esto es tan evidente que no sería necesario aclararlo, algunas escuelas relevantes de teoría social, sobre todo aquellas asociadas con el objetivismo y la “sociología estructural”, no pudieron ver tal distinción porque partieron del supuesto de que los constreñimientos:

Operaban como fuerzas naturales, como si “carecer de opción” fuera equivalente a ser impulsado por presiones mecánicas de manera irresistible y sin darse cuenta de ello. Para expresar de otra manera estas observaciones, podemos decir que acción implica lógicamente poder en el sentido de aptitud transformadora. En esta acepción de “poder”, que es la más amplia, el poder es lógicamente anterior a la subjetividad, a la constitución del registro reflexivo de la conducta (Giddens, 1995a:52).

Esto es importante destacarlo porque, siguiendo a Giddens, las concepciones acerca del poder tienden a reflejar el dualismo de sujeto y objeto. De ahí que con frecuencia al “poder” se lo define en términos de intención o voluntad; es decir, la capacidad de lograr resultados deseados e intentados. Sin embargo otros autores, entre

los que se puede incluir a Parsons y a Foucault, consideran que es, sobre todo, una propiedad de la sociedad o la comunidad social, pero para nuestro autor:

Es indispensable separar la teoría de la estructuración de las dos vías –variantes– transitadas por Parsons y por Foucault. Cuando asocia el poder con las denominadas “metas sociales”, Parsons sacrifica parte de su intuición de que el concepto de poder carece de relación intrínseca con el de interés. Si el poder carece de conexión lógica con la consecución de intereses sectoriales, tampoco la tiene con la consecución de intereses o “metas” colectivos. Más sustancialmente: la predilección de Parsons por un consenso normativo como fundamento de la integración de las sociedades lo llevó a subestimar seriamente la importancia de la contestación de normas; también, la de las variadas circunstancias en que fuerza y violencia y el temor a estas, intervienen directamente para sancionar una acción. Por otro lado, la rehabilitación del concepto de poder por parte de Foucault se alcanza sólo a expensas de sucumbir a un sesgo nietzscheano donde el poder parece anterior a la verdad. En Foucault, como en Parsons, aunque por razones diferentes, el poder no forma parte de un relato satisfactorio del obrar y del entendimiento tal como interviene en el “hacer la historia” (Giddens, 1995a:284).

Retomando expresiones de Giddens (1997a:137), la capacidad transformadora de la acción humana ya fue colocada en primer plano por Marx con el elemento clave de la noción de *praxis*. En este sentido, todos los sistemas de teoría social han tenido que ocuparse de algún modo de la transformación de la naturaleza por el hombre y de la incesante modificación de sí como carácter de la sociedad humana. Pero, como sostiene Giddens, en muchas escuelas de pensamiento social, la capacidad transformadora de la acción se concibió como un dualismo, es decir, un contraste abstracto entre el mundo neutro de la naturaleza, por una parte, y el mundo “cargado de valores” de la sociedad humana, por la otra. Y es por esto que en las escuelas que insisten en la “adaptación” social al “ambiente”, como es el caso de aquellas asociadas al funcionalismo, la historicidad se pierde fácilmente de vista. Para Giddens, sólo en las tradiciones afines a la filosofía hegeliana y a ciertas versiones del marxismo la capacidad transformadora de la acción, como proceso del trabajo que se media a sí mismo, se instaló en el centro del análisis social.

Sin embargo, considera que Marx se preocupó cada vez menos del trabajo como capacidad transformadora del obrar y se centró en su deformación como “ocupación” dentro de la división del trabajo en el capitalismo industrial. De este modo el poder, en tanto interviene en el intercambio social entre los hombres, es analizado más como una propiedad específica de las relaciones de clase que como un aspecto de la interacción social en general, con lo cual enlaza poder a conflicto. Mientras que para Giddens:

Marx fue capaz de elaborar un formidable análisis y alegato acusador de la dominación en las sociedades divididas en clases y capitalistas, el socialismo aparece como una sociedad donde la dominación se supera. En este aspecto, el marxismo, y más en general el socialismo, como vio Durkheim, tienen mucho en común con su oponente del siglo XIX, el liberalismo utilitarista. Ambos comparten la “huida del poder”, y enlazan el poder al conflicto de una manera esencial. En Marx, el poder tiene su raíz en un conflicto de clase, y por eso no plantea una amenaza específica para la sociedad anticipada del futuro [...] En cambio para los liberales, que niegan la posibilidad de alcanzar semejante reorganización revolucionaria de la sociedad, el poder es una amenaza omnipresente. El poder indica la existencia de un conflicto y la potencialidad de una opresión, por eso el Estado se debe organizar para reducir al mínimo su alcance, se lo debe domesticar parcelándolo en un régimen democrático (Giddens, 1995a:283).

Desde la perspectiva de Giddens (1997a:136), la noción de “acción” está *lógicamente relacionada con la de poder*. Y afirma que esta relación puede ser enunciada de una manera simple:

La acción supone intrínsecamente la aplicación de “medios” para conseguir resultados, producidos por la intervención directa de un actor en un curso de sucesos, donde la “acción intencional” es una subclase de los procederes del actor, o de su abstención de hacer; el poder representa la capacidad del agente de movilizar recursos para constituir “medios”. En este sentido más general el “poder” denota la capacidad transformadora de la acción humana (íd).

Luego, el poder, entonces, en el sentido de la capacidad transformadora del obrar humano es:

La virtualidad del actor de intervenir en una serie de sucesos para alterar su curso; como tal, es el “puede” que media entre intenciones o necesidades y la realización concreta de los resultados buscados. El “poder” en el sentido más estricto, relacional, es una propiedad de la interacción, y puede ser definido como la capacidad de asegurar resultados donde la realización de estos depende del obrar de *otros*. En este sentido los hombres tienen poder sobre otros: este es el poder como *dominación* Giddens (1997a:138).

La cuestión fundamental en cuanto a la concepción de poder, argumenta Giddens (1995a:52), es determinar su relación como un aspecto de la dualidad de la estructura. De acuerdo con su propuesta, la dualidad de la estructura en relaciones de poder se puede expresar del siguiente modo:

Recursos (enfocados a través de significación y legitimación) son propiedades estructurales de sistemas sociales, que agentes entendidos utilizan y reproducen en el

curso de una interacción. Poder no se conecta de manera intrínseca con la consecución de intereses sectoriales. En esta concepción, el uso de poder no caracteriza a tipos especiales de conducta sino a toda acción, y el poder mismo no es un recurso. Recursos son medios a través de los cuales se ejerce poder, como un elemento de rutina de la actualización de una conducta en una reproducción social. No debemos entender las estructuras de dominación ínsitas en instituciones sociales como molinos para “seres dóciles” que se comportan como los autómatas propuestos por las ciencias sociales objetivistas. El poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en el tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores o colectividades en contextos de interacción social. Pero todas las formas de dependencia ofrecen ciertos recursos en virtud de los cuales los subordinados pueden influir sobre las actividades de sus superiores. Es lo que denomino la *dialéctica del control en sistemas sociales* (íd).

Luego, para el autor, hay que señalar algunos puntos básicos en cuanto a los sentidos, acepciones o relaciones vinculados al concepto de poder. En *Las nuevas reglas del método sociológico* (1997a:138-139) explicita los siguientes:

- El poder en el sentido amplio o restringido denota *capacidades*. A diferencia de la comunicación de un sentido, el poder no cobra existencia sólo cuando es “ejercido”, aunque en definitiva no exista otro criterio por el cual se pueda demostrar el poder que los actores poseen. Esto es importante porque podemos hablar de poder como de algo “almacenado” para un uso futuro.
- La relación entre el poder y el conflicto es contingente: el concepto de poder, en cualquier acepción, no implica la existencia de un conflicto. Esto se opone a *algunos* usos, o abusos, de lo que es quizá la más famosa formulación del “poder” en la bibliografía sociológica, la de Max Weber, de acuerdo con la cual el poder es “la capacidad de un individuo de realizar su voluntad aun contra la voluntad de otros”. La omisión del “aun” en ciertas versiones de esta definición es significativa; así sucede que poder presupone conflicto, puesto que el poder sólo existe cuando la resistencia de otros tiene que ser vencida, y sometida su voluntad.
- Es el concepto de “interés”, más que el de poder como tal, el que se relaciona directamente con el conflicto y la solidaridad. Si poder y conflicto frecuentemente van juntos, no es porque el uno implique lógicamente al otro, sino porque el poder se enlaza a la persecución de intereses, y los intereses de la gente pueden no coincidir. Mientras que el poder es un aspecto de toda forma de interacción humana, la división de intereses no lo es.
- Esto no implica que las divisiones de intereses puedan ser superadas en toda sociedad empírica; y es ciertamente necesario oponerse a la vinculación del “interés” con hipotéticos “estados de naturaleza”.

Giddens postula que una teoría reconstructiva del poder (Giddens, 1995a:283) debería basarse en las siguientes premisas: 1) El poder no necesariamente se enlaza a un

conflicto en el sentido o de una división de intereses o de una lucha activa, y el poder no es intrínsecamente opresor; 2) el poder es la capacidad de alcanzar resultados; que éstos se relacionen con intereses puramente sectoriales no es esencial a su definición; 3) como tal, el poder no es un obstáculo a la libertad o a la emancipación sino que es su verdadero instrumento, aunque sería insensato desconocer sus propiedades coercitivas; 4) la existencia de un poder presupone estructuras de dominación por las cuales opere un poder que “fluya parejamente” en procesos de reproducción social (y que sea en cierto modo, “invisible”). La manifestación de fuerza o su amenaza no es por lo tanto el caso típico del uso del poder. Sangre y furia, el calor de la batalla, una confrontación directa de campos rivales no necesariamente son coyunturas históricas en las que se hacen sentir o se establecen los efectos más vastos del poder.

En resumen, según Giddens (1997b:231-233), el poder se convierte en un elemento de la acción en la medida en que hace referencia a la *gama* de intervenciones que puede llevar a cabo un actor. Es en este sentido amplio que el poder equivale a la *capacidad transformadora* de la acción humana, es decir, la capacidad de los seres humanos de intervenir en una serie de acontecimientos a fin de alterar su curso. Por consiguiente, desde esta perspectiva, el poder aparece ligado a la noción de praxis, en tanto que se relaciona con las condiciones de la existencia social y material históricamente constituidas e históricamente mutables. Si bien la producción y reproducción de la interacción implica la existencia del poder en su capacidad transformadora, en la interacción, arguye, se puede distinguir un significado de poder más restringido, un significado “relacional”, ya que la acción que se realiza con la intención de asegurar un resultado determinado implica por tanto las respuestas, o el comportamiento potencial, de los otros (incluida la resistencia al curso de la acción que una parte desea tomar). El poder en este sentido equivale a dominación, pero Giddens considera que sería erróneo suponer, como lo hacen las teorías del poder suma-cero, que incluso en este sentido restringido la existencia del poder implica lógicamente la existencia del conflicto, ya se entienda por éste la oposición de intereses o algún tipo de lucha real entre dos o más contendientes. Es el concepto de interés, desde este planteo, el que se encuentra más inmediatamente relacionado con los de conflicto y solidaridad. Giddens no sostiene que la división de intereses conduzca siempre a un conflicto abierto o que inversamente la existencia de un conflicto presuponga *ipso facto* la división de intereses. El concepto de interés, para él, debe ser entendido como un concepto metafórico. Es decir, debe ser liberado de cualquier asociación con las necesidades

humanas en un estado de naturaleza, o también de cualquier tipo de asociación única con las divisiones de clases de la sociedad. Si bien reconoce que una transformación social siempre puede trascender oposiciones de intereses particulares, es distinto suponer que se pueden superar totalmente las divisiones de intereses en una sociedad. Y lo mismo cabe decir cuando se habla de dominación. Así, formas específicas de dominación, en tanto sistemas de poder situados históricamente, son potencialmente transformables. Por eso, para Giddens, si se considera que el poder es intrínseco a toda interacción, entonces no cabe duda de que puede ser trascendido en cualquier sociedad empírica. Entiende que:

Sería posible desarrollar un modelo de emancipación basado en la igualdad de poder en la interacción. Pero este modelo resultaría notoriamente inadecuado si se tomase de manera aislada. Puesto que no trataría con el poder, en términos de capacidad transformadora, en cuanto medio para la realización de intereses humanos colectivos. Desde este aspecto, la libertad de dominio en los sistemas de interacción aparece como el problema de la construcción de formas racionalmente justificables de autoridad (Giddens, 1997b:232).

6.3. Aspectos del poder en el marco conceptual de la teoría de la estructuración

La cuestión de saber cuánto poder se genera (Giddens, 1995a:284) es prioritaria y significa que se debe tomar en serio la tesis de Parsons de que el poder no es una cantidad estática sino que es expandible en relación con formas divergentes de propiedad sistémica.

Sostiene que la noción de distanciamiento espacio-temporal entra en conexión directa con la teoría del poder. De este modo, el autor plantea que el poder se genera en la reproducción de estructuras de dominación y a través de éstas (Giddens, 1995a:284). Estas estructuras de dominación están constituidas por recursos, explícita, que son de dos clases: de asignación y de autoridad. Por lo tanto, cualquier coordinación de sistemas sociales por un tiempo y un espacio supone, para él, una combinación de estos dos tipos de recursos. Luego estos recursos, que no son fijos, constituyen los elementos del carácter expandible del poder en diferentes tipos de sociedades. Recalca que las teorías evolucionistas conceden prioridad a las diversas clases de recursos materiales (o de asignación) que se aplican para el logro de “adaptación” al ambiente (Giddens, 1995a:284-285). Y si bien no niega el influjo del hábitat natural sobre los modelos de vida social, el efecto que ejercen los adelantos tecnológicos o la importancia de los recursos de energía mecánica sometidos al empleo humano; considera de importancia

demostrar el peso paralelo de los recursos de autoridad que son tan infraestructurales, para el autor, como los recursos de asignación. La acumulación de estos últimos, sostiene, interesa de modo evidente al distanciamiento espacio-temporal, a la continuidad de sociedades por un tiempo y espacio y por lo tanto, a la generación de poder.

Por recursos de autoridad entiende la organización de un espacio-tiempo social; la producción/reproducción del cuerpo, entendido como la organización de seres humanos en asociación mutua, y la organización de oportunidades de vida, es decir de autodesarrollo y expresión de sí. Y es por esto que sostiene:

La historia humana parece (y con mucha frecuencia se hizo que pareciera) una secuencia de incrementos de las “fuerzas productivas”. El aumento de recursos materiales *es* fundamental para la expansión del poder, pero no es posible desarrollar recursos de asignación sin la transmutación de recursos de autoridad, y éstos últimos son sin duda al menos tan importantes como los primeros en la provisión de “palancas” de cambio social (Giddens, 1995a:286).

Giddens (1995a:287) cree que la *coordinación* de cantidades de personas en una sociedad y su reproducción en el tiempo se constituye en un recurso de autoridad de gran significación. Y si bien el poder no depende del tamaño de una población dentro de un orden administrativo, considera que el tamaño de una organización sistémica hace un aporte de importancia a la generación de poder. Luego, para la generación de poder es esencial la acumulación de recursos de autoridad que no sólo se debe entender en relación con las cualidades psicológicas de agentes individuales, sino también como inherente a la recursividad de una reproducción institucional, en donde la comunidad misma es el “continente” que almacena recursos de autoridad.

También, siguiendo a Giddens, se puede entender que almacenar recursos de asignación y autoridad incluye el control de la información y/o el conocimiento en virtud de los cuales las relaciones sociales se perpetúan en un espacio-tiempo (Giddens, 1995a:288). Aquí se establecen *medios* para representar información, modos para *recuperar* o recordar información y modos para la *difusión* de los recursos de poder. Por otra parte, el carácter de medio de la información influye directamente sobre la naturaleza de las relaciones sociales que contribuye a organizar.

Por lo tanto, según Giddens, son los continentes que almacenan recursos de asignación y de autoridad los que generan los principales tipos de principios estructurales en la constitución de las sociedades; y la información es uno de los

fenómenos fundamentales que hace no sólo a un distanciamiento espacio-temporal, sino también a ese entramado que enlaza las diversas clases de recursos de asignación y de autoridad en estructuras de dominación reproducidas.

Referencias bibliográficas

GIDDENS, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*, 1ra. reimpresión, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.

----- *Consecuencias de la modernidad*, Barcelona, Alianza, 1994.

----- *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995a.

----- *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995b.

----- *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995c.

----- *Las nuevas reglas del método sociológico*, 2da. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 1997a.

----- *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997b.

----- *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 2001a.

----- *La tercera vía y sus críticos*, Buenos Aires, Taurus, 2001b.

----- *Europa en la era global*, Barcelona, Paidós, 2007.

----- "Ciencias sociales y globalización" en Castel, R.; Touraine, A. y otros. *Desigualdad y globalización*, Buenos Aires, Manantial-Facultad de Ciencias Sociales (UBA), 2008.

GIDDENS, A; TURNER, J. y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.

GIDDENS, A; BAUMAN, Z. y otros. *Consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.

CONCORDANCIAS, CRUCES Y RUPTURAS TEÓRICAS ENTRE LOS AUTORES EN LOS CONCEPTOS DE SOCIEDAD Y PODER

A lo largo de nuestro trabajo, el análisis sistemático de los autores nos permitió determinar las relaciones que en cada uno de ellos se establece entre su campo teórico y los conceptos de sociedad y poder. En este último capítulo intentamos establecer, algunas de las principales concordancias, cruces y rupturas que pueden determinarse a partir de la comparación de sus respectivos desarrollos teóricos en relación con estos conceptos.

1. Sociedad

Al considerar el concepto de sociedad nos preguntamos bajo qué premisas lo desarrolla cada autor, y cuáles son las categorías o el instrumental conceptual que utilizan o crean tanto para fundamentar sus propias interpretaciones como para aceptar, transformar o criticar las definiciones, hipótesis y paradigmas presentes en los otros autores. Así, por ejemplo para Giddens, el funcionalismo y el naturalismo se inclinan a hablar por un lado de sociedades como entidades claramente deslindadas, y por otro de sistemas sociales como unidades que tienen un alto grado de integración interna, al mismo tiempo que dotan a las sociedades de propiedades análogas a las que gobiernan la forma y el desarrollo de un organismo. Si bien en la actualidad no son muchos los que emplean analogías orgánicas directas para presentar sistemas sociales al estilo de Durkheim o Spencer, por ejemplo, es innegable que se mantienen, aunque de modo implícito, aun entre quienes hablan de sociedades como “sistemas abiertos”. Así, hablar de “modelos endógenos” o de “desenvolvimiento” y suponer que los principales rasgos estructurales de una sociedad, tanto los que gobiernan la estabilidad como el cambio, son internos a ella, vuelve a dotar a las sociedades de propiedades análogas a las que gobiernan la forma y el desarrollo de un organismo.

Tal el caso de Talcott Parsons, para quien dentro de los sistemas de acción, el sistema social es el núcleo independiente del análisis teórico y de la organización empírica real de la acción, y si bien la organización empírica del sistema se presenta como el foco fundamental, la concepción de un sistema social autosuficiente se presenta

como la norma. Luego, si al sistema social se le añaden prerequisites funcionales como una duración lo suficientemente amplia que le permita superar el espacio de una vida humana individual, el reclutamiento por reproducción biológica y la socialización de las nuevas generaciones, nos encontramos frente a una sociedad.

En cambio para Giddens, si bien todas las sociedades son sistemas sociales, al mismo tiempo están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales que pueden ser enteramente “internos” a las sociedades o hacer intersección entre el “adentro” y el “afuera” para formar una diversidad de modos posibles de conexión entre totalidades societarias y sistemas intersocietarios, lo que lo lleva a rechazar la idea de Parsons, para quien la interdependencia empírica con otras sociedades no es esencial al concepto de sociedad. Para nuestros autores, la noción de sistema y sus distintas concepciones se presenta como central.

1.2. El sistema social

Si se lo considera desde la visión de Parsons, el sistema social está formado por: 1) el sistema social en sentido estricto, entendido como la acción de una pluralidad de actores en una situación común; 2) el sistema de la personalidad, es decir el sistema organizado de orientaciones y motivaciones que determinan las acciones de un actor individual; y 3) el sistema cultural con sus propias formas y problemas de integración que no es reducible ni al social ni al de la personalidad. La propiedad más general y fundamental del sistema es la interdependencia de sus partes o variables que constituyen un orden de los componentes que lo forman.

Frente a esta postura, Giddens sostiene que cuando se habla de “sistema social” no se lo debe entender como si asignara sólo conglomerados de relaciones sociales cuyos límites estuvieran claramente deslindados unos de otros, porque el grado de sistematicidad es muy variable. Por eso nos plantea que si bien el concepto “sistema social” resultó ser un término favorito de los funcionalistas y de los teóricos de sistemas, en *teoría de la estructuración* uno de los rasgos principales es considerar el aspecto problemático de la extensión y “clausura” de sociedades por un espacio-tiempo y establecer la diferencia entre “estructura” y “sistema”. Así, la “estructura” denota las propiedades que articulan un espacio-tiempo en sistemas sociales, es decir, las propiedades por las que es posible que existan prácticas sociales a lo largo de segmentos variables de tiempo y espacio, y que dan a éstos una forma “sistémica”. Por lo tanto, la

noción de “estructura” debe considerarse bajo sus dos aspectos: entendida como reglas y recursos y como las propiedades estructurales que remiten a los aspectos institucionalizados de las sociedades, es decir, principios de organización de totalidades societarias. En este sentido el discernimiento de principios estructurales y sus articulaciones en sistemas intersocietarios representa para Giddens, el nivel más abarcador del análisis institucional.

Pero para poder entender de manera adecuada la constitución de la vida social como la producción de sujetos activos, introduce la noción de “estructuración”, que desde su visión posibilita determinar las condiciones que gobiernan la continuidad y la disolución de estructuras. Aquí la noción de estructuración, entendida como la reproducción de prácticas, expresa el proceso dinámico mediante el cual las estructuras llegan a existir. Giddens considera que la noción de estructura social en la mayoría de los autores funcionalistas no satisface las exigencias de una teoría social porque se presta mayor atención a la idea de “función” que a la de “estructura”, al mismo tiempo que se establece una dualidad entre sujeto y objeto social en la que la “estructura” aparece como algo “externo” a la acción humana al tiempo que restringe la libre iniciativa de sujetos independientes. Para él no se puede asimilar estructura a constreñimiento porque ésta es a la vez constrictiva y habilitante, lo que no impide que las propiedades de sistemas sociales puedan en algún momento ser desbordadas, tanto en tiempo espacio, en sus posibilidades de control por los agentes individuales; así como también las teorías que los actores tienen sobre los sistemas sociales que ellos ayudan a construir y reconstruir con sus actividades pueden reificar esos sistemas, aunque nos aclara que las formas más fuertes de pensamiento reificado no pueden alterar el peso del entendimiento de los actores, que lo basan más en una conciencia práctica que en una discursiva.

Para Habermas, en cambio, existe en el mundo moderno una separación entre sistema y mundo de vida que es vivida como una “reificación u objetivación de las formas de vida” en la medida en que los contextos de acción autonomizados en forma de subsistemas y que van más allá del mundo de la vida se solidifican constituyendo una segunda naturaleza. Aquí las deformaciones del mundo de la vida adquieren la forma de “cosificación de las relaciones comunicativas”. Mills va mucho más allá y en su oposición al sistema parsoniano afirma que la sociedad no puede ser considerada un sistema porque sólo puede ser entendida en estrecha y compleja relación con estructuras sociales e históricas en donde las transformaciones adquieren relevancia no sólo para los

modos individuales de vida, sino también para el carácter mismo, los límites y las posibilidades del ser humano. En este sentido, para Habermas también es necesario reconocer que los elementos sistémicos sólo se forman como resultado de procesos históricos y para Giddens la “utilización de la historia para hacer historia” es el fenómeno esencial de la índole reflexiva de la modernidad.

Por otra parte, Habermas considera que en el desarrollo del sistema parsoniano es evidente la presencia de dos programas diferentes y contradictorios: un “programa de acción social” y otro de “sistema social”. Frente a esto, propone recurrir a un concepto de sociedad articulado en dos niveles que comprende al mismo tiempo el concepto de mundo de la vida y de sistema, y sustituye la *teoría de la acción*, -en la cual el actor es en parte una unidad dirigida a metas a las que se orienta por el sentimiento de que las pautas son moralmente deseables- por la *teoría de la acción comunicativa*, para la cual el mundo de la vida se presenta como un todo cuando se entiende la acción comunicativa como parte de un proceso circular en el que el actor ya no aparece como iniciador sino como un producto de tradiciones y grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sujeto.

Si bien establece como componentes del mundo de la vida la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad y reconoce que esta denominación se asimila a la utilizada por Parsons para definir los subsistemas del sistema social, aclara que estos componentes, tal como los define, no deben ser entendidos como sistemas que constituyen entornos los unos para los otros sino que se presentan como producto y como recursos que se entrelazan entre sí por el medio común que representa el lenguaje, es decir, el mundo vital y los sistemas sociales se presuponen el uno al otro. Y es aquí cuando Habermas se acerca más a Giddens y a su concepto de *dualidad de la estructura* que sostiene que las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto un medio como el resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva, porque la estructura no es externa a los individuos sino que en ciertos aspectos es más interna ya que, como huellas mnémicas, se manifiesta en prácticas sociales.

Por lo tanto, para Habermas no se puede comprender el carácter del mundo de la vida si no se comprenden, al mismo tiempo, los sistemas sociales que lo constituyen. Y no se puede comprender los sistemas sociales si no se comprende su surgimiento como parte de la actividad de los sujetos sociales. En este caso las estructuras del mundo de la vida se reproducen por vía de la continuación de un saber válido, la estabilización de la solidaridad de los grupos y la formación de actores capaces de responder de sus

acciones. De este modo el concepto de mundo de la vida articulado en términos de la *teoría de la comunicación*, rompe, según Habermas, con el concepto del funcionalismo sistémico de un todo compuesto por partes en la medida en que sostiene que es a través de la red de las acciones comunicativas (que adquieren el carácter de medios) que se reproduce el mundo de la vida. De ahí que desde la visión habermasiana, cultura, sociedad y personalidad conforman plexos complejos de sentido que se comunican unos con otros, aun cuando quedan materializados en sustratos diferentes: el saber cultural se materializa en formas simbólicas como son los objetos de usos y tecnologías, palabras, teorías, libros y documentos y también en acciones; la sociedad, en órdenes institucionales, en normas jurídicas y/o en prácticas y usos regulados de modo normativo; y las estructuras de la personalidad en el sustrato conformado por los organismos humanos.

Para Habermas el concepto de sistema al que Parsons se remite encuentra aplicación en la sociedad y en la personalidad, quedando los significados culturales como un complejo de reglas gramaticales que pueden ser transmitidas. Cuando habla de la estructura de un sistema cultural de valores lo remite a un orden de relaciones internas entre componentes semánticos y no a ese otro orden que tiene lugar en las relaciones externas, es decir, funcionales, entre los componentes empíricos de un todo organizado. Por lo tanto las debilidades de la construcción teórica de Parsons, según Habermas, se ponen en evidencia cuando se advierte cómo compiten y concilian entre sí las exigencias a las que están expuestos los sistemas de acción por parte de la cultura y el entorno, ya que Parsons no puede explicar la resistencia que por sentido propio ofrecen los patrones culturales contra los imperativos funcionales.

Para Habermas, en el planteo parsoniano, el sistema cultural se presenta como un lugarteniente que está colocado por encima de los sistemas de acción y, al mismo tiempo, es interno a ellos pero no posee las propiedades empíricas de un entorno sistémico cuando, en realidad, la cultura debe ser considerada un componente más del mundo de la vida junto con la sociedad y la personalidad ya que no se opone a ellos como algo que los trascienda. Luego para Giddens hablar de una cultura común remite a esa relación que con la colectividad como un todo establecen las estructuras de significación, de dominación y legitimación. Y si bien acepta que lo hacen como un sistema integrado de reglas semánticas y morales, advierte que conocer una regla no es ser capaz de formularla en abstracto, sino saber cómo aplicarla en circunstancias nuevas, y esto incluye conocer el contexto donde será aplicada. Por lo tanto los sistemas

de reglas son poco unificados y están sujetos a una interpretación ambigua, de tal modo que su aplicación o su uso se discuten, con lo cual pueden entrar en contradicción e incluso en un conflicto abierto. Así, no sólo están en constante proceso sino que también están sujetos a continuas transformaciones en el curso de la producción y reproducción de la vida social. De este modo rechaza la idea de Parsons de que los modos de reproducción “sistémica” relativamente mecanizados son los únicos que se distinguen en las sociedades humanas porque a estos se suman los de auto-regulación reflexiva en la regulación sistémica.

1.3. Integración social-integración sistémica

Cuando Habermas habla de reproducción se remite al proceso por el cual los recursos que se encuentran presentes en el mundo de la vida, como trasfondo, atraviesan la acción comunicativa y se tematizan. Así, hacen posible el dominio de situaciones que se consolidan en procesos de entendimiento. Esos procesos, a su vez, establecen patrones de interpretación que se transmiten y, al fundirse en la red que forman las interacciones de los grupos sociales, generan valores y normas que a través del proceso de socialización se transforman en actitudes, competencias, formas de percepción e identidades. En este caso el proceso de reproducción enlaza las nuevas situaciones con los estados del mundo ya existentes, y ello tanto en la dimensión semántica de los significados o contenidos (de la tradición cultural) como en la dimensión social (de grupos socialmente integrados), en el sentido de “integración social” frente a “integración sistémica”, y en la del tiempo histórico (de la sucesión de generaciones). A estos procesos de reproducción cultural, integración social y socialización corresponden los componentes estructurales del mundo de la vida que son la cultura, la sociedad y la personalidad. En ese proceso, desde la perspectiva habermasiana el significado de acuerdo normativo se presenta como el puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores en el sentido parsoniano y el concepto de un orden que integra valores y normas porque entiende que los procesos de diferenciación social imponen una multiplicidad de tareas que adquieren el carácter de funcionales. Así, los roles sociales y las constelaciones de intereses hacen que la acción comunicativa se libere de sus vinculaciones institucionales, se vuelva autónoma y tenga un espacio de opciones ampliado, al mismo tiempo que en diversos ámbitos es libre y aparece como necesaria un tipo de acción guiada por intereses y orientada por el éxito individual.

Cuando el concepto de acuerdo normativo se postula como el puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores y el concepto de un orden que integra valores e intereses, pasan a primer plano en la *teoría de la acción* las interpretaciones de los participantes en la interacción (posturas de afirmación-negación) que representan la base del consenso valorativo y el reconocimiento de las normas. Ahora el centro ya no lo ocupa la estructura medio-fin de la acción, sino la formación por vía del *lenguaje* de un consenso como mecanismo que armoniza entre sí los planes de acción de los distintos actores haciendo posible las interacciones sociales.

Para Giddens, el esquema conceptual de Habermas no es el adecuado para comprender la producción y reproducción de la sociedad porque se centra sobre todo en la organización institucional de la sociedad y esto lo sitúa muy cerca del funcionalismo de Parsons. Esto se pondría de manifiesto en la identificación que Habermas establece entre interacción y “acción comunicativa” que se presenta como una acción gobernada por consenso normativo. Es que para Giddens la interacción no es reducible a la acción y a su vez la acción no puede ser equivalente a “acción comunicativa”, al mismo tiempo que la acción comunicativa no sólo puede ser vista o estudiada desde las normas.

Giddens sostiene que los elementos normativos de sistemas sociales son demandas contingentes que deben ser sustentadas y puestas en vigencia a través de la movilización efectiva de sanciones en los contextos de encuentros reales. Pero las sanciones normativas expresan asimetrías estructurales de dominación y las relaciones de los que nominalmente están sujetos a ellas pueden ser algo muy diferente a meras expresiones de los compromisos que de esas normas se esperan. Y en relación con el logro de sus intereses, un actor puede abordar las pretensiones morales como lo hace con las pretensiones técnicas, es decir en cada caso puede “calcular los riesgos” implícitos en un acto particular en función de la probabilidad de escapar a la sanción, pero es un error suponer que la realización de una obligación moral implica necesariamente un compromiso moral. Por lo tanto si se intenta reconciliar los intereses de los actores individuales con una moral social o el sistema común de valores como postula Parsons, se aparta del análisis el hecho de que existen intereses que se interponen entre las acciones de ciertos actores y la comunidad global en su conjunto, los conflictos en que entran esas acciones y las formas de poder con las que se entrelazan. Desde la perspectiva de Giddens, los componentes normativos de la interacción se centran siempre en la relación entre derechos y obligaciones “que se esperan” de quienes participan en un espectro de contextos de integración. De ahí que la

intersección entre esquemas interpretativos y normas se pone de manifiesto en la idea de “responsabilidad”, lo que significa poder explicar las razones de las propias actividades y ofrecer los argumentos normativos que las puedan justificar. Recordemos que para Habermas la expresión “*acción comunicativa*” remite a aquellas interacciones sociales en las que el uso del *lenguaje* orientado al entendimiento asume el papel de coordinación de la acción, apareciendo la “interacción” como el modo en que los planes de acción de varios actores se pueden coordinar entre sí de tal modo que las acciones de alter puedan enlazar con las de ego. Se entiende aquí por “enlace” la reducción del espacio de posibilidades electivas que de manera contingente se encuentran unas con otras con proposiciones que permiten el entrelazamiento de temas y acciones en los espacios sociales y tiempos históricos.

Así, el consenso valorativo o los procesos de entendimiento que dependen del *lenguaje* se desarrollan sobre el trasfondo de una tradición intersubjetivamente compartida y de valores aceptados en común en virtud de que los actores se orientan por normas, a las cuales se les reconoce validez, en la medida en que quedan expuestas al reconocimiento intersubjetivo. Aquí tanto en Habermas como en Giddens es el *lenguaje* mismo el que aparece como la fuente primaria de integración social y por ende del “orden social” porque a través de la “acción comunicativa” los actores en sus papeles de hablantes y oyentes tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y sintonizar sus planes de acción a través de procesos de entendimiento.

Pero para la *teoría de la estructuración* el concepto de comunicación es más extenso que el de interacción comunicativa, que hace referencia a lo que un actor quiere decir o hacer, porque dado que el uso del *lenguaje* está sancionado por la naturaleza de su carácter público, la determinación de actos o aspectos de una interacción implica el entrelazamiento de sentido, de elementos normativos y de poder en la medida en que los actores sociales no sólo son capaces de registrar sus actividades y la de otros en la regularidad de la conducta cotidiana, sino que también pueden registrar esto en una conciencia discursiva. Luego Giddens sostiene que por *integración* debe entenderse la reciprocidad de prácticas (de autonomía y dependencia) entre actores y colectividades. Aquí integración social remite a sistemidad en el nivel de una relación cara a cara, e integración sistémica supone mecanismos que incluyen los de integración social pero difieren de las relaciones de copresencia porque denotan conexiones con quienes están físicamente ausentes en tiempo y espacio. Por su parte, los principios estructurales se pueden comprender como aquellos principios de organización que dan lugar a formas

discernibles de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de mecanismos de integración social.

Para Parsons, en cambio, la integración de los plexos de acción se realiza mediante un consenso que se asegura normativamente mientras que la integración sistémica se produce mediante la regulación no normativa de procesos que aseguran la conservación y mantenimiento del sistema como son los mecanismos de control social, de defensa o aislamiento que actúan como imperativos funcionales frente a los hechos que pueden presentarse problemáticos. Lo que en principio entendía como la tendencia al mantenimiento del equilibrio del sistema, más tarde lo explicará como conservación de los límites del sistema. Es decir, como indica Habermas, para Parsons la integración sistémica se da entre un sistema individual de valores y el sistema de valores que predomina en la sociedad y presenta a la sociedad y la personalidad como sistemas que mantienen sus límites y que responden a los imperativos que devienen de la relación sistema-entorno. Al mismo tiempo, como sistemas de acción que se estructuran desde la cultura, se ven sujetos a las exigencias que devienen de la relación de dependencia que las categorías de valor -institucionalizadas en la sociedad e internalizadas en la personalidad- mantienen con relación a la lógica de la cultura. Aquí la integración social es medida por las exigencias de la consistencia interna de un sistema cultural de valores y no por los imperativos funcionales que derivan de la relación de un sistema con su entorno, porque la integración social comprende las funciones de mantenimiento e integración de los valores culturales incorporados al sistema de acción. Al estar los valores extraídos del sistema cultural, son precisamente ellos los que definen la organización sistémica. Así la coherencia de los complejos simbólicos que se generan de “manera correcta” se juzga desde el punto de vista de su validez, y la coherencia de un sistema sometido a los influjos del entorno se juzga desde el punto de vista del mantenimiento de su organización.

Por lo tanto, la orientación de los sujetos en función de valores y normas se constituye en el aspecto central para establecer un orden en términos de integración social, pero, según Habermas, no así en términos de integración sistémica. Y es que para Habermas es la “situación de acción” y no el “entorno de un sistema” el que proporciona el modelo para entender el “entorno de un mundo sociocultural de la vida”, porque es en virtud de su sustrato material que el mundo de la vida queda sometido a contingencias que son entendidas por sus miembros como trabas para la realización de sus planes de acción más que restricciones impuestas por la autorregulación sistémica.

Sostiene que a las restricciones contingentes del entorno que se presentan como problemas no se las puede convertir, como piensa Parsons, en un imperativo de autoafirmación de sistemas supercomplejos que todo lo dominan. Para Parsons, la integración sistémica se da por un ethos o un patrón de orientación dominante que si bien puede estar más o menos institucionalizado en distintos sectores del sistema social, se constituye en un elemento fundante para la adaptación, porque sugiere una escala de prioridad que de modo implícito se presenta en una orientación de valor dominante.

Habermas postula que las sociedades modernas no sólo se integran socialmente por medio de valores, normas y procesos de entendimiento, sino además de una manera sistémica a través de mercados y de poder empleado administrativamente. Así el dinero y el poder administrativo se constituyen en mecanismos de integración de la sociedad y en formadores de sistemas que coordinan las acciones no siempre de modo intencional a partir de la conciencia de los que participan en la interacción, sino a espaldas de los participantes. El mercado es el ejemplo más claro de esa forma de regulación y control. Es decir, para Habermas, el dinero y el poder administrativo como medios se fijan en los órdenes y las esferas del mundo de la vida y se integran a través de la acción comunicativa cuando se institucionalizan jurídicamente, por vía del derecho positivo. Es aquí donde se produce lo que denomina “la colonización del mundo de la vida”. Mientras para Parsons el poder y el dinero se constituyen sólo en medios que controlan las acciones de intercambio, para Habermas, los subsistemas “economía” y “Estado” se hacen cada vez más complejos como consecuencia del crecimiento capitalista y penetran en la reproducción simbólica del mundo de la vida. Con esto se produce el desacoplamiento entre sistema y mundo de la vida y la racionalización del mundo de la vida hace posible que la integración de la sociedad se polarice hacia medios de control independientes del lenguaje. Es allí cuando se debe producir una conexión entre las operaciones sistémicas (sistema económico y aparato estatal) que se efectúan a través de los medios dinero y poder y los procesos de integración social que suponen la praxis de autodeterminación de los ciudadanos.

Aquí el lenguaje del derecho, a diferencia de la comunicación moral que se reduce al mundo de la vida, puede operar como un transformador en el circuito de comunicación entre sistema y mundo de vida, que abarca a la sociedad total. Sin embargo, Habermas reconoce que el derecho como medio de organización del poder político y referido a los imperativos funcionales del sistema económico determina la estructura del orden social, pero puede ser un medio equívoco de integración social. Por

esto, según Habermas, el mundo de la vida racionalizado en extremo debe ser protegido contra los imperativos del sistema de ocupaciones o contra las secuelas de una planificación administrativa de la existencia, en donde la solidaridad se presenta como un recurso que transforma a los ciudadanos en simples clientes frente a una administración de la que recibe prestaciones y auxilios. Es decir, la economía y el Estado que se institucionalizan de este modo expanden una lógica sistémica que mantiene a los ciudadanos en el papel periférico de simples miembros de una organización. Por eso, para Habermas, cuando Parsons desarrolla su idea de integración funcional, remite a la solución de los problemas con relación a las funciones de adaptación y consecución de fines, la creación, movilización y utilización eficaz de los recursos escasos, las restricciones de tiempo y espacio y circunstancias naturales y las limitaciones propias de la naturaleza orgánica del hombre.

Pero si se adopta un cambio de perspectiva metodológica se pueden separar los dos aspectos bajo los que cabe tematizar los problemas de integración de la sociedad, ellos son: la integración social y la integración funcional. La primera que es parte de la reproducción simbólica del mundo de la vida y depende tanto de la reproducción de la pertenencia a grupos (o solidaridades) como también de las tradiciones culturales y los procesos de socialización. Por su parte, la integración funcional equivale a la reproducción material del mundo de la vida y puede ser entendida como conservación del sistema. Aquí se plantea, por lo tanto, la necesidad de establecer las relaciones entre sistema y mundo de vida que no deben ser entendidas como un proceso de diferenciación entre una perspectiva sistémica y una perspectiva mundo de vida.

Así también para Giddens existen dos niveles a través de los cuales se cumple cierto principio de sistemidad en una interacción. Un primer nivel es, precisamente, el que destaca el funcionalismo, en el cual la interdependencia se observa como un proceso homeostático de mecanismos de autorregulación. Pero también afirma que el modo de reproducción “sistémica” relativamente mecanizado no es el único que se distingue en las sociedades humanas porque a estos se suman los de auto-regulación reflexiva en la regulación sistémica. La distinción entre ambos se completa con el nivel que delimita integración social e integración sistémica. Ahora para Mills entre “un sistema de valores comunes” y una disciplina sobreimpuesta hay numerosas formas de integración social y esto se demuestra porque en las sociedades occidentales se han incorporado muchos “valores-orientaciones” divergentes que comprenden mezclas diversas de legitimación y coerción.

Cuando Parsons sostiene que la integración sistémica se da entre un sistema individual de valores y el sistema de valores que predomina en una sociedad no puede considerar que lo que denomina “valores-orientaciones” y “estructura normativa” se constituyen en los símbolos de legitimación de aquellos que detentan el poder y, como símbolos, no forman ninguna esfera autónoma dentro de una sociedad, porque su manipulación o manejo de forma consciente y organizada canaliza y reordena los símbolos elegidos de manera continua. Y es que para Mills, además, las instituciones y los roles son interdependientes y el modo más sencillo de penetrar en esas interrelaciones es el examen de aquellos órdenes institucionales en los que los roles se llevan a cabo por medio del control que ejercen sobre los medios de producción y comunicación y los medios de administración como los órdenes económico, militar y político. Algo similar expresa Giddens cuando admite que al vincular los procesos de estructuración con integración o transformación estructural de las colectividades y las organizaciones como sistemas con la integración o transformación social de la interacción en el mundo de la vida, no se puede olvidar que los “principios estructurales” siempre suponen una distribución de intereses implícita o explícitamente reconocida en el nivel de la integración social. Por lo tanto en la medida en que las formas de integración de una interacción no son similares a los sistemas a los que sirven en cuanto a su reproducción, la noción de conflicto se halla unida a la de interés y los intereses presuponen de manera lógica la noción de “necesidades” que los actores aportan a la interacción.

1.4. Conflicto y contradicción

Para Giddens, el conflicto como lucha activa en el contexto del choque de intereses es una propiedad de la interacción; mientras que la contradicción puede ser entendida como una propiedad estructural de la colectividad en dependencia del conflicto. Así, si se quiere evitar el enfoque de contradicción como equivalente a “incompatibilidad funcional” es necesario aceptar que los “principios estructurales” siempre suponen una distribución de intereses implícita o explícitamente reconocida en el nivel de la integración social. Luego, la ocurrencia de un conflicto en el nivel de la integración social no produce necesariamente contradicción sistémica, y la existencia de una contradicción no se expresa de manera inevitable como lucha abierta.

Mientras la contradicción es un principio estructural, el conflicto no lo es. La contradicción muestra las principales “líneas de fracturas” en la constitución estructural de sistemas societarios. Es entonces que Giddens piensa que en el modelo de sociedad que resulta de la visión habermasiana no es posible incorporar el papel de las contradicciones porque no queda clara la relevancia que el poder y la lucha adquieren para el desarrollo social. Y es que para Habermas las normas que resultan aptas en términos de “integración social”, por contraposición a “integración sistémica” como modo de regulación de las acciones estratégicas a las cuales los participantes aceptan supeditarse, deben satisfacer, desde el punto de vista de los actores, dos condiciones contradictorias que no pueden cumplirse al mismo tiempo: a) las regulaciones normativas tienen que representar restricciones fácticas de tal modo que el actor que actúa de manera estratégica se vea obligado a cambiar el conjunto de datos y a efectuar en su comportamiento la adaptación que objetivamente se desea; y b) las mismas reglas deben tener la capacidad de “integrar socialmente” en la medida en que imponen obligaciones pero sólo sobre la base de pretensiones de validez normativa reconocidas de modo intersubjetivo.

De este modo, según Habermas, se inclina a los destinatarios a la disponibilidad y a la obediencia pero sobre la base de la aceptación tanto de la coerción fáctica como de la validez legítima, lo que remite a la persuasión racional. Pero para Giddens, desde esta perspectiva, se excluye la reciprocidad y el antagonismo de los participantes en el proceso de comunicación y la ambivalencia de su intercambio. De ahí que para él las contradicciones expresan modos de vida y diferentes oportunidades de distribución de las mismas en relación con mundos posibles. Si una contradicción no lleva inevitablemente a un conflicto, ello se debe a que los actores no sólo tienen conciencia de sus intereses sino que además tienen la capacidad y la motivación de actuar de acuerdo con ellos. Es el concepto de interés, más que el de poder como tal, según Giddens, el que se relaciona directamente con el conflicto y la solidaridad. Si el poder y el conflicto con frecuencia van juntos, no es porque el uno implique lógicamente al otro, sino porque el poder se enlaza a la persecución de intereses, y los intereses de la gente pueden no coincidir.

Por lo tanto, mientras el poder es un aspecto de toda forma de interacción humana, la división de intereses no lo es. Desde la perspectiva de Habermas se ha producido un desplazamiento en los niveles de conflicto y en el modo en que estos pueden presentarse. Y es que, para Habermas, las ideologías que encubren los

antagonismos reprimidos ya no son parte de la falsa conciencia de los colectivos sino que derivan de una comunicación sistemáticamente distorsionada. La teoría de la cosificación pierde sus referencias empíricas frente a la pacificación de clases operada por el Estado social y la anonimización de las estructuras de clases, con lo cual la falsa conciencia se sustituye por una conciencia fragmentada que ya no indaga sobre los mecanismos de la cosificación. Así las deformaciones de un mundo de la vida reglamentado, desmembrado, controlado y sometido a tutela se presentan ahora de un modo sublimado y los conflictos sociales que son desviados hacia lo psíquico y lo corporal se traducen en patologías en los componentes del mundo de la vida que se manifiestan en forma de perturbaciones: en el ámbito de la cultura se expresan como pérdida de sentido, en el ámbito de la sociedad como anomia y en el ámbito de la persona como enfermedad anímica.

También Giddens reconoce que se han producido transformaciones en el sistema de clases, pero debido a los nuevos modos de regionalización, resultado de divisiones de estratificación mundiales que no suelen producir las mismas solidaridades de clases: las divisiones de sexo en el trabajo -remunerado o no- que no coinciden a menudo con los límites de clase; y los símbolos culturales relacionados con la solidaridad de clase que desaparecen o pierden su poder movilizador como resultado de la “destradicionalización”. De alguna manera, en concordancia con la visión de Habermas, entiende que el industrialismo ha creado “un mundo” negativo y amenazante que más allá de los problemas ecológicos, la carrera armamentista o la violencia a gran escala ha producido transformaciones en el sistema de clases. La igualdad y la desigualdad no sólo se basa en el hecho de la privación económica sino en las consecuencias que esa privación tiene para la realización del yo personal. Ahora desde la visión de Mills, las tensiones y los conflictos no se resuelven de manera automática, como postula Parsons, y las presiones pueden acumularse hasta el punto de provocar rupturas tan profundas que ya no se puede pensar en una nueva armonía o “equilibrio”.

1.5. Equilibrio-cambio-orden social

Para Parsons son las esferas institucionalizadas las que suponen las obligaciones directas respecto de la sociedad. Si bien éstas permanecen latentes, se hacen efectivas cuando surgen amenazas o conflictos y las sanciones surgen cuando se sobrepasan los límites de lo permitido. Si bien admite la ambigüedad de ciertas normas y cierto grado

de legitimidad en las interpretaciones divergentes en la medida en que se permite la coexistencia de patrones con distintas valoraciones, considera que esto adquiere un “carácter funcional”, porque es un modo de mantener controlado el equilibrio o la frustración.

Pero Mills entiende que para los supuestos de la teoría liberal el conflicto de intereses sólo se puede conciliar gracias al mantenimiento de un sentimiento básico común o al equilibrio armónico de grupos en competencia. Y un equilibrio de tipo competitivo sólo puede lograrse a costa de que cada fracción se mantenga lo bastante pequeña y semejante como para competir libremente. Sin embargo, para Mills no existen sentimientos comunes ni equilibrio, sino más bien competencia “desequilibrada” entre fracciones dominantes e intereses egoístas. Así el gobierno se presenta como una especie de maquinaria automática regulada por el equilibrio de intereses en competencia, y la imagen de la política se parece a la de la economía porque en ambas se logra el equilibrio mediante la presión y el arrastre de muchos intereses y no existe más freno que los impuestos por el “libre cambio”. Entonces, la eliminación del conflicto por el postulado de la armonía, los antagonismos estructurales, las rebeliones o las revoluciones no pueden imaginarse. Al suponer que el sistema una vez establecido es estable e intrínsecamente armonioso, se alejan de la “teoría general y sistémica” las posibilidades de tratar el cambio social, la historia.

En este sentido y desde la visión de Giddens es necesaria la deconstrucción de todo un conjunto de teorías sobre el cambio social, sobre todo las evolucionistas, incluido el materialismo histórico. Uno de los principales peligros que encierran estas teorías es lo que denomina una “ilusión normativa” entendida como la inclinación a equiparar un poder superior -ya sea económico, político o militar- a una superioridad moral sobre una escala evolutiva, lo que pone en evidencia las características etnocéntricas del evolucionismo. Luego, para Giddens, al analizar el cambio social es necesario considerar: 1) los principios de organizaciones de totalidades societarias, o sea, los factores que intervienen en el modo en que se articulan las instituciones de una sociedad; 2) las conexiones que se dan entre sociedades con tipos diferentes de estructuras y que pueden ser simbólicas o conflictivas; 3) las relaciones entre totalidades societarias; 4) la definición, con fines comparativos, de formas de cambio institucional; y 5) el examen de las coyunturas históricas para comprender la profundidad con la que una serie de cambios desorganiza o reconstruye la existencia de una determinada formación de instituciones.

Para Mills, en el orden institucional se observa el número cambiante de instituciones que se convierten en dominantes o secundarias y las relaciones cambiantes entre éste y los otros órdenes. De ahí que cuando se producen cambios extremos que provocan desajustes en un tipo de instituciones dentro de un cierto orden y en comparación con otro tipo de institución se habla de cambio cuantitativo y cualitativo. Luego, para Parsons, la sociedad industrial desarrollada puede definirse como aquella en la que la organización burocrática del sistema productivo se basa en los papeles que los individuos ocupan en ella, son sociedades de tipo ocupacional y con organizaciones que se agrupan por su función específica. Por eso considera que las personas hacen más hincapié en su función productiva y en el provecho que se saca de ella como medida del éxito. Aquí los derechos de propiedad se centran en la organización y su responsabilidad funcional, existiendo para él un grado alto de diferenciación entre la vida privada y los papeles ocupacionales. Y si bien sostiene que en este tipo de sociedad el desarrollo de la economía adquiere una relevancia especial, no es el único tipo de orientación. Así, la economía es un sistema funcional y no una estructura, mientras que el complejo político afecta a la estructura normativa de modo más directo. Desde esta perspectiva, el subsistema político es un subsistema funcional primario con un status comparable a la economía, y el fin o la función del Estado es la movilización de los recursos de la sociedad para fines colectivos.

Mientras tanto, para Mills no existe una economía y un orden político con una institución militar sin importancia para la política y los negocios aislados entre sí, sino que existe una economía política ligada al orden y las decisiones militares. Es decir, existe un triángulo formado por esas estructuras que se presenta como la clave para la comprensión de los altos círculos. De ahí que frente a Parsons y su idea de una comunidad de públicos sostiene que ésta es sólo la afirmación de un ideal, una justificación disfrazada y una forma de legitimación. Define a la sociedad como “la sociedad de masas” en donde la realización de la opinión en la acción es controlada por autoridades que organizan canales para esa acción. Postula que el progreso en los países capitalistas desarrollados al eliminar los motivos que justificaban la lucha de clases del siglo XIX ha logrado establecer una conformidad que alcanza tanto a las masas como a los líderes.

Pero siguiendo a Habermas, si bien no cabe duda de que la sociedad sólo se forma y reproduce a través de la acción comunicativa, también hay que admitir que a mayor pluralización de las formas de vida e individuación de las biografías, se reducen

las zonas de convergencia de las convicciones de fondo que caracterizan el mundo de la vida. Entonces son los propios actores los que buscan un consenso y los someten a criterios de verdad, de rectitud y de veracidad, es decir, a criterios de ajuste o desajuste entre los actos de habla por un lado, y los tres mundos con que el actor contrae relaciones con sus manifestaciones, por el otro: a) el mundo objetivo (como conjunto de todas las entidades sobre las que son posibles enunciados verdaderos); b) el mundo social (como conjunto de todas las relaciones interpersonales legítimamente reguladas), y c) el mundo subjetivo (como totalidad de las vivencias del hablante, a las que éste tiene un acceso privilegiado).

En cambio para Giddens, en la escenificación de rutinas los agentes sustentan un sentimiento de seguridad ontológica que en gran parte es aceptada sin cuestionamientos en la mayoría de las formas de vida social y resulta del sostenimiento de un orden cognitivamente aceptado del propio ser y del mantenimiento de un orden “eficaz” de manejo de las necesidades, porque los seres humanos son capaces de “programar” de modo reflexivo su ambiente, y así regular su propio lugar en él. Esto sólo se hace posible mediante el *lenguaje*, que es en principio el elemento de las actividades humanas prácticas. En este caso la teoría de la motivación tiene aplicación inmediata en la teoría de la reproducción de una estructura, pero no en el modo en que lo desarrolla Parsons a partir de sus tesis de la correspondencia entre “motivos” e “interiorización de valores” en donde el compromiso motivacional con un “orden” dado equivale al compromiso moral con ese “orden”.

2. El poder

Como indicamos en nuestra introducción, el poder presenta un atractivo especial para las ciencias sociales porque plantea interrogantes acerca de cuál es la capacidad que adquiere en la sociedad, qué funciones desempeña, cuáles son sus principales características o su naturaleza de acuerdo a las distintas perspectivas desde las cuáles se intenta dar respuesta al problema del poder. A partir de indagar en la concepción que cada uno de los autores presenta, pudimos aproximarnos a una entidad tan compleja desde perspectivas diferentes, algunas opuestas y hasta contradictorias.

Si partimos de la definición de Parsons, el poder es la *capacidad real de una unidad del sistema para efectuar sus intereses y ejercer influencia sobre los procesos que se dan en el sistema* como alcanzar metas, imponer respeto, evitar interferencias,

controlar posesiones, etcétera. Postula que, al ser un objeto relativamente escaso, la posesión del poder entraña restricciones sobre el poder de los otros. De ahí que su escasez y su condición de *estatus* generalizado lo convierten en uno de los objetos más deseados y disputados porque su capacidad reside en la gratificación de las necesidades-disposiciones derivadas de él. Luego, el problema de la asignación de medios plantea el problema del poder como un problema relacional que concierne a la asignación de bienes.

Frente a esta postura, Giddens sostiene que Parsons, al considerar al poder como una propiedad de la sociedad o la comunidad social, no puede ver que es una parte del obrar humano y del entendimiento en su capacidad de “hacer la historia”, al mismo tiempo que esta concepción del poder, al suponer el dualismo entre objeto y sujeto, lo reduce a la intención o la voluntad de lograr resultados deseados o intentados. Pero para Giddens es claro que existe una acepción más amplia de poder y que es lógicamente anterior a la subjetividad y a la constitución del registro reflexivo de la conducta. Sostiene que el poder debe ser entendido como *ser capaz de obrar de otro modo*, con lo cual señala la relación implícita entre acción y poder, porque el significado subyacente a esta expresión manifiesta la capacidad de intervenir en el mundo o abstenerse de esa intervención, como consecuencia de ello, se influye sobre un proceso o estado de cosas. Y en este sentido hablar de acción, para Giddens, es hablar de poder en el sentido de aptitud transformadora, y decir que la noción de acción está lógicamente relacionada con la de poder significa reconocer que la acción supone implícitamente la aplicación de medios para conseguir resultados producidos por la intervención directa de un actor en un curso de sucesos. De ahí que el poder en el sentido de capacidad transformadora del obrar humano es la virtualidad del actor de intervenir en una serie de acontecimientos para alterar su curso, y por lo tanto es el “puede” que media entre intenciones y necesidades y la realización concreta de resultados buscados. Pero si se apela al sentido más estricto o “relacional” del poder, éste se presenta como una propiedad de la interacción y como la capacidad de asegurar resultados cuya realización depende del obrar de otros. En este sentido, los hombres poseen poder sobre otros y este es el poder como dominación, como lo indica la acepción propuesta por Parsons.

Luego para Giddens, cuando Parsons asocia el poder con las denominadas “metas sociales” de algún modo sacrifica parte de su intuición de que el concepto de poder carece de relación intrínseca con el de interés, porque si el poder carece de la conexión lógica con la consecución de intereses sectoriales, tampoco la tiene con la

consecución de intereses o “metas” colectivas. Y si bien no se puede desconocer las propiedades coercitivas del poder, su importancia reside en que no es un obstáculo sino un instrumento para la libertad o la emancipación.

Cuando Habermas propone la noción de *poder comunicativo* alude a ese tipo de poder que depende de una comunicación orientada al entendimiento y no, como piensa Parsons, aquel que una voluntad instrumentaliza para sus propios fines. Así, el *poder comunicativo* sólo puede surgir de las estructuras de una subjetividad no menoscabada que posee las convicciones comunes. Y es este poder el que se presenta demasiado subjetivo o arbitrario cuando el “poder” se entiende como la capacidad de un actor para imponer su voluntad frente a la resistencia de los demás, como se observa en la teoría de la acción o en los términos de la teoría de sistemas. Allí, el código “poder” regula un determinado sistema de acción constituido por el sistema político y el poder general de organización, lo que implica aludir a la capacidad autopoietica de organización de los sistemas funcionales. Para Habermas entre un poder generado de manera comunicativa y un poder empleado de modo administrativo en el espacio público se encuentran y entrecruzan dos procesos que van en sentido contrario: la generación comunicativa de poder legítimo y la creación de legitimidad del sistema político, en donde el poder administrativo se vuelve reflexivo. Por eso la integración de una sociedad altamente compleja no puede desarrollarse bajo un paternalismo sistémico que deja de lado el poder comunicativo de los ciudadanos. Y la política y el derecho no pueden entenderse como sistemas autopoieticamente cerrados. Así, el poder comunicativo tanto como el derecho brotan cooriginariamente de la opinión en la que muchos se han puesto de acuerdo y en la que la única alternativa a la coacción es el acuerdo voluntario al que llegan entre sí los sujetos interesados. O sea que el poder legítimo sólo surge entre los que forman sus convicciones comunes en una comunidad libre de coacciones. Y el entrelazamiento de producción discursiva del derecho y la formación comunicativa del poder se explica porque en la acción comunicativa las razones constituyen también motivos. Luego, las comunidades que quieren organizarse a través de los medios que les provee el derecho no pueden separar las cuestiones de normas y las formas que deben seguir los comportamientos de la búsqueda de los fines colectivos. El concepto de *poder comunicativo* establece una diferencia importante con el poder político porque es a partir de él que la política ya no puede en conjunto coincidir con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma políticamente autónoma. Y si bien el ejercicio

de la autonomía política significa la formación discursiva de una voluntad común, no significa todavía la implementación de leyes que surgen a partir de ella.

En este sentido la producción de las leyes no depende, para Habermas, ni del derecho políticamente establecido ni del poder utilizado de modo instrumental, sino que depende del poder que se plasma en el “poder comunicativo” que nadie posee. Por eso el concepto de autonomía política articulado en términos del discurso explica por qué para la generación de derecho legítimo han de movilizarse las libertades comunicativas de los ciudadanos. Es claro que la postura de Habermas va mucho más allá de lo que entiende Parsons por poder legítimo, para quien éste existe cuando es establecido y aceptado en la sociedad y además sus asignaciones están integradas no sólo a nivel interno sino de manera fundamental con el sistema común de valores. De ahí que su función primordial sea estabilizar el sistema político frente a los cambios del ambiente porque el poder es específico a los fines de la colectividad y el liderazgo responsable reside en aquel que emplea su poder para prever contingencias siempre aceptando aquellos mecanismos que mantengan el equilibrio evitando la inestabilidad. Luego para Habermas, la teoría de sistemas analiza el sistema político desde el punto de vista de la autorregulación y autocontrol del poder administrativo. Y si bien la transformación del poder comunicativo en poder administrativo adquiere la facultad de autorizar, es decir otorgar poder en el marco del sistema o jerarquía de cargos establecidos por las leyes; el sistema político, articulado en términos del Estado de derecho, se diferencia en ámbitos de poder administrativo y en ámbitos de poder comunicativo y de este modo permanece abierto al mundo de la vida. Es decir, la opinión y la voluntad se abastecen de aquello que proviene de los contextos informales de comunicación tanto del espacio público ciudadano como de la red de asociaciones y de la esfera privada. De este modo el sistema político de acción queda inserto en el mundo de la vida.

Aquí, para Giddens, tanto Parsons como Habermas conceden en el análisis de la interacción social más importancia a las normas que al poder, ya que en la teoría de la libertad de comunicación o diálogo considera que no se alude al significado que debe adquirir las transformaciones materiales de las relaciones de poder. Por eso desde su perspectiva el poder se constituye en un componente tan integral de la interacción social como lo son las normas. Así, para Giddens, la cuestión fundamental relativa a la concepción del poder es determinar su relación con un aspecto esencial de la “dualidad de la estructura”. Para él, la “dualidad de la estructura” en relaciones de poder se manifiesta en los “recursos” de significación y legitimación que, como propiedades

estructurales de sistemas sociales, son utilizados y reproducidos por agentes entendidos en el curso de una interacción. En este caso “recursos” son medios a través de los cuales se ejerce poder pero como un elemento de rutina de la actualización de una conducta en una reproducción, y es entonces que el poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en el tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores y colectividades en contextos de interacciones sociales.

El poder en sentido amplio o restringido denota capacidades que cobran existencia cuando es ejercido, aunque no exista otro criterio para demostrar el poder que los actores poseen, y es aquí, que según Giddens, parafraseando a Parsons, se puede hablar de poder como algo “almacenado” para el futuro. Luego para Giddens, la manifestación de fuerza o amenaza no es el caso típico del uso del poder, porque el poder se constituye en un elemento de la acción en la medida en que hace referencia a la gama de intervenciones que puede llevar a cabo un actor. O sea que, si se vuelve al sentido amplio del poder, éste equivale a la capacidad transformadora de la acción humana, es decir, la capacidad que tienen los seres humanos de intervenir en los acontecimientos con el fin de alterar su curso. Y aquí el poder se liga a la noción de praxis, en tanto que se relaciona con las condiciones de la existencia social y material históricamente constituidas e históricamente mutables. Por lo tanto, si se considera que el poder es intrínseco a toda interacción, no cabe duda que puede ser trascendido en cualquier sociedad empírica. A partir de esto, postula la posibilidad de desarrollar un modelo de emancipación basado en la igualdad de poder en la interacción, siempre que se trate el poder en términos de su capacidad transformadora y en cuanto medio para la realización de intereses humanos colectivos.

Ahora desde Mills, las generalizaciones de la teoría del equilibrio que se presentan como modelo del sistema de poder son históricamente vagas, ya que suponen que las unidades en el sistema de poder en una sociedad en equilibrio son independientes entre sí. Esto no permite entender que los intereses en conflicto muchas veces disminuyen su competencia porque al querer promover los intereses contrapuestos llega un punto en el que, incluso, coinciden. Por eso para Mills el problema esencial del poder reside o se presenta frente a la necesidad de tomar o no decisiones y frente a quién toma las decisiones; porque existe una minoría compuesta de hombres que poseen el mando de las jerarquías y organizaciones más importantes de la sociedad moderna desde donde se toman decisiones: gobiernan las grandes empresas y la maquinaria del Estado, dirigen la organización militar, ocupan los puestos de mando de las estructuras

sociales en los que están centrados los medios efectivos del poder, la riqueza y la celebridad. Es decir, constituyen una “minoría poderosa” que Mills define como la “*élite del poder*”. Esta, como determinado “tipo social”, abarca tanto los mecanismos de las instituciones que facilitan su formación como el origen y la carrera de sus componentes, así como la mezcla de posiciones que los inclinan a tener códigos y normas en común. De ahí que rechaza la hipótesis de Parsons de una pluralidad de grupos independientes, relativamente iguales y opuestos en una sociedad en equilibrio, y sostiene que para entender una entidad como el poder no ayudan los supuestos de Parsons, para quien en toda sociedad existe la “jerarquía de valores” que él imagina.

Por esto, Mills rechaza la idea de consenso entre los hombres aduciendo que ésta es impensable en la medida en que los medios de poder que predominan no sólo administran sino también manipulan el consenso.

Por último, para Habermas, la teoría de sistemas no ofrece un marco para una teoría de la democracia porque parcela y separa la política y el derecho, convirtiéndolos en sistemas funcionales recursivamente cerrados. Postula la *política deliberativa*, que no parte de la comunidad tomada en su conjunto sino de discursos anónimamente entrelazados entre sí. Aquí el modelo hace caer la carga principal de las expectativas normativas sobre los procedimientos democráticos y sobre la infraestructura que para tales procedimientos representa un espacio público que se alimenta de fuentes espontáneas. Frente a esto, Giddens postula la *política de la vida* que, como indica, considera asuntos relativos a derechos y obligaciones siendo, por lo menos de momento, el Estado el principal lugar administrativo donde los derechos y obligaciones se plasman en leyes. Por ello la política de la vida abarca tanto los procesos de toma de decisiones dentro de la esfera gubernamental del Estado como la toma de decisiones que se relacionan con la solución de debates y conflictos producto de intereses o valores contrapuestos. Así, para Giddens, uno de los parámetros institucionales de la *política de la vida* en sentido amplio se puede hallar en los movimientos sociales, al mismo tiempo que esta política la presenta como de realización del yo, en donde el poder es más generador que jerárquico. En sentido similar, para Habermas, en el contexto europeo actual, la ampliación de la diversidad cultural que puede constituirse en un foco de tensiones sociales. La elaboración productiva de tales tensiones puede favorecer una movilización política que dé impulso a nuevos movimientos sociales endógenos como son los movimientos pacifistas, ecológicos o feministas que surgen en el marco del Estado nacional.

2.1. Estado

Para la teoría de sistemas, de acuerdo con Habermas, el Estado se establece como un subsistema entre otros subsistemas sociales funcionales entre los que se establecen relaciones “sistema-entorno” de modo similar a como lo hacen las personas y la sociedad. Pero el Estado diferenciado, como un subsistema funcional más, regulado por el “medio” poder, ya no puede ser considerado como una instancia central de regulación o control en la que la sociedad concentra sus capacidades de autorregulación, porque como subsistema político autónomo rebasa el horizonte del mundo de la vida. Para Habermas, entonces, las instituciones del Estado social como las del Estado constitucional democrático señalan el impulso del desarrollo del sistema político tanto en las funciones que cumple como en relación con las normas legitimadas a las que satisface. Los sistemas economía y administración tienden a cerrarse frente a sus entornos y a obedecer sólo a sus propios imperativos de dinero y poder, de este modo se hace añicos el modelo de una comunidad que se determina a sí misma a través de la práctica política de sus ciudadanos.

En este sentido para Giddens, el Estado nacional en la nueva situación mundial es demasiado pequeño para abordar los grandes problemas de la vida y demasiado grande para solucionar los pequeños problemas de la vida. Al extenderse las relaciones sociales en forma lateral, se produce la intensificación de las presiones que reivindican la autonomía local y la identidad cultural. Para él un orden mundial estable sería aquel que lograra alcanzar un equilibrio entre gobierno, economía y sociedad civil. Por eso sostiene que la falta de armonía entre ellos hoy se nota en el hecho de que la economía global y los procesos de cambio tecnológico que la acompañan están poniendo en peligro formas de gobernabilidad. Así, en muchos países y en algunas regiones no existe todavía una sociedad civil desarrollada y, por lo tanto, tampoco democracia.

También para Habermas la idea de Estado de derecho puede interpretarse como la exigencia de ligar el poder administrativo (regido por el código poder) al poder comunicativo (creador de derecho) y mantenerlo libre de las interferencias del poder social (la fáctica capacidad de imponerse que tienen los intereses privilegiados). Aquí el Estado de derecho alumbra el logro de un “equilibrio” entre los tres poderes de la integración social: el dinero, el poder administrativo y la solidaridad. Por su parte, para Giddens, los Estados capitalistas poseen una organización institucional que se mantiene

aislada de lo económico y lo político, permitiendo de este modo un amplio margen para las actividades de las corporaciones financieras. Es decir, los Estados nacionales son los actores principales dentro del orden político, pero las corporaciones son los agentes dominantes dentro de la economía mundial. La difusión de su influencia (corporaciones, agencias financieras y bancos) conlleva la extensión global de los mercados de productos, incluidos los mercados monetarios. Por lo tanto, la difusión mundial de la economía capitalista ejerce una influencia importante en las dificultades del Estado de bienestar en los países ricos, y afecta de forma importante a las relaciones de clases porque cuando no hay fuerzas que lo contrarresten, el capitalismo mantiene su tendencia a producir polarizaciones de renta, tanto en cada país como entre países. Así los Estados capaces de financiar sistemas de bienestar desarrollados pueden retrasar esa tendencia pero a costa de una presión social y fiscal cada vez mayor.

Luego para Mills, dentro del Estado nación están organizados los medios políticos, militares, culturales y económicos de decisión y de poder, y es el Estado-nación la unidad dinámica en que se hace el hombre, porque es la que hace a la historia. En sintonía con esto y en un contexto diferente, también para Giddens dentro de los marcos institucionales de la modernidad el régimen totalitario conecta el poder político con el militar y el ideológico. El desarrollo del poder militar introduce una nueva cuestión, y es que el siglo XX puede ser definido como el siglo de la guerra. De igual modo para Habermas, en la sociedad europea actual, el proyecto del Estado social plantea una contradicción visible. Si bien su meta sustancial fue sostener formas de vida estructuradas bajo la idea de igualdad, autorrealización y espontaneidad individuales, con estas formas de vida el “medio” poder ha quedado desbordado.

Para Giddens, el cosmopolitismo como actitud mental y como fenómeno institucionalizado se presenta como el hilo conductor entre la democratización de la democracia dentro del Estado y formas más universales de interacción entre los Estados y otras organizaciones. Una actitud cosmopolita no insistiría en que todos los valores son equivalentes, sino que destacaría la responsabilidad que tienen los individuos y los grupos respecto de las ideas que defienden y las costumbres que ponen en práctica. Pero desde Habermas, la soberanía ciudadana del pueblo sólo puede materializarse bajo los procedimientos jurídicamente institucionalizados y los procesos informales que los derechos fundamentales posibilitan de una formación más o menos discursiva de la opinión y la voluntad política. En este caso, considera que es posible la formación de una red de distintas formas de comunicación que habrían de estar organizadas de suerte

que pudiesen contar a su favor con la presunción de resultar capaces de ligar la administración pública a premisas racionales y, a través de ella, disciplinar también al sistema económico desde puntos de vista sociales y ecológicos sin tocar, por ello, su propia lógica interna.

2.2. Influencia-dominación-autoridad

Frente a los problemas de integración en las sociedades individualistas, para Parsons adquiere relevancia el sistema de instituciones regulativas en el que los roles que aportan autoridad y prestigio superiores se plasman en estructuras integradoras y en un sistema constituido de pautas de orientación de valor. Así, la teoría del equilibrio se constituye en un instrumento de la ideología de los grupos dominantes, con lo cual creer que el sistema de poder refleja una sociedad en equilibrio es confundir la cima y la base con los niveles medios. Desde su perspectiva, las decisiones se toman en los altos niveles: las cuestiones de la guerra, la paz, las crisis y la pobreza. Y es por ello, para Mills, que la formulación de Parsons, al estar alejada de los problemas del poder y las instituciones económicas y políticas, se refiere a lo que puede denominarse “legitimaciones” más que a instituciones; con lo que transforma todas las estructuras institucionales en una especie de esfera moral o “esfera del símbolo”. De ahí que afirma que los postulados que se extraen del texto de Parsons sólo se transforman en una ideología asociada a los estilos conservadores de pensamiento.

De este modo, si se considera la noción de Parsons en cuanto a cómo se produce la asignación de poder, queda establecido que ésta no reside en cuánto poder tenga alguien sino en cuál es la posición que ocupa en relación con otros centros de tomas de decisiones. En este sentido la escala de posiciones respecto del poder es específica de una colectividad y sus límites. Para él la asignación de poder no se divide en fracciones numéricas, sino que se decide a partir de niveles y/o esferas que, dentro de un sistema, ocuparán determinados miembros con diferentes grados de influencia. De ahí que la influencia se presenta como un medio de intercambio y de persuasión que no se apoya en el valor de la argumentación presentada sino en el prestigio y reputación de la fuente de donde proviene. Por ello, para que la influencia sea sólida debe ser intercambiable como el dinero y el poder. Pero para Mills, el problema del control político en Parsons es el problema de cómo asentar el poder de los individuos y colectividades en un sistema coherente de autoridad legitimada en el que el poder se funda en la

responsabilidad colectiva. Y esto encierra un artificio moral invocado por los grupos privilegiados para justificar y mantener su situación de dominación. De este modo, cuando Parsons habla de ideología remite a aquella que, como en Estados Unidos, al sentar sus bases en la supuesta “igualdad de oportunidades” disminuye los conflictos internos dentro de la sociedad y por lo tanto cumple una función unificadora. Pero por otro lado sostiene que las formulaciones ideológicas, para la mayoría de las personas, se constituyen en abstracciones, es decir no constituyen consideraciones realistas sino que se inscriben dentro de ciertos mecanismos irracionales como la proyección, el desplazamiento y/o la identificación. Es por ello que, para Mills, en la teoría general no hay lugar para las estructuras de dominación y, si se acepta el sistema parsoniano, se eliminan los hechos de poder y todas las estructuras institucionales, en particular la económica, la política y la militar. De ahí que postula que cuando se piensa en la naturaleza del poder, es imprescindible considerar tres tipos en relación con él: 1) la coerción (el poder que constriñe); 2) la autoridad (el poder justificado por la confianza de quien obedece de modo voluntario), y 3) la manipulación (el poder esgrimido sin que el otro lo advierta). Si bien para Mills la coerción es la forma que mas define la característica del poder, no es la solución última del poder. De ahí la necesidad de tener en cuenta los otros tipos. Pensaba que los gobernantes ni siquiera tenían que dar justificaciones para ejercer su poder y por lo tanto, incluso, no era necesaria la persuasión, porque las acciones se presentaban como hechos consumados. Un ejemplo claro lo veía en las decisiones que se tomaban en el ámbito internacional.

Ahora desde la perspectiva de Giddens, una dominación nace de movilizar recursos de asignación (recursos materiales empleados en la generación de poder, incluidos el ambiente natural y artefactos físicos) y recursos de autoridad que nacen del dominio de unos actores sobre otros. Acepta que en algún sentido se debe tomar en serio la tesis de Parsons de que el poder no es una entidad estática sino que es expandible en relación con formas divergentes de propiedad sistémica porque el poder se genera en la reproducción de estructuras de dominación y a través de ellas. Pero, según Giddens, hablar de estructuras de dominación no es igual a estructuras de significación “sistemáticamente distorsionadas” como piensa Habermas, porque dominación es la condición misma de los códigos de significación. Recordemos que para Habermas pueden producirse situaciones de conflicto cuando quienes actúan comunicativamente se enfrentan a opciones tales como cortar la comunicación o pasar a la acción estratégica; dilatar el conflicto no resuelto o dirimirlo.

Es decir una comunicación sistemáticamente distorsionada se produce cuando al menos uno de los participantes se engaña a sí mismo al no darse cuenta que sólo en apariencia adopta una actitud orientada al entendimiento, cuando en realidad se comporta estratégicamente. Pero es que desde el punto de vista de la *teoría de la comunicación*, también las interacciones estratégicas se presentan dentro del mundo de la vida ya constituido y surgen como una alternativa frente al fracaso de las acciones comunicativas. Por lo tanto las ideologías que encubren los antagonismos reprimidos ya no son parte de la falsa conciencia de los colectivos sino que derivan de una comunicación sistemáticamente distorsionada. Ahora, para Habermas, si se apela al concepto de “acción estratégica” como concepto básico de la “teoría de la acción”, ésta se definiría por un entramado de relaciones basadas en las influencias recíprocas que actores orientados al éxito ejercen unos sobre otros. Así, el científico social puede observar en el mundo de la vida que está analizando secuencias de acción y, a veces, sistemas de acción que no están integrados a través de normas y procesos de entendimiento, sino por un recíproco ejercicio de influencias, como por ejemplo en las relaciones de mercado o las relaciones de poder, que son también normativas porque por lo general están reguladas jurídicamente en un marco institucional.

Pero en la *teoría de la estructuración* de Giddens, el concepto de ideología denota sólo aquellas asimetrías de dominación que conectan una significación con la legitimación de los intereses sectoriales, no constituye ni un tipo particular de orden simbólico ni una forma de discurso, como piensa Habermas. Por lo tanto, para Giddens, el poder se genera en la reproducción de estructuras de dominación y a través de ellas. Estas estructuras están constituidas por los recursos de asignación y de autoridad que no son fijos y constituyen los elementos del carácter expandible del poder en diferentes tipos de sociedades. Luego, los recursos de autoridad no sólo deben entenderse en relación con cualidades psicológicas de ciertos agentes individuales, sino además como inherentes a la recursividad de una reproducción institucional, en donde la comunidad misma es el “continente” que almacena recursos de autoridad. Así también desde su visión existe una relación básica implícita entre acción y poder que se manifiesta en la capacidad de intervenir en el mundo o abstenerse de esa intervención, con la consecuencia que esto trae aparejado de influir sobre un proceso o un estado de cosas específico. Es decir, ser un agente es ser capaz de poner en práctica varias veces en el fluir de una vida una serie de poderes causales, incluido el poder de influir sobre el poder desplegado por otros.

Si en el sentido “relacional” de poder la acción que se realiza tiene la intención de asegurar un resultado o respuesta en el comportamiento de los otros (incluida la resistencia) y poder equivale a dominación, sería erróneo, sostiene Giddens, suponer, como lo hacen las teorías de suma-cero, que incluso en este sentido restringido la existencia del poder implique lógicamente la existencia del conflicto. Para esta concepción, el poder siempre es poder sobre otros, algo que si se generaliza a todo el sistema político se puede resumir en la frase “la política es la lucha por el poder”. Parsons atribuye esta postura a la concepción de poder de Mills. Es decir, para Parsons, Mills no puede considerar el poder como una función con relación a la sociedad como sistema, sino que lo interpreta como un medio para el logro de los deseos de quienes detentan el poder impidiendo que otros logren lo que desean. Frente a esto, Parsons aclara que su concepción de poder, como inquiera Mills, no se presenta como un recurso de suma-cero porque, para él, los sistemas políticos poseen mecanismos que operan entre el poder y la influencia; y el incremento de poder que posee una unidad de un sistema no significa la necesaria disminución correlativa de las demás unidades. De ahí que las decisiones políticas no son compromisos de todo o nada, como cree Mills, sino que son compromisos que compiten entre sí y entonces se puede ganar o perder, porque siempre existen factores de riesgo. En este sentido, para Giddens, el poder no se enlaza de modo especial al conflicto en el sentido de una división de intereses o una lucha activa y tampoco es intrínsecamente opresor. El poder es la capacidad de alcanzar resultados, y no es esencial a su definición que estos se relacionen con intereses sectoriales o no.

– CONCLUSIÓN –

Como indicamos en nuestra introducción, sociedad y poder son entidades complejas que han sido y seguirán siendo conceptos clave en la producción intelectual de las ciencias sociales. Nuestra indagación tuvo como eje el pensamiento de cuatro autores relevantes en la teoría social: Talcott Parsons, C. Wright Mills, Jürgen Habermas y Anthony Giddens. A partir de ellos pudimos establecer cuatro campos teóricos diferentes y cuatro concepciones de sociedad y poder, considerando tanto las concordancias y cruces como las rupturas teóricas entre sus posiciones. Ahora nos podemos preguntar mejor qué entienden nuestros autores por sociedad y poder.

Como surge del desarrollo de nuestro trabajo, es innegable que para Talcott Parsons en la *teoría de la acción*, la teoría de la sociedad se sitúa en la *teoría de sistemas*. Para esta concepción la sociedad es un sistema autorregulado que mantiene su organización y que logra su equilibrio porque el sistema social posee estructuras de significación integrativas, es decir, pautas de orientación de valor que adquieren el carácter de normas morales que se encuentran tanto en el plano cultural como en el institucional. Aquí es central el concepto de un orden que integra valores y normas, es decir, la orientación de los sujetos en función de esos valores y normas es fundamental para establecer un orden en términos de integración social; mientras que la integración sistémica se produce mediante la regulación no normativa de procesos que aseguran la conservación y mantenimiento del sistema. Por eso, frente a problemas de integración social, es vital el sistema de instituciones regulativas, fundamento del control social. En ese sentido, el complejo político es el que de modo más directo afecta a la estructura normativa. Aquí el fin o la función del Estado es la movilización de recursos de la sociedad para fines colectivos, y el fin del poder se relaciona con el fin común a toda la sociedad, que es el de conseguir resultados en términos de valor. Luego, el poder es la capacidad real de una unidad del sistema para efectuar sus intereses y ejercer influencia sobre los procesos que se dan en el sistema como alcanzar metas, imponer respeto, evitar interferencias, controlar posesiones, etcétera.

Como establecimos en el último capítulo, es innegable la centralidad de la noción de sistema tanto en Parsons como en Habermas y en Giddens aunque desde perspectivas teóricas diferentes. Sin embargo, no ocurre así en Mills, quien rechaza de plano la idea de la sociedad como un sistema autosuficiente. Quizás Mills merezca un

párrafo aparte porque no cabe duda de que todo su desarrollo teórico marca su rechazo a los funcionalistas y a los teóricos del sistema y, de modo particular, a Talcott Parsons.

Para Mills, la “Gran Teoría” tiene un uso ideológico directo, y el texto que se extrae de Parsons se asocia a los estilos conservadores de pensamiento, es entonces que, desde su perspectiva, sirve a la justificación de las estructuras de dominación que es donde se asienta el poder. Por eso para Mills la noción de sistema no resulta apta desde ningún punto de vista para entender qué es la sociedad, porque sólo puede ser entendida en relación con estructuras sociales e históricas, con las transformaciones históricas que en ellas se producen y su incidencia en los modos de vida individuales. Desde su visión, no se puede suponer que ciertos valores o legitimaciones deben prevalecer por temor a que una estructura social se divida, ni tampoco se puede suponer que una estructura social deba ser coherente o unificada por una “estructura normativa”. Para él se constata que en las sociedades occidentales se han incorporado muchos valores-orientaciones divergentes que comprenden mezclas diversas de legitimación y coerción y por lo tanto se producen modos diversos de integración. De ahí que en cada estructura social concreta se pueden encontrar tipos distintos de integración estructural o de cambio social, y como no existe una única respuesta a la pregunta qué mantiene unida una estructura social, sólo se pueden concebir tipos de estructura social en relación con diferentes modos de integración. Así, tampoco existe una respuesta al problema del “orden social” o el “cambio social” en general; y esto porque en el orden institucional se observa el número cambiante de instituciones que pasan de dominantes a secundarias y las relaciones cambiantes entre éste y los otros órdenes. De ahí que cuando se producen cambios extremos que provocan desajustes en un tipo de instituciones dentro de un cierto orden y en comparación con otro tipo de institución, se puede hablar de cambio cuantitativo y/o cualitativo.

Luego para Mills la teoría del equilibrio supone que las unidades que se equilibran en el sistema de poder en una sociedad en equilibrio son independientes, y esto no permite entender que los intereses en conflicto muchas veces compiten menos entre sí porque al querer promover los intereses contrapuestos llega un punto en el que, incluso, coinciden. Por eso el problema del poder, según Mills, se presenta frente al hecho de si se deben o no tomar decisiones y quién puede o debe tomarlas. Para él existe una minoría compuesta de hombres que ocupan posiciones desde las cuales toman decisiones porque poseen el mando de las jerarquías de las organizaciones más importantes de la sociedad moderna: gobiernan las grandes empresas, la maquinaria del

Estado, dirigen la organización militar, ocupan los puestos de mando de las estructuras sociales en donde están centrados los medios efectivos del poder, la riqueza y la celebridad. Es la “minoría poderosa” o la “*élite* del poder” que, como un determinado “tipo social”, abarca tanto los mecanismos de las instituciones que facilitan su formación como el origen, la carrera de sus componentes y la mezcla de posiciones que los inclinan a tener códigos y normas en común. Aquí se presenta como central el poder que ciertos grupos poseen sobre el resto de la sociedad y las relaciones de dominación ínsitas en este tipo de poder. Quizás también, como se aclaró en el último capítulo, éste sea un sentido excesivamente restringido de la noción de poder, porque para esta concepción siempre es poder sobre otros y un medio para el logro de los deseos de quienes lo detentan, impidiendo que otros logren lo que desean. Es obvio que para Mills la noción de poder remite a “poder político”, pero como surgió del análisis de los otros autores, poder es mucho más, y sociedad y poder pueden ser entendidos como entidades mucho más complejas si se amplía el concepto de sistema y se ve al poder como parte integral de las interacciones sociales.

Cuando Habermas postula que las sociedades modernas no sólo se integran socialmente por medio de valores, normas y procesos de entendimiento sino, además, de una manera sistémica a través de mercados y de poder empleado administrativamente, propone un cambio de perspectiva que separa los problemas de integración social y los de integración funcional. Ahora el centro es la distinción entre sistema y mundo de vida: la integración social se apoya en la reproducción simbólica del mundo de la vida que se da por la pertenencia a grupos, las tradiciones culturales y los procesos de socialización, mientras que la integración funcional es la que hace a la reproducción material del mundo de la vida y puede ser entendida como conservación del sistema. En este caso no se puede hablar de restricciones impuestas por la autorregulación sistémica, porque es en virtud de su sustrato material que el mundo de la vida queda sometido a contingencias entendidas por sus miembros como trabas para la realización de sus planes de acción. Ya vimos que desde su perspectiva el dinero y el poder administrativo se constituyen en mecanismos de integración de la sociedad y en formadores de sistemas que coordinan las acciones, no siempre de modo intencional, o sea a partir de la conciencia de los que participan en la interacción, sino a espaldas de los participantes, en este caso, el mercado es el ejemplo más claro de la forma de regulación y control.

Para el autor si el significado del acuerdo normativo se presenta como el puente entre el concepto de actividad teleológica orientada conforme a valores y el concepto de

un orden que integra valores y normas, pasan a primer plano, en la *teoría de la acción*, las interpretaciones de los participantes en la interacción que representan la base del consenso valorativo y el reconocimiento de las normas. Por lo tanto el centro ya no lo ocupa la estructura medio-fin de la acción, sino la formación de un consenso por vía del *lenguaje* que armoniza entre sí los planes de acción de los distintos actores haciendo posible las interacciones sociales. De este modo, según Habermas, se sustituye la *teoría de la acción*, en la cual el actor es una unidad dirigida a metas porque entiende que las pautas son moralmente deseables, por la *teoría de la acción comunicativa*, que postula que el mundo de la vida se presenta como un todo cuando se entiende la acción comunicativa como parte de un proceso circular en el que el actor ya no aparece como iniciador sino como un producto de tradiciones y grupos solidarios a los que pertenece y de procesos de socialización y aprendizaje a los que está sujeto. Es decir, no se puede comprender el carácter del mundo de la vida si no se comprenden, al mismo tiempo, los sistemas sociales que lo constituyen; y no se puede comprender los sistemas sociales si no se comprende su surgimiento como parte de la actividad de los sujetos sociales. Ahora el concepto de mundo de la vida articulado en términos de la *teoría de la comunicación* rompe, según Habermas, con el concepto del funcionalismo sistémico de un todo compuesto por partes en la medida en que sostiene que es a través de la red de las acciones comunicativas (que adquieren el carácter de medios) que se reproduce el mundo de la vida por la continuación de un saber válido, la estabilización de la solidaridad de los grupos y la formación de actores capaces de responder de sus acciones. Aquí se pone el acento en los procesos de entendimiento que dependen del *lenguaje* y que se desarrollan sobre el trasfondo de una tradición intersubjetivamente compartida. Por lo tanto los valores aceptados en común se orientan por normas pero siempre que se les reconozca una validez intersubjetiva. Es decir, son los mismos actores en sus papeles de hablantes y oyentes los que negocian interpretaciones comunes de la situación y sintonizan sus planes de acción a través de procesos de entendimiento.

Para la *teoría de la acción comunicativa* es el *lenguaje* mismo el que aparece como la fuente primaria de integración social. Por ello cuando Habermas establece como componentes del mundo de la vida a la cultura, la sociedad y las estructuras de la personalidad –denominación utilizada por Parsons para definir los subsistemas del sistema social– aclara que no deben ser entendidos como sistemas que constituyen entornos los unos para los otros sino que se presentan como productos y como recursos

que se entrelazan entre sí por el medio común que representa el *lenguaje*. Es decir, el mundo vital y los sistemas sociales se presuponen el uno al otro. Y es aquí cuando Habermas se acerca a Giddens y a su concepto de *dualidad de la estructura*. Luego, para Habermas, la integración de una sociedad altamente compleja no puede desarrollarse bajo un paternalismo sistémico que deja de lado el *poder comunicativo* de los ciudadanos porque el poder legítimo sólo surge entre los que forman sus convicciones comunes en una comunidad libre de coacciones. El concepto de *poder comunicativo* establece una diferencia importante con el poder político porque es a partir de él que la política ya no puede en conjunto coincidir con la práctica de aquellos que hablan entre sí para actuar de forma políticamente autónoma. Y si bien el ejercicio de la autonomía política significa la formación discursiva de una voluntad común, no significa todavía la implementación de leyes que surgen a partir de ella. En este sentido la producción de las leyes no depende, para Habermas, ni del derecho políticamente establecido ni del poder utilizado de modo instrumental, sino que depende del poder que se plasma en el *poder comunicativo* que nadie posee.

El paso de la *teoría de la acción comunicativa* a la *teoría de la estructuración* nos mostró la necesidad de establecer la distinción entre “estructura” y “sistema”. Por “estructura” se debe entender las propiedades a partir de las cuales son posibles que existan prácticas sociales a lo largo de segmentos variables de tiempo y espacio, dando a estos una forma “sistémica”. La “estructura” en este caso se presenta como reglas y recursos y como las propiedades estructurales que remiten a los aspectos institucionalizados de las sociedades, es decir, principios de organización de totalidades societarias. Desde la visión de Giddens, todas las sociedades son sistemas sociales pero todas al mismo tiempo están constituidas por la intersección de múltiples sistemas sociales que pueden ser enteramente “internos” a las sociedades, o hacer intersección entre el “adentro” y el “afuera” para formar una diversidad de modos posibles de conexión entre totalidades societarias y sistemas intersocietarios. Los principios estructurales y sus articulaciones en sistemas intersocietarios representan, para Giddens, el nivel más abarcador del análisis institucional. Por su parte, la *dualidad de la estructura* muestra que las propiedades estructurales de los sistemas sociales son tanto un medio como el resultado de las prácticas que ellas organizan de manera recursiva. Aquí la estructura no es externa a los individuos sino que en ciertos aspectos es más interna y se manifiesta en prácticas sociales. Del mismo modo no se puede asimilar estructura a constreñimiento porque esta es a la vez constrictiva y habilitante. Pero para

poder entender la constitución de la vida social como la producción de sujetos activos, postula la necesidad de introducir la noción de “estructuración” que determina las condiciones que gobiernan la continuidad y la disolución de estructuras. Es decir, el proceso dinámico mediante el cual las estructuras llegan a existir.

Luego, para Giddens, los elementos normativos de sistemas sociales son demandas contingentes que deben ser sustentadas y puestas en vigencia a través de la movilización efectiva de sanciones en los contextos de encuentros reales. Pero, desde su perspectiva y a diferencia del funcionalismo, las sanciones normativas son la expresión de asimetrías en las estructuras de dominación. Por eso en relación con el logro de sus intereses, un actor puede abordar las pretensiones morales como lo hace con las pretensiones técnicas, es decir, en cada caso puede “calcular los riesgos” implícitos en función de escapar a la sanción, pero no porque sienta un compromiso moral. Para este autor, intentar reconciliar los intereses de los actores individuales con una moral social o un sistema común de valores no permite analizar de manera satisfactoria los intereses que se interponen entre las acciones de ciertos actores y la comunidad global en su conjunto, los conflictos en que entran esas acciones y las formas de poder con las que se entrelazan. De ahí que la intersección entre esquemas interpretativos y normas se pone de manifiesto en poder explicar las razones de las propias actividades y ofrecer los argumentos normativos que puedan justificarla. Aquí también el *lenguaje* aparece como la fuente primaria de integración social y por ende del “orden social” porque a través de la “acción comunicativa” los actores en sus papeles de hablantes y oyentes tratan de negociar interpretaciones comunes de la situación y sintonizar sus planes de acción a través de procesos de entendimiento.

Pero para Giddens, la “acción comunicativa” es un tipo de acción que debe distinguirse de la interacción. Para él la interacción no es reducible a la acción y a su vez la acción no puede ser equivalente a “acción comunicativa” ni ésta puede ser vista o estudiada desde las normas. De ahí que en su *teoría de la estructuración* el concepto de comunicación no sólo implica lo que un actor quiere decir o hacer. Al sostener que el uso del *lenguaje* está sancionado por la naturaleza de su carácter público, la determinación de actos o aspectos de una interacción adquiere tanto elementos normativos como formas de poder; porque el poder se constituye en un componente tan integral de la interacción social como lo son las normas. Por lo tanto, en la concepción de poder, la cuestión es determinar su relación con un aspecto esencial de la *dualidad de la estructura* que se manifiesta en los “recursos” de significación y legitimación que,

como propiedades estructurales de sistemas sociales, son utilizados y reproducidos por agentes entendidos en el curso de una interacción. En este caso “recursos” son medios a través de los cuales se ejerce poder pero como un elemento de rutina de la actualización de una conducta en una reproducción, y es entonces que el poder en sistemas sociales que disfrutan de cierta continuidad en el tiempo y espacio presupone relaciones regularizadas de autonomía y dependencia entre actores y colectividades en contextos de interacciones sociales. La manifestación de fuerza o amenaza, entonces, no es el caso típico del uso del poder, porque éste se constituye en un elemento de la acción en la medida en que hace referencia a la gama de intervenciones que puede llevar a cabo un actor. Es decir, poder es la capacidad transformadora de la acción humana, la posibilidad que tienen los seres humanos de intervenir en los acontecimientos con el fin de alterar su curso. Luego por integración, desde su perspectiva, debe entenderse la reciprocidad de prácticas –de autonomía y dependencia– entre actores y colectividades; integración social remite a sistemidad en el nivel de una relación cara a cara; e integración sistémica supone mecanismos que incluyen los de integración social pero difieren de las relaciones de copresencia ya que incluye las conexiones con quienes están físicamente ausentes en tiempo y espacio. Los principios estructurales son aquellos principios de organización que dan lugar a formas discernibles de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de mecanismos de integración social.

Es indudable que nuestros autores nos permitieron alcanzar aproximaciones al concepto de sociedad y poder a partir de distintas perspectivas epistemológicas. Como vimos, sus concepciones tanto acerca de la sociología como de la sociedad y el poder se entrecruzan, se rechazan o complementan a partir de las distintas opciones que realizan a favor de una u otra teoría o teorías, que se constituyen en la base de sus propios desarrollos. Esto nos enfrentó a diversas visiones del mundo o interpretaciones acerca de la realidad social que no podían ser entendidas separadas del contexto en que fueron desarrolladas, de un sistema cognitivo de referencia y por lo tanto de las categorías propias de la ciencia en un determinado momento a las cuales los autores se acercan desde su particular visión del mundo.

Así como se explicita anteriormente, arribamos a teorías que ven a la sociedad como un sistema autosuficiente en donde la orientación de los sujetos en función de valores y normas se presenta como esencial para el mantenimiento del sistema y las instituciones como sistema son vitales para la regulación y el control social. Aquí el poder tiene la función de “conseguir resultados en términos de valor” para la sociedad

como un todo. Algunas teorías sostienen que la sociedad sólo se puede pensar en relación con estructuras sociales e históricas, y que la concepción de poder debe estar en relación con estructuras de dominación que concentran el ejercicio del poder en una minoría que ocupa los puestos de mando de las estructuras sociales. Otras, frente a la complejidad de las sociedades modernas, postulan un cambio de paradigma que establece la distinción entre sistema y mundo de vida en donde no puede entenderse el último sin el primero, ni puede entenderse la sociedad como un todo compuesto por partes sino que son los sujetos mismos a través de una “red de acciones comunicativas” quienes reproducen el mundo de la vida. Aquí el poder legítimo se construye a través de la formación discursiva de una voluntad común en una comunidad libre de coacciones. Hay teorías en las que la distinción debe colocarse entre “estructura” y “sistema”, cuya noción de “dualidad de la estructura” se presenta como el concepto fundamental porque remite a las propiedades estructurales de los sistemas sociales que se constituyen en medios y resultados de las prácticas sociales de sujetos activos. Estos, en sus papeles de hablantes y oyentes, negocian interpretaciones de las situaciones y coordinan planes de acción a través del medio que representa el lenguaje. Pero reconocen que existen asimetrías en las estructuras de dominación fruto de los intereses contrapuestos y las formas de poder. Aquí el poder es un componente de la interacción social y en sentido amplio es “la capacidad transformadora de la acción humana”.

Por último, la sociedad y el poder son todo esto y también mucho más. No existen definiciones o respuestas absolutas acerca de lo que podemos entender por sociedad y poder, sólo definiciones parciales. En nuestro caso, arribamos a desarrollos teóricos que, sin lugar a dudas, enriquecen no sólo la teoría sociológica en particular sino la teoría social en general. Como producto, nos permiten acercarnos a dichos conceptos con una mayor riqueza interpretativa. El diálogo entre nuestros autores ha resultado fecundo, deberá ser completado con otras muchas perspectivas más. Esto es sólo un camino abierto, sólo una aproximación a partir de la cuál es dable encontrar más preguntas que respuestas.

-BIBLIOGRAFÍA GENERAL-

- AGULLA, J.C. *La experiencia sociológica*, t. IV, Buenos Aires, Academia Nacional de Ciencias de Buenos Aires, 1994.
- ALEXANDER, J. C. “La centralidad de los clásicos”, en Giddens, A.; J. Turner y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.
- ARENDT, H. “Sobre la violencia”, en *Crisis de la República*, Madrid, 1973 en Habermas, J. *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- BAUMAN, Z. *La hermenéutica en las ciencias sociales*, Buenos Aires, Nueva Visión, 2002.
- BERNSTEIN, R. J. “Introducción”, en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- BLUM, F. H. “C. Wright Mills: conciencia social y valores sociales”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- DAHRENDORF, R. *Sociedad y libertad*, Madrid, Tecnos, 1966.
- GERMANI, G. “Prólogo” en Mills, W. *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.
- GIDDENS, A. *Las nuevas reglas del método sociológico*, 1ra. reimpresión, Buenos Aires, Amorrortu, 1993.
- *Consecuencias de la modernidad*, Barcelona, Alianza, 1994.
- *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires, Amorrortu, 1995.
- *Modernidad e Identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea*, Barcelona, Península, 1995.
- *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra, 1995.
- *Las nuevas reglas del método sociológico*, 2da. ed., Buenos Aires, Amorrortu, 1997.
- *Política, sociología y teoría social. Reflexiones sobre el pensamiento social clásico y contemporáneo*, Barcelona, Paidós, 1997.
- *Más allá de la izquierda y la derecha. El futuro de las políticas radicales*, Madrid, Cátedra, 2001.

- *La tercera vía y sus críticos*, Buenos Aires, Taurus, 2001.
- *Europa en la era global*, Barcelona, Paidós, 2007.
- "Ciencias sociales y globalización" en Castel, R.; Touraine, A. y otros. *Desigualdad y globalización*, Buenos Aires, Manantial-Facultad de Ciencias Sociales (UBA), 2008.
- GIDDENS, A; TURNER, J. y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza, 1990.
- GIDDENS, A; BAUMAN, Z. y otros. *Consecuencias perversas de la modernidad*, Barcelona, Anthropos, 1996.
- GIDDENS A.; HABERMAS, J. y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- GONZÁLEZ CASANOVA, P. C. "Wright Mills: Una conciencia norteamericana", en Horowitz, I.L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- HABERMAS, J. *Perfiles filosófico-políticos*, Madrid, Taurus, 1975.
- *Teoría de la acción comunicativa I. Racionalidad de la acción y racionalización social*, Madrid, Taurus, 1987.
- *Teoría de la acción comunicativa II. Crítica de la razón funcionalista*, Madrid, Taurus, 1987.
- *Pensamiento postmetafísico*, Madrid, Taurus, 1990.
- *Escritos sobre moralidad y eticidad*, Barcelona, Paidós, 1991.
- *Textos y contextos*, Barcelona, Ariel, 1996.
- *Ensayos políticos*, Barcelona, Península, 1997.
- *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997.
- *Facticidad y validez*, Madrid, Trotta, 1998.
- *Conciencia moral y acción comunicativa*, Barcelona, Península, 1998.
- *Acción comunicativa y razón sin transcendencia*, Buenos Aires, Paidós, 2003.
- *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.

- *El discurso filosófico de la modernidad*, Buenos Aires, Katz Editores, 2008.
- HACKER, A. “¿Poder para qué?”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- HOROWITZ, I. L. “Una introducción a la nueva sociología”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- . “Introducción” en *Poder, política, pueblo*, México, F.C.E., 1973.
- JIMÉNEZ REDONDO, M. “Introducción”, en Habermas, J. *Teoría de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, Madrid, Cátedra, 1997.
- LABOURDETTE, S. *Pensar el mundo social. Estrategias de conocimiento, estrategias de transformación*, Centro Editor Iberoamericano, Buenos Aires, 2003.
- . *Escritos sociológico-políticos*, Ed. Grupo Iberoamericano, Buenos Aires, 2003.
- MARCUSE, H. *Razón y revolución*, Madrid, Alianza, 1972.
- MC CARTHY, Th. “Reflexiones sobre la racionalización en la Teoría de la acción comunicativa” en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.
- MILIBAND, R. *Mills y la política*, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 1, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- MILLS, C. W. *La élite del poder*, México, F.C.E., 1960.
- . *White Collar*, Nueva York, 1951, citado en Blum, F. C. “Wright Mills: Conciencia social y valores sociales”, vol.1, cap.10, en Horowitz, I. (comp.). *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- . *The Causes of World War Three*, Londres, 1959, citado en Blum, F. “C. Wright Mills: Conciencia social y valores sociales”, vol.1, cap. 10, en Horowitz, I. (comp.). *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- . *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.
- . *Poder, política, pueblo*, México, F.C.E., 1973.
- . *Los marxistas*, México, Ediciones ERA, 1976.

- MILLS, C. W.; LASSWELL, H.D PARSONS, T. y otros. *Sociología del poder*. Introducción y selección de textos: Antonio Passano, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1978.
- MILLS, C. W. y GERTH, H. *Carácter y estructura social*, Buenos Aires, Paidós, 1963.
- MIZRUCHI, E. H. “Alienación y anomia: perspectivas teóricas y empíricas”, en Horowitz, I. L. *La nueva sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. 2, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- MÜNCH, R. “Teoría parsoniana actual: en busca de una nueva síntesis”, en Giddens, A.; J. Turner y otros. *La teoría social hoy*, Madrid, Alianza Universidad, 1990.
- NOTESTEIN, R. B. “El compromiso moral de C. Wright Mills”, en Horowitz, I. L. *La nueva Sociología. Ensayos en honor de C. Wright Mills*, vol. I, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- PARSONS. T. *Estructura y proceso en las sociedades modernas*, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1966.
- , *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- , *The social system*, Illinois, The Free Press, Glencoe, 1951, citado en Mills, C.W. *La imaginación sociológica*, México, F.C.E., 1969.
- , “El aspecto político de la estructura y proceso sociales”, en Easton, D. (comp.) *Enfoques sobre teoría política*, Buenos Aires, Amorrortu, 1969.
- , *El sistema social*, Madrid, Alianza Universidad, 1984.
- PARSONS, T. y E. SCHILS. *Hacia una teoría general de la acción*, Buenos Aires, Kapelusz, 1968.
- PARSONS, R.; R. BALES Y E. SHILS. *Apuntes sobre la teoría de la acción*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970.
- RODRÍGUEZ BUSTAMANTE, N. “Presentación de la versión castellana”, en Parsons, T. *Ensayos de teoría sociológica*, Buenos Aires, Paidós, 1967.
- SAVIDAN, P. “Prólogo”, en Habermas, J. *La ética del discurso y la cuestión de la verdad*, Buenos Aires, Paidós, 2004.
- WELLMER, A. “Razón, utopía y la dialéctica de la ilustración”, en Giddens, A; J. Habermas y otros. *Habermas y la modernidad*, Madrid, Cátedra, 2001.