

El problema del sentido en la Teoría Sociológica Contemporánea. Conjunciones y Desfasajes.

Alejandro Bialakowsky

A finales de la década de 1970 y durante la década de 1980, una serie de nuevas teorizaciones hacen aparición en la sociología. Todas ellas son de alguna manera herederas de la crisis, que se gestó durante los años sesenta, del “consenso ortodoxo” - aglutinado en torno especialmente a la figura de T. Parsons-. Las nuevas corrientes que emergen durante esos años reconfiguran de modo central las discusiones que dentro de la sociología, y en reflexiones afines a ella, se habían desarrollado hasta el momento. Variados autores han intentado dar cuenta de éstas transformaciones (Giddens y Turner, 1995; Alexander, 1992; Corcuff, 1998). A. Reckwitz (2002), para mencionar un caso, llama a este proceso “giro interpretativo”. Sin embargo resulta sumamente arriesgado etiquetar de una sola vez la complejidad que revierten las diferentes corrientes, opuestas y entrecruzadas, de estas teorizaciones –cuestión que el mismo Reckwitz trabaja en detalle-. Por esto mismo, de manera inicial, creemos convenientes denominarlas sociologías contemporáneas. Es a partir de ellas que se reconstituyen las perspectivas fundamentales de nuestra actual disciplina.

Siguiendo esta dirección, en este trabajo nos proponemos abordar el vasto espectro de las sociologías contemporáneas a partir de un eje problemático: el sentido. A nuestro entender, es a la luz de este concepto que pueden comprenderse algunas de las más importantes innovaciones dentro de tales teorizaciones. A pesar de tratarse de una noción que atraviesa a la sociología, teniendo relevancia en los más diversos espacios teóricos e incluso no académicos, *legos*, no por eso ocupa un lugar menor en lo que respecta a la producción sociológica. Por el contrario, consideramos necesario un trabajo pormenorizado de análisis sobre este eje problemático que nos permita vislumbrar las diferentes posiciones que los diversos autores han desplegado en sus propuestas.

Dada la imposibilidad de abarcar la inmensa cantidad de formulaciones existentes, nos vemos obligados a reducir nuestra empresa a cuatro autores que nos resultan singularmente interesantes: A. Giddens, J. Habermas, P. Bourdieu, N. Luhmann. Sin embargo, para este escrito nos atenderemos centralmente a los primeros dos, dadas las

restricciones de espacio. Sin embargo, mantendremos una discusión permanente con los dos restantes, ya que son sumamente significativos para nuestras preocupaciones.

Acercamientos iniciales

La misma sociología contemporánea pone de relieve su percepción sobre la ruptura con conceptualizaciones previas en sus análisis retrospectivos. Sin adentrarnos de manera detallada todavía, podemos enunciar ciertas características manifiestas comunes. En primer lugar, se discute la categoría de clásicos que el mismo T. Parsons (1968) había instaurado en *La estructura de la acción social*. E. Durkheim y M. Weber dejan de ser acompañados por A. Marshall y V. Pareto, y K. Marx se posiciona en el mismo status – quien había sido relegado a una instancia menor-. Con ello, se incorporan una gran cantidad de problemáticas nuevas y, al mismo tiempo, se critican intensamente las interpretaciones del sociólogo norteamericano de estos clásicos. En segundo lugar, se recuperan tradiciones divergentes al “consenso”: la fenomenología social –por tanto Mead queda también incluido como clásico-; nuevas reflexiones sobre teoría de los sistemas –un estudio pormenorizado de la cibernética en combinación con las perspectivas autopoieticas-; y una discusión con la tradición marxista que dependerá el autor tomará diferentes énfasis -en Habermas con la escuela de Frankfurt, en Giddens con el marxismo británico, etcétera-. La inclusión de la fenomenología social, es decir desde E. Husserl, pasando por A. Schütz hasta el interaccionismo simbólico y la etnometología de H. Garfinkel, implica un corrimiento sustantivo. Esto no es estrictamente novedoso. Se vincula estrechamente con las influencias que en las reflexiones de M. Weber posee la hermenéutica –en especial Dilthey- (cfr. con las lecturas de Schütz sobre Weber), y con lo que se conoce como “Escuela de Chicago”, a la cual G. Mead estuvo muy relacionado, y de donde el interaccionismo simbólico se nutre de gran manera. Pero, lo central aquí es que estas líneas de pensamiento que habían sido subalternas a los trabajos de Parsons, no sólo son leídas y citadas, sino que se vuelven parte fundante de las sociologías contemporáneas (Giddens, 1997; Habermas, 1990). En tercer lugar, y último, los cuatro autores, de diferentes modos y maneras, establecen radicales desacuerdos con los postulados de T. Parsons. Se diluye la creencia, que tuvo vigencia durante muchos años, que era sobre las construcciones teóricas de Parsons y sus allegados que la sociología debía avanzar –perspectiva con amplios visos de linealidad y evolucionismo-. No quita esto que dicha idea vuelva a

conjugar –sobre todo por ejemplo, en la obra de N. Luhmann (1996), y, aunque de forma incluso opuesta, en J. Habermas (1989)-. Sin embargo, no resulta un presupuesto. Por el contrario, y tomando el caso del sociólogo de Bielefeld, se hace necesario volver a fundar la teoría para que tal consideración siga siendo válida. Del conjunto de críticas a la perspectiva parsoniana, que evidentemente no pueden ser desgajadas de las teorizaciones de cada autor, como ya hemos anunciado, nos preocupa en especial lo que respecta a la problemática del sentido. La ruptura con lo que visualizan como su antecedente inmediato, permite a estos sociólogos dar un esbozo de nuevas categorías y conceptos. Son necesarios, por tanto, el acuñamiento de terminologías, la resignificación de nociones pretéritas, la incorporación de discusiones, entre otros. Compartiendo con Parsons el intento –aunque de muy disímiles modos-, los trabajos de los autores mencionados propugnan una integración. Estableciendo distancias y precisiones, critican e incorporan una gran cantidad de perspectivas al fundar su propia propuesta.

El sentido: conceptos fundamentales

Con una simple lectura de algunos de los más relevantes escritos de los dos autores (Giddens, 1995b, 1997, 1999; Habermas, 1987, 1989), se pone en evidencia que la problemática del sentido ocupa un espacio ineludible. Obviamente, esto no es original. Ya los clásicos, y el mismo T. Parsons, habían dado especial atención a la temática. Sin embargo, lo que nos importa aquí, es desarrollar la cuestión dentro de estas sociologías contemporáneas.

De forma preliminar, debemos señalar un desplazamiento de foco hacia la vida ordinaria. Un movimiento hacia la reproducción, y producción constante, diaria, continuada, de los individuos de sus propias vidas y, por tanto, de la vida junto a otros. La reflexión por el sentido, en estos dos autores, comienza por una preocupación por lo propio de la dimensión cotidiana del sentido –lo que se vincula evidentemente con la recuperación de la fenomenología social-. No implica tal encuadramiento que sus perspectivas se reducen a eso. Por el contrario, luego veremos, se combinan con reflexiones que proponen dar cuenta de asuntos sumamente más variados –y allí radicará la central crítica a la fenomenología social-. Pero qué entendemos por esta preocupación cotidiana. Haremos una introducción general de categorías para luego desarrollarlos con mayor detalle y complejidad.

Los dos conceptos nodales son: *saber mutuo* (Giddens) – *mundo de la vida* (Habermas). Analicemos sus similitudes y diferencias. Ambos dos refieren a un sustrato de saber colectivo que no está formulado de manera explícita discursivamente. Es tácito, poroso, fragmentario, incluso contradictorio. No está sujeto a las presiones necesarias para su puesta en discurso, sino que se mantiene en un nivel informal, “prerreflexivo” – Giddens-, en una peculiar “semi-trascendencia” –Habermas-. Este *saber mutuo* – Giddens-, es puesto en juego en las realizaciones prácticas de los individuos: como marcos interpretativos, regulaciones normativas y como destrezas –*know how*- del actuar. La realización práctica tiene lugar contextualmente en donde los actores se muestran *expertos* de este saber al hacer uso de él –Giddens-, y definen localmente las situaciones de manera trivial y aproblemática dentro de un horizonte del cual no puede evadirse – inmunizado contra “las revisiones totales” (Habermas)-. Los actores por tanto no se definen sólo como sujetos capaces de conciencia discursiva, sino que en la acción cotidiana pesa de manera decisiva una *conciencia práctica* –Giddens- como competencia que hace posible la agencia. Sin embargo, tal trasfondo puede ponerse en duda. En situaciones problemáticas, pierde su fuerza constituida en su carácter práctico y no tematizado más que de manera incompleta. En esos casos, desde la perspectiva de Giddens, el individuo disruptivo, si se trata justamente de una “incorrección” de características subjetivas, debe ser capaz de dar razones acerca de su accionar –se lo presupone autor intencional de su actuar-, o a través de por ejemplo onomatopeyas dar por sentado la excepcionalidad de lo ocurrido y desligarlo de un carácter intencional – supongamos en la caída de un objeto por un manejo del mismo falto de pericia-. Habermas también considera que frente a una situación que no puede definirse de manera banal, los individuos hacen uso de su capacidad de argumentación racional para volver a redefinir lo que ha perdido su carácter aproblemático. En esta dirección, el sociólogo alemán considerará que se despliega el potencial de la acción comunicativa. A su vez, esto podría derivar en una crisis de mayor nivel que implicara la imposibilidad del sostenimiento de porciones importantes de este saber, donde la producción y reproducción del *saber mutuo* o las *estructuras simbólicas, normativas y subjetivas del mundo de la vida* se vea truncada. Así también, ambos autores consideran que en la modernidad la vida cotidiana se vio transformada radicalmente. Giddens no restringe el sentido mutuo vinculado a un registro reflexivo de la acción a los sujetos modernos, pero sí ve un desplazamiento desde la tradición hacia la rutinización de prácticas recursivas –que en la primera “no adopta la forma de intento activo de

governar o alterar las circunstancias de su reproducción” (Giddens, 1995b :229). Habermas, con una perspectiva de carácter más cercano al evolucionismo, vislumbra en la actividad profana subsumida a lo sacro un incipiente mundo de la vida que recién en la modernidad ya no encontrará núcleos inmunizados a la acción comunicativa.

Lo que más importancia tiene con respecto a nuestros objetivos es justamente el carácter siempre ya dado del sentido. Al observar el accionar de los individuos, no se puede obviar que éste se encuentra sumergido más allá de todo contexto en el sentido – en el *sentido mutuo*, en el *mundo de la vida*-. Y es allí, donde todo actuar es colectivo, ya que este sentido como trasfondo tácito y fragmentario es a su vez ya siempre social. Justamente, su labilidad muestra los límites poco precisos, y complejos de delimitar de una sociedad. Por tanto, los individuos son tales, en primer instancia porque están ya “abiertos” al sentido, y esto hace posible lo que entendemos por acción, sociedad, y mismo sujetos. Esta apertura está vinculada al lenguaje. El lenguaje como instancia fundamental de la socialización y componente clave del *saber mutuo* y *mundo de la vida* (en tanto marco de interpretación, normas y destrezas), debe ser tenido sumamente en cuenta para la comprensión, en las líneas de la doble hermenéutica, sociológica. Sin embargo, ambos autores (Giddens, 1995a; Habermas, 1989) critican el reduccionismo lingüístico propio del estructuralismo y posestructuralismo, en donde se pierden de vista otras dimensiones del sentido que no pueden ser simplemente explicadas por un análisis lingüístico (lo que también atañe a la filosofía analítica del lenguaje), dado su carácter realizativo y no simplemente cultural. Habermas, nos resulta más complejo a este respecto, ya que propone dos formas de comunicación no lingüístizadas que “compiten” y se superponen con las lingüísticas -preposicionalmente diferenciadas-: el lenguaje de los gestos y los medios de control sistémico. Uno, refiere –tomándolo de G. Mead- a las sociedades “primitivas” como residuos instintivos que se encarnan en paleosímbolos no dirigidos al entendimiento. Sobre estos paleosímbolos se erigen los núcleos inmunizados a la acción comunicativa de lo sacro. El otro apunta al estudio de los sistemas diferenciados de la modernidad que funcionan a partir de estos medios de control no lingüísticos (dinero y poder) de manera tal de asegurarse, desanclados del mundo de la vida, el asentimiento –en fundamentos empíricos y no racionales- (Chernilo, 2002). Pero aún así, siempre se tratan de superposiciones. No hay casos límites: ni una sociedad estrictamente sacra –que solo funciona como suposición imaginativa (Habermas, 1989:125)-, ni es posible pensar una sociedad articulada únicamente por medios de control sistémico. El mundo de la vida es una invariante, que

puede estar subsumida a lo sacro o colonizada por el sistema, pero al menos en lo que se refiere a las sociedades conocidas, siempre ya dado.

A su vez, el término que utilizamos, “invariante”, presenta una paradoja dentro de sí, al estarnos refiriendo al sentido. Su “invarianza” es su carácter de ya dado, pero la forma del darse es la posibilidad de su cambio, revisión, contextualización, forma difusa, entre otras cualidades que ya hemos señalado. La crítica a T. Parsons de ambos autores se emparenta con lo esto. Las teorizaciones de Parsons maduro (el modelo AGIL y sobre todo el cibernético), de manera muy manifiesta vinculan el sentido a una invariante de otro orden: “*Así, los patrones culturales generales proporcionan sistemas de acción con un anclaje estructural muy estable, similar al proporcionado por los materiales genéticos del tipo de especie, enfocándose en los elementos aprendidos de la acción, en la misma forma en que los genes se enfocan en los elementos de herencia*” (Parsons, 1974:17). La asimilación entre mapa genético y sistema cultural revela la diferencia sustancial con las concepciones que estamos desarrollando. Como bien explicita A. Giddens (1997), lo ya dado en T. Parsons no se trata de la correlatividad entre sentido y sociedad, sino la rigidez y estabilidad de los símbolos culturales. Y aún en los planteamientos del “voluntarismo de la acción” y, especialmente, en el esquema trisistémico (1968), la concordancia exacta entre expectativas de rol e introyección de valores hacen que, en términos del sociólogo inglés, no se pueda considerar a esto acción. Problema que se mantendrá en el subsistema de la integración, con el cual podría haber habido algún tipo de relación con la perspectiva del sentido que venimos desplegando. Sin embargo, el trasfondo de la acción para Parsons es el sistema de la cultura que se institucionaliza, y no el *mundo de la vida* -desde una crítica radicalmente opuesta N. Luhmann (1998) también considera desacertada la concepción de sentido del autor de *El Sistema Social*-.

Ahora bien, esta diferencia central con Parsons, es decir las características mudables y contingentes, “negociadas”, realizativas del sentido, no implican para nuestros dos autores la imposibilidad de trazar grandes conjuntos estructurales de sociedades: tribales, sociedades divididas en clases (Giddens) / estatales (Habermas), y modernas (entre las dos primeras Habermas incluye a las estratificadas). Pero para comprender esto de una manera más acabada requerimos avanzar en otras cuestiones.

Divergencias constitutivas

Hasta el momento nos hemos mantenido dentro de una concepción general de sentido en la que, a nuestro entender, las propuestas teóricas de los dos autores estudiados tienen muchas coincidencias. Es momento que nos ocupemos de esbozar las divergencias que los separan.

A. Giddens (1988, 1997b) ha escrito mucho más sobre J. Habermas de lo que éste último lo ha hecho sobre él –no hizo más que trazar algunas referencias por ejemplo en *Teoría de la acción comunicativa* (1989)-. Entre muchas críticas que le sugiere –y que luego retomaremos- la que nos resulta más importante es la que se dirige hacia el problema del poder. Hagamos una disquisición previa.

Observábamos que el proceso de producción y reproducción del sentido es considerado en ambos autores desde el foco de la vida cotidiana. Sin embargo, A. Giddens aclara: “*Pero una vida cotidiana no se debe considerar el fundamento sobre el cual se edifican las conexiones más ramificadas de la vida social. Al contrario, estas conexiones más extensas se deben comprender por referencia a una integración social e integración sistémica.*” (Giddens, 1995b:308). El registro reflexivo de la acción ordinaria, no es pues el fundamento, sino parte del flujo de la acción que solo es posible de ser segmentado (en intenciones, identificaciones de actos, estructuras, etcétera) en una racionalización posterior. Dos son los conceptos que formula A. Giddens como indispensables para comprender esta producción/reproducción en complementación con el registro reflexivo: el de rutinización y el par consecuencias no deseadas/condiciones inadvertidas de la acción. El primero, se enlaza a la teoría de la seguridad ontológica. El segundo, a la dimensión inconciente de la acción que escapa al actor: la estructura y por ende, la dualidad de la estructura y las problemáticas del espacio y el tiempo. Habermas por el contrario, hace hincapié en otras cuestiones: el mundo de la vida se produce y reproduce por la acción comunicativa orientada al entendimiento. “*Entendimiento significa la obtención de un acuerdo entre los participantes en la comunicación acerca de la validez de una emisión; acuerdo, el reconocimiento intersubjetivo de la pretensión de validez que el hablante vincula a ella*” (Habermas, 1989:171). Es decir, se coordinan las acciones de los individuos por un consenso alcanzado racionalmente a través de razones, y solo en virtud de ellas -transcontextualmente y sin ninguna coacción externa-, y según la validez de cada mundo en particular al cual se hace referencia: natural -verdad sobre estados de cosas-, social -rectitud de la acción en relación a normas legítimas dentro de un mundo social compartido, subjetivo –veracidad de la dramaturgia sobre las vivencias internas del sujeto-. Vemos entonces, que para Habermas el *mundo*

de la vida es el fundamento de las sociedades, del cual emanan la posibilidad de legitimación de un orden social: se trata de la “*infraestructura de las sociedad*”. Por otra parte, hay una producción/reproducción material del mundo de la vida. Se trata de estudiar el sentido desde una perspectiva externa, del observador: la teoría de sistemas autorregulados que se mueven en un medio de hipercomplejidad. Tal fenómeno se enlaza a las acciones ya no orientadas hacia el entendimiento sino instrumentales y estratégicas –acciones racionales con arreglo a fines hacia objetos, hacia otros sujetos-. Cuando tales acciones reemplazan a la acción comunicativa como forma de coordinar el plexo de acciones, lo hacen a partir de motivaciones empíricas (fuerza, habilidades cognitivo-instrumentales, atracción corporal, expectativas de recompensas) desligándose de la necesidad de consenso. En la modernidad esto mismo ocurre a través de medios de control a los que nos hemos referido antes: el dinero para el mercado, el poder en el Estado burocrático moderno.

Retomemos la crítica de A. Giddens. El poder y la dominación no son conceptos que se oponen al sentido. “*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, 1995b:52). Esto se puede entender dando lugar a la importancia que tiene la corporalidad en la teoría de Giddens. El poder es ante todo posibilidad de producir una diferencia. Implica por tanto que el “ser con”, el *sentido mutuo*, no puede desligarse de su relación con la corporalidad. Es el cuerpo el que hace posible la agencia. No como medio, sino como articulación. “*A social practice is the product of training the body in a certain way: when we learn a practice, we learn to be bodies in a certain way (and this means more than to ‘use our bodies’). The body is thus not a mere ‘instrument’ which ‘the agent’ must ‘use’ in order to ‘act’, but the routinized actions are themselves bodily performances (which does not mean that a practice consists only of these movements and of nothing more, of course).*” (Reckwitz, 2002:251). La seguridad ontológica es ante todo la capacidad de manejo autónomo del cuerpo, producto de la socialización en el *sentido mutuo*, generando dispositivos protectores frente a la angustia “existencial” (cfr. Giddens, 1999:97). Capacidad de manejo del cuerpo autónomamente dentro de la recursividad de las prácticas cotidianas, en relación con los objetos (cfr. con el concepto de “ser a la mano” de M. Heidegger (2003)), y con los otros sujetos. Entonces, si hay una anterioridad del poder, es porque este se vincula a la capacidad de intervención en el mundo más allá del medio utilizado, su raigambre corporal. Sin embargo, como hemos dicho, los individuos ya están siempre desde ya en

el sentido, por lo cual el poder sólo se puede comprender en su entrecruzamiento con los recursos de significación (marcos interpretativos) y legitimación (normas) en relación con su definición relacional: “*la capacidad de asegurar resultados donde la realización de estos depende del obrar de otros*” (Giddens, 1997:138). Giddens (1997b) vuelve a repetir que Habermas escinde interacción y trabajo (podríamos agregar organización), manteniéndolos separados –nunca definiendo si son categorías de orden analítico o tienen existencia empírica-, sin comprender que “*dominación (...) es la condición misma de la existencia de códigos de significación*” (Giddens, 1995b:67). Los escinde oponiendo mundo de la vida a lógica del sistema. Por ello, el sentido sin coacción, sin presiones, es producido/reproducido en la acción comunicativa. Aunque el mundo de la vida moderno, diferenciado en los tres conceptos formales de mundo y desvinculado de la imágenes míticas del mundo –o en la instancia intermedia de las religiones universales donde ya se vuelve imperioso cierta lingüístización de lo sacro-, es sólo posible junto a la complejización del sustrato material del mundo de la vida, centralmente un desarrollo sustancial de las fuerzas productivas y la diferenciación funcional, se vuelve dependiente de éste al ser “colonizado”: en vez de coordinarse la acción vía consenso, se realiza a través de los medios de control generando diversas patologías (crisis permanentes de legitimación (Habermas, 1999), anomia, pérdida de sentido, deformaciones ideológicas, etcétera). Sin embargo, debemos decir que J. Habermas no supone una disolución de las acciones teleológicas en el mundo de la vida, pero sí, un reencauzamiento a partir de que sea la acción comunicativa la que regule el marco de acción de los plexos teleológicos a modo de que estos se puedan desarrollar de manera libre e igualitaria.

Asimismo las reflexiones de Giddens sobre el cuerpo, no quedan allí. Es necesario, para estudiar el sentido, dar cuenta de las dimensiones del espacio y el tiempo. El sentido mutuo se produce y reproduce en una determinada forma espacio-tiempo. Por ejemplo, en las sociedades tribales es la co-presencia espacio-temporal la manera en la cual adoptan las interacciones. O en las sociedades divididas por clases, en la relación simbiótica/antagónica entre campo y ciudad. El concepto aquí central es el de regionalización y de sendas espacio-temporales que constituyen sedes de coordinación. En la constitución de las prácticas, no es posible desligar del *saber mutuo*, que las hace posible los anclajes, en distintas “bandas” de espacio-tiempo que son rutinizadas recursivamente y controladas reflexivamente. En la modernidad se produce un inmenso estiramiento y desanclaje del espacio y el tiempo. Esto es acompañado tanto por el

desarrollo de espacios de vigilancia -las instituciones disciplinarias-, como por el surgimiento de sistemas expertos en los cuales se deposita la confianza puesta en duda en una práctica cotidiana con gran densidad reflexiva y cada vez menos plausible de ser abarcada por el individuo. En lo que respecta a la discusión sobre el poder con Habermas, es pues inevitable hacer algunas aclaraciones sobre el concepto de estructura de Giddens. La estructura está vinculada a las ya mencionadas consecuencias no deseadas y las condiciones no advertidas de la acción. Es decir, a ciertos componentes de la agencia que –igualmente según el caso y la intensidad del registro reflexivo– escapan al conocimiento del sujeto. Las estructuras son parte tanto de la integración social y sistémica: las reciprocidades entre actores en la co-presencia y en amplios espacio-tiempo (que en las sociedades tribales no están diferenciadas). Lo son a partir de la reproducción de los principios estructurales de una sociedad en el uso práctico de las reglas-recurso que implican (mediados por propiedades de mediación y transformación de estas reglas y recursos). “*El ‘problema del orden’ en la teoría de la estructuración concierne al modo en que los sistemas sociales logran ‘ligar’ tiempo y espacio de suerte de consustanciar e integrar ausencia y presencia. (...) Principios estructurales se pueden comprender entonces como los principios de organización que dan lugar a formas discerniblemente consistentes de distanciamiento espacio-temporal sobre la base de precisos mecanismo de integración societaria.*” (Giddens, 1995b:211).

Los mecanismos por los cuales el sentido es producido y reproducido por tanto pueden ser analíticamente estudiados. Pero es justamente, la inseparable constitución entre sentido y estructuración lo que vuelve más tangible la crítica a Habermas. Las estructuras no sólo constriñen la agencia de los individuos, sino que al mismo la habilitan, brindándole recursos. El poder en tanto capacidad de agencia es parte sustancial de las estructuras que habilitan diferentes recursos (de asignación – materiales- o de autoridad –sociales-) unidas a dos aspectos de reglas: elementos normativos (derechos y obligaciones- moral/derecho) y códigos de significación (modos del discurso). El *saber mutuo* está atravesado por estas estructuras sin las cuales tampoco sería posible la agencia. Más importante aún, es que J. Habermas distingue el lenguaje de otras estructuras dándole una prioridad fundante. En el lenguaje se prefiguran los conceptos formales de mundo y el descentramiento de las imágenes del mundo. El sentido se comprende en relación al lenguaje y su vinculación con la acción comunicativa. Para Giddens, el lenguaje en tanto habla, así como la acción comunicativa, es una forma específica de interacción. Reducir el *saber mutuo* de

transfondo a la intencionalidad comunicativa de transmitir un significado implica dar excesiva importancia al lenguaje en su forma práctica, aislándolo de los lazos con el poder que de por sí tiene en su participación conjunta en el *saber mutuo*. Para ello, Habermas da excesivo peso a la otra dimensión analítica de la estructuración: la normativa. A nuestro entender, debemos enlazar estas cuestiones a un problema clave en J. Habermas. Al definir la racionalidad comunicativa de manera formal, como emergente de un tipo de acción con ciertas características, básicamente la posibilidad de crítica y argumentación racional sobre la validez de determinadas emisiones, no puede dar a su propuesta contenidos normativos. Esto es sumamente congruente con su planteo. Sin embargo dentro de la acción comunicativa hay algunas complicaciones. Si Habermas rechaza las perspectivas relativistas arguyendo que la argumentación está regida por condiciones de validez en consonancia con los conceptos de mundo y no agrega otra consideración aquí observamos una gran dificultad. Tanto los argumentos que refieren al mundo de los sucesos (a la verdad), como los que refieren a las experiencias de acceso privilegiado de los sujetos (veracidad), tienen un correlato –objetos, experiencias- a partir del cual los individuos podrían dirimir racionalmente –lo es discutible pero por esta vez aceptémoslo-. Sin embargo, la discusión sobre las regulaciones normativas no tiene tal correlato. Es decir, lo tiene en las normas ya legítimamente consensuadas. Pero no lo tiene una vez que esas normas son puestas en discusión. Cuál sería el criterio que permitiría distinguir una forma de regulación más racional que otra. Habermas hace uso del concepto de evaluación, pero no nos aclara demasiado. La evaluación parecería recaer siempre en algo fuera de la misma lógica de argumentación hacia las normas. O por una parte en las tradiciones, en los símbolos culturales ya legitimados, lo cual de la impresión de reiterar una perspectiva finalmente Parsoniana del sentido –de lo que lo acusa Giddens (1997b)- o confundirse con la argumentación veritativa. O sino, por otra parte, sostenida en evaluaciones subjetivas, estéticas. O, y es la que finalmente Habermas parece optar, en la intersección con el sistema: el poder político. El derecho (cfr. Habermas 1998) ocuparía un lugar intersticial entre el mundo de la vida y el sistema, lo que permitiría un detenimiento de la discusión que se presenta eterna. El valor regulativo que Habermas sostiene por detrás del carácter formal de la argumentación racional es que esta pautará las mejores condiciones normativas para el desarrollo más amplio posible de los proyectos de vida de sujetos autónomos. Sin embargo, según cómo se defina este desarrollo más amplio se modificará la dimensión evaluativa.

Antes de finalizar, desearíamos hacer algunas observaciones sobre lo que podríamos denominar el concepto de representaciones. J. Habermas se ha ocupado en reiteradas ocasiones a señalar que al existir obstáculos a la acción comunicativa en las sociedades existen deformaciones ideológicas. En la sociedad moderna los subsistemas funcionalmente diferenciados vinculados al poder económico y político, lo cual produce una división de clases, imposibilitan discutir racionalmente determinadas cuestiones centrales de la sociedad (distribución de recursos económicos, decisiones técnico-burocráticas, etcétera). Por tanto el *mundo de la vida* se ve atravesado por representaciones que distorsionan las formas de simbólicas, normativas y subjetivas. De ahí la necesidad de una crítica a la ideología y del uso apropiado de los medios de comunicación en la formación de un espacio público. A. Giddens a pesar de criticar, como hemos referido, la distinción entre un sentido resguardado de coacciones y una ideología, la división conceptual entre *saber mutuo* y *sentido común*, abre la posibilidad de la inferencia de la sociología en las representaciones de los sujetos. El sentido común se diferencia del saber mutuo “*que no es considerado un saber sino una creencia falible*” (Giddens, 1995b:360). Giddens propone la posibilidad de una crítica interna del sentido común *lego* : “*La tarea principal de las ciencias sociales en orden a la crítica del sentido común es la de apreciar las razones como buenas razones por referencia a un saber del que los agentes legos simplemente carecen o que ellos imaginan de una manera diferente de la formulada en los metalenguajes de la teoría social (...) [se trata de] una intervención práctica en la sociedad, un fenómeno político en el sentido amplio de la expresión*” (Giddens, 1995b:363). Esto nos lleva a reflexionar el lugar que la sociología ocupa no sólo en tanto disciplina académica sino también en su dimensión práctico-moral -en términos de Habermas- que tiene como discurso y de la cual no puede refugiarse en una pretensión objetivista: tanto porque desde la perspectiva de Habermas entabla un diálogo racional con el mundo de la vida que estudia teniendo que dar cuenta de la dimensión normativa que también lo implica, y desde la perspectiva de Giddens, porque en tanto sentido reingresa al *saber mutuo* de los actores modificándolo.

Conclusiones

En el presente trabajo hemos recorrido las perspectivas teóricas de dos de los autores más relevantes de la sociología contemporánea, A. Giddens y J. Habermas. Especialmente, nos preocupamos por reconstruir la manera en que dentro de sus

propuestas el problema del sentido era elaborado, considerándolo un eje fundamental para la comprensión de las mismas.

En principio, sostuvimos que la concepción de sentido se había desplazado críticamente del lugar que ocupaba en las teorías de T. Parsons. Una reformulación de grandes proporciones estaba implicada en las consideraciones del *saber mutuo* y *el mundo de la vida*. Se abandonaba una perspectiva rígida y estructurada, subordinada a los símbolos del sistema cultural, hacia un sentido de carácter realizativo anclado en las prácticas cotidianas. Sus formas era difusas, fragmentarias, contextuales, aporéticas. Asimismo, finalmente llegamos a la conclusión inicial del carácter ya dado del sentido para toda sociedad, y de su particularidad del darse.

En segunda instancia, establecimos una serie de divergencias entre los postulados de A. Giddens y J. Habermas. Particularmente, son importantes ha tener en cuenta: de qué manera se articulaban los dos conceptos anteriores con las demás categorías; cómo en Habermas el *mundo de la vida* se supone la infraestructura de la sociedad en oposición a la lógica del sistema y cómo en Giddens son enunciados en tanto instancias de proceso de producción/reproducción denominado dualidad de la estructura; la relevancia -en vinculación con lo anterior- que en Giddens otorga a los problemas del cuerpo, el espacio y el tiempo, y se eslabona con perspectiva opuesta a la de Habermas sobre el poder; entre otras cuestiones.

Por último, esbozamos la posibilidad de concebir a la sociología no solamente desde una perspectiva institucional académica o su lugar en la cultura moderna, sino en su intervención práctica en la singularidad de la producción de sus discursos.

Bibliografía

- Alexander, J. (1992), *Las teorías sociológicas desde la segunda guerra mundial*, Gedisa, Madrid.
- Conrado, H., y Aronson, P. (1999), *La teoría social de Anthony Giddens*, Eudeba, Buenos Aires.
- Chernilo, D. (2002), "The theorization of social co-ordinations in differentiated societies: the theory of generalizad symbolic media in Parsons, Luhmann and Habermas", *British Journal of Sociology* Vol. No. 53 Issue No. 3 (September 2002) pp. 431–449, Blackwell Publisher, Londres.
- Corcuff, P. (1998), *Las Nuevas Sociologías*, Alianza Ed., Madrid.
- Giddens, A. (1988) "¿Razón sin revolución? La *Theorie des kommunikativen Handelns* de Habermas". En Giddens, A. et al. *Habermas y la modernidad*, Ed. Cátedra, Madrid.
- (1995a), "El estructuralismo, el post-estructuralismo, y la producción de la cultura". En *La Teoría social hoy*, Giddens, A., y Turner, J. (comp.), Alianza Ed., Buenos Aires.
- (1995b), *La constitución de la sociedad*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1997a) *Las nuevas reglas del método sociológico*, Amorrortu Editores, Buenos Aires.
- (1997b) *Política, sociología y teoría social*, Paidós, Buenos Aires.
- (1999), *Consecuencias de la Modernidad*, Alianza Ed., Madrid.
- Giddens, A., y Turner, J. (1995c) "Introducción". En *La Teoría social hoy*, Giddens, A., y Turner, J. (comp.), Alianza Ed., Buenos Aires.
- Habermas, J. (1987) *La lógica de las ciencias sociales*, Tecnos Ed., Madrid.
- (1986), *Historia y crítica de la opinión pública*, Gustavo Gili Ed., México.
- (1989), *Teoría de la acción comunicativa: Tomo I: Racionalidad de la acción y racionalidad social; Tomo II: Crítica de la razón funcionalista*, Taurus Ed., Buenos Aires.
- (1990), *Pensamiento Posmetafísico*, Taurus Ed., Madrid.
- (1998), *Facticidad y Validez*, Trota, Barcelona.
- (1999), *Problemas de legitimación en el capitalismo tardío*, Cátedra, Madrid.
- Luhmann, N. (1996), *Introducción a la teoría de sistemas*, Universidad Iberoamericana (México), Anthropos, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente (ITESO), México D.F.
- (1998), *Los sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*, Anthropos Editorial, Universidad Iberoamericana (México), Pontificia Universidad Javeriana (CEJA), Barcelona.
- McCarthy, T. (1987), *La teoría crítica de J. Habermas*, Ed. Tecnos, Madrid.
- Morante, J. (1998), *El núcleo ontológico de la Teoría Social. A propósito del pensamiento de Anthony Giddens*, Revista Bibliográfica de Geografía y Ciencias Sociales N° 130, Universidad de Barcelona, Barcelona.
- Parsons, T. (1966), *Societies*, Prentice-Hall Internacional, New Jersey.
- (1968a), *La estructura de la acción social*, Tomos I y II, Guadarrama, Madrid.
- Parsons, T. y Shils, E. (1968b) *Hacia una teoría general de la acción*, Kapeluz Ed., Buenos Aires.

Reckwitz, A. (2002), "Toward a Theory of Social Practices", *European Journal of Social Theory* 5(2): 243–263, Sage Publications, Londres.