

Representaciones de la sociedad: de la modernidad a la posmodernidad¹

Manuel Herrera Gómez

Universidad de Granada, Departamento de Sociología

CORE

[Metadada, citation and simil](#)

provided by Revistes Catalanes amb Accés Obert

Resumen

El tránsito de las representaciones «modernas» de la sociedad a las llamadas «posmodernas» puede ser descrito como efecto ambivalente de una creciente diferenciación social. Más allá del carácter obsoleto de ciertos paradigmas sociológicos tradicionales, por una parte, dicha diferenciación introduce el debate sobre la posible representación de la sociedad, sin embargo, por otra, excluye la fundamental dimensión «relacional». Buena muestra de este proceso es el funcionalismo «sistémico» luhmanniano. En este paradigma lo social no es más que «comunicación». Sin embargo, siguen existiendo espacios que pueden permitir recuperar el carácter concreto de las relaciones sociales y, especialmente, salvaguardar su sentido «humano».

Palabras clave: cambio social, epistemología de las ciencias sociales, teoría sociológica.

Abstract. *Representations of society: from modernity to post-modernity*

Transit from modern representations of Society to the so-called post-modern can be described as ambivalent effect of an increasing social distinction. On the one hand, beyond the old-fashioned character of certain sociological paradigms, the aforementioned distinction opens the questions about the possible participation of Society. However, on the other hand, it excludes the main relational dimension. A good sample of this process is Luhmannian systemic functionalism. In this paradigm social element is nothing but communication. Nevertheless, spaces keep on existing that can allow recovering the concrete feature of social relationships and basically protect its human sense.

Key words: epistemology of social science, social change, social theory.

1. Agradezco a los profesores Julio Iglesias de Ussel, Pedro Castón y Antonio Trinidad (Universidad de Granada) las orientaciones y sugerencias que me hicieron en la elaboración de este trabajo.

Sumario

Las representaciones «modernas» de la sociedad	Más allá de una concepción enfática de la modernidad
Posmodernidad: un concepto controvertido y nuevos paradigmas	Recomponer lo humano y lo social: el paradigma relacional
	Bibliografía

Las representaciones «modernas» de la sociedad

Las principales representaciones «modernas» de la sociedad pueden ser agrupadas en tres paradigmas: organicista, que, en sociología, envía inmediatamente al nombre de Emile Durkheim; individualista, que tiene como figura central a Max Weber, y crítico, representado por la Escuela de Frankfurt (R. Boudon, 1997). Merece la pena recorrer brevemente cuales son sus características fundamentales.

Para entender cómo la sociedad se representa a sí misma y al mundo que la rodea es necesario considerar la naturaleza de la sociedad, y no la de sus singulares componentes (E. Durkheim, 1982: 15).

Por tanto, no resulta arriesgado decir que la premisa fundamental del paradigma organicista es la convicción de que el «todo» es siempre anterior, diverso y superior a la suma de sus «partes». Nos encontramos ante representaciones de la sociedad atentas a las regularidades estadísticas, a las leyes que regulan el movimiento social en su conjunto o determinados «hechos sociales», considerados como «cosas» independientes de las singulares voluntades individuales.

Esta premisa, aunque diversamente articulada, está presente en todos los autores que, en sociología, podemos considerar como clásicos del organicismo. Buenos ejemplos son el funcionalismo de Durkheim, la ley de los tres estadios de Comte o el materialismo histórico de Marx. Estamos ante tres representaciones de la sociedad que pretenden ser «científicas» y que no contemplan a las «partes» sino al «todo». Si la sociología quiere ser una ciencia digna de tal apelativo, autónoma y «netamente distinta» de las otras ciencias, debe desembarazarse definitivamente de cualquier postulado antropocéntrico (E. Durkheim, 1982: 20-21) y concentrarse en lo que es observable, predecible y, sobre todo, funcional a lo que para cualquier organismo constituye una especie de valor supremo: el orden social².

Debemos buscar —escribe Durkheim— la explicación de la vida social en la naturaleza de la misma sociedad. Esta, trascendiendo infinitamente al indi-

2. Marx sería una excepción que es imposible de desarrollar en profundidad en estas páginas.

viduo tanto en el espacio como en el tiempo, le impone las formas de obrar y de pensar que su autoridad ha consagrado». El todo en el intento «de construir una sociología que sería en el espíritu de la disciplina la condición esencial de la vida en común (1982: 116).

Desde esta óptica, existe cierta semejanza entre la sociología organicista de inspiración durkheimiana y determinada tradición del pensamiento político clásico que tiende a pensar el orden y el bienestar de la ciudad en analogía con la salud de un organismo viviente. Pensemos, por ejemplo, en la analogía que se establece en la *República* platónica entre las tres partes del alma y las partes del Estado, en el postulado aristotélico recogido en la *Política* (1253a), según el cual «el todo debe necesariamente ser anterior a la parte», ya que de lo contrario esta última, en cuanto «parte», perdería su propia identidad, o en el *Defensor Pacis* de Marsilio de Padua, citado por Bobbio (1997: 181):

[...] de igual manera que un animal bien dispuesto según su naturaleza está compuesto de determinadas partes proporcionadas, ordenadas la una con respecto a la otra, participando mutuamente en sus funciones según un todo, la ciudad está constituida por ciertas partes de tal género cuando está bien dispuesta e instituida según la razón.

Sin embargo, no me parece del todo correcto interpretar esta semejanza entre el organicismo durkheimiano y el pensamiento político clásico-tradicional, tal y como hace Nisbet (1969), como manifestación de un presunto carácter antiilustrado de la sociología en cuanto tal. Ciertamente, Durkheim, Comte o Marx ofrecen una representación de la sociedad que, en muchos aspectos, es antitética a la individualista de Kant, de los *philosophes des Lumières* o de los ilustrados escoceses. Sin embargo, también es verdad que cada uno de estos autores muestra de forma clara su pertenencia a la Ilustración: aludo a su voluntad de ofrecer, contrariamente a las tradicionales representaciones «filosóficas», una representación «científica» de la sociedad. En cualquier caso, el paradigma organicista no es el único paradigma de la sociología moderna. Junto a él, y en clara situación de competencia, nos encontramos con el paradigma individualista.

Cuando en el ámbito de la sociología se habla de paradigma individualista o de «individualismo metodológico», la referencia inmediata es Max Weber.

Del fin de la consideración sociológica —entender— se deriva [...] que la sociología comprensiva [...] debe mirar al singular individuo y a su obrar como al propio átomo (M. Weber, 1978: 256).

Si los sociólogos organicistas principalmente contemplan, influenciados por Hegel y convencidos de que un conocimiento verdaderamente cientifi-

co tan sólo es posible del «todo», del universal, del «ser colectivo», las regularidades de la vida social, Weber se ubica literalmente en las antípodas. En su arquitectura conceptual no está presente la posibilidad de una representación orgánica o sistemática de la sociedad. Para Weber no existe un sentido objetivo del mundo, un orden racional objetivo, que la razón humana pueda captar y realizar en su objetividad; pensar los «hechos sociales» como si fuesen «cosas» tan sólo es una ilusión positivista. En estos términos se expresa el sociólogo alemán en su célebre ensayo sobre *La objetividad cognoscitiva de la ciencia social y de la política social*:

La cualidad de un proceso que lo hace un fenómeno económico-social no es algo que se inserte como tal objetivamente. Más bien se encuentra condicionado por nuestro interés cognoscitivo, que es el resultado del específico significado cultural que atribuimos en el singular caso al proceso en cuestión (M. Weber, 1978: 73).

Dicho en otros términos:

Nosotros aspiramos al conocimiento de un fenómeno histórico, es decir de un fenómeno cargado de significado en su específico carácter. Y —esto es lo decisivo— solamente desde la presuposición de que una parte finita del infinito número de los fenómenos resulta cargada de significado, adquiere un sentido lógico el principio de un conocimiento de los fenómenos individuales en general (M. Weber, 1978: 92).

De ningún fenómeno, incluidos los fenómenos naturales, se puede conocer todo. Según Weber, es imposible pretender un conocimiento exhaustivo de los fenómenos histórico-sociales. Éstos siempre se presentan de forma «individual», por tanto, ni pueden ser asumidos bajo cualquier «ley» del devenir, ni pueden ser explicados según una presunta serie objetiva de conexiones causales.

El número y el tipo de las causas que han determinado cualquier acontecimiento individual siempre es infinito y no existe una característica insertada en las mismas cosas que pueda ser considerada por sí sola (M. Weber, 1978: 93).

Con una terminología hegeliana, sospechosa pero eficaz, podemos decir que esta infinidad de causas sólo es pensable de forma «abstracta». En realidad, como he dicho al principio, nuestro conocimiento es inevitablemente selectivo, guiado por nuestros «intereses» específicos, que no solamente ordenan la experiencia histórico-social, sino que también la constituyen. Como dice Weber, si en el caos emergente pretendiésemos conocer toda causa de cualquier fenómeno,

[...] el orden sólo puede venir dado por aquella circunstancia que para nosotros tiene interés y significado como parte de la realidad individual, en cuan-

to que está relacionada con las ideas de valores culturales con las que nos acercamos a la realidad (M. Weber, 1978: 93).

Por tanto, es bien clara la distancia que separa a Weber de la concepción durkheimiana. Recuerdo que para ésta última el conocimiento sociológico tiene que trabajar con la representación de los «hechos sociales», considerados como «cosas» existentes objetivamente.

Todo conocimiento de la realidad es siempre un conocimiento desde particulares puntos de vista (M. Weber, 1978: 97).

Sin embargo, aún estamos bastante alejados de un genérico relativismo de los «puntos de vista» o de los «intereses» a partir de los que ordenamos y seleccionamos la realidad que queremos conocer. En efecto, para Weber, que en este punto sigue a Rickert en un sentido que también es una radical distancia, nuestra relación con los puntos de vista valorativos es constitutiva de la realidad, es una verdadera y propia «presuposición trascendental de toda ciencia de la cultura», ya que esencialmente somos «seres culturales». La realidad, los hechos sociales (y los hechos en general) solamente subsisten en virtud de esta relación que, y esto es lo importante, no puede dar lugar a resultados que valen para un investigador y no para otro. Recordemos que para Weber «[...] sólo es verdad científica aquello que vale para todos los que buscan la verdad» (M. Weber, 1978: 100).

De esta forma he introducido otra característica esencial del planteamiento weberiano: por una parte, nuestras representaciones de la realidad social están guiadas por puntos de vista subjetivos; sin embargo, por otra, reivindicamos una pretendida verdad capaz de «valer para todos». Dicho en otros términos, nuestro conocimiento está guiado por nuestros valores, por nuestros intereses subjetivos, pero, para ser verdadero conocimiento, debe ser objetivo, neutral. Por este motivo, podría no ser del todo insensato pensar que Weber busca conciliar lo irreconciliable, hasta el punto de que se encuentre, por usar una expresión de Aron, ante «el carácter arbitrario de los interrogantes dirigidos a la realidad contra la verdad universal inherente a las respuestas» (R. Aron, 1989: 32). En cualquier caso, el científico social debe ocuparse de la «eficacia causal de la subsistencia de hecho» de ciertas convicciones —éticas, políticas o religiosas— sobre la vida social, pero jamás entrar en la validez o no de tales convicciones (M. Weber, 1978: 326). Nuestras convicciones, nuestros valores, se explican de forma comprensiva, no valoradas. Para Weber, la imposibilidad de representarnos durkheimianamente el hecho social como una «cosa» no significa la renuncia a toda objetividad, de igual manera que la imposibilidad de trasladar los fenómenos sociales a leyes causales generales no implica la renuncia al principio de causalidad. Tan sólo se trata de tener presente que para Weber, a diferencia de cualquier forma de organicismo, el conocimiento de las leyes causales sólo es un «medio de investigación» por el que comprendemos los fenómenos

sociales en su «individualidad», imputándolos a las «propias causas concretas», pero jamás es un «fin».

Contra la tesis weberiana de la «neutralidad» del conocimiento científico en general y sociológico en particular, pero en sustancial continuidad con su carácter comprensivo, nos aparece la Escuela de Frankfurt. Sus figuras más representativas son Adorno, Horkheimer, From, Marcuse, Benjamin y, como no, Jürgen Habermas. Como sostiene Adorno:

[...] un comportamiento neutral no sólo es imposible psicológicamente, sino también objetivamente. La sociedad, objeto de conocimiento de la sociología, si quiere ser algo más que una pura técnica, sólo se cristaliza alrededor de la concepción de una sociedad justa. Pero ésta no debe oponerse a la existente de forma abstracta, como un valor, sino que emerge de la crítica, por tanto, del conocimiento por parte de la sociedad de sus propias contradicciones y necesidades (T. Adorno, 1973: 139).

He aquí, brevemente, el significado de lo que hemos definido como el paradigma «crítico».

Los fundadores del célebre Institut fuer Sozialforschung de Frankfurt elaboran una teoría de la sociedad que, contrariamente a las posiciones hasta ahora analizadas, se configura en sentido crítico-normativo. Dicho en otros términos, capaz de captar, pero también de valorar, las formas de acción efectivas. Los pilares de dicha construcción son los siguientes:

- a) El desprecio del motivo weberiano de los valores que necesariamente guían nuestro conocimiento, hasta censurar la inconsistencia de la tesis de la objetividad y de la neutralidad. Los frankfurtianos pretenden depurar los rasgos compulsivos y cosificantes presentes en las mismas categorías filosóficas y científicas de la cultura occidental, enarbolando como alternativa una nueva postura teórico-metodológica para las ciencias sociales, centrada en el ideal de autorreflexividad.
- b) La relectura de las tesis, siempre weberianas, sobre la burocratización y la creciente expansión de la racionalidad instrumental. Ahora bien, conviene puntualizar: aún condenando la racionalización y sus efectos perversos en todas sus formas, los miembros de la Escuela de Frankfurt no condenan la razón. Ésta se salva, por así decir, contra sí misma en el intento de reafirmar y de cumplir el proyecto de emancipación de la modernidad.
- c) El análisis marxista de la sociedad capitalista. Su propuesta es ensanchar la onda de la crítica marxista del capitalismo hasta hacerla crítica de la civilización industrial. Su línea de trabajo se mueve fundamentalmente en el siguiente frente: elaborar una crítica global de la sociedad que no se circunscriba a la economía y la política, sino que también incluya todos los

ordenes que constituyen la civilización. Por ello, la Escuela entabló un tipo de crítica múltiple —a la vez político-económica, cultural y psicosocial— dirigida a las sociedades modernas: la sociedad burguesa tradicional, pero también, con posterioridad, la sociedad tecnoburocrática creada tanto en occidente como en los países del Este. Se trata de una intención globalizadora, cuyo nexa unitario bien pudiera ser el radicalismo estético (J. E. Rodríguez Ibáñez, 1992: 183-184).

Si para Durkheim la normatividad social coincide con la coerción que la sociedad, toda sociedad, ejerce sobre el individuo, y el sociólogo tiene la obligación, no sólo de investigarla, sino también de protegerla, en cuanto que constituye el único antídoto contra la enfermedad mortal de las sociedades modernas representada por la anomía; si para Weber, al contrario, no existe nada más censurable para un científico social que propagar cualquier valor ético-político, en cuanto que éstos rechazan por definición cualquier investigación racional; para los autores de la Escuela de Frankfurt, la sociología esencialmente debe ser normativa, pero en sentido crítico, es decir, en un sentido literalmente antitético al durkheimiano. Dicho en otros términos y desde otra perspectiva, el sentido crítico de la Escuela de Frankfurt no se desarrolla desde el punto de vista de las formas que están consolidadas, sino desde las posibilidades que la realidad social comprime y reprime. De esta manera nos revela la importancia de la teoría para el desarrollo de la estrategia política. Por tanto, no resulta arriesgado decir que nos encontramos ante un objetivo dialéctico. No piensa el cambio social en términos evolucionistas-lineales y diferenciándose progresivamente, sino otorgando prioridad, en una situación dada, a la individuación de los elementos parciales que emergen para negarla.

Según Durkheim, el sociólogo debería

[...] emplearse con regular perseverancia en el mantenimiento del estado normal, en restaurarlo si es preciso, en reorientar las condiciones que lo hacen cambiar (E. Durkheim, 1982: 79).

Sin embargo, para Adorno, el sociólogo sólo tiene razón de ser si consigue revelar las contradicciones de la sociedad capitalista y contribuye a su superación:

[...] la experiencia del carácter contradictorio de la realidad social —escribe— no es un punto de partida como cualquier otro, sino que es el motivo que constituye la posibilidad de la sociología en general. La sociedad se convierte en un problema sólo para aquellos que puedan pensar una sociología diferente a la existente; sólo mediante lo que no es, se revelará por aquello que es: que es lo que debería interesar a una sociología cuya finalidad no se limite a la administración pública y privada (T. Adorno, 1973: 141).

Desde esta perspectiva, para los autores de la Escuela de Frankfurt, la sociedad se presenta como un lugar de dominio indiscriminado sobre la naturaleza y sobre los hombres por parte de una racionalidad instrumental que, weberianamente, petrifica todo. Estaríamos ante la primacía de la ingeniarización del mundo; el doblegarse ante la causalidad lineal medios-fin; el olvido de la dimensión cualitativa, no utilitaria; la disolución, en favor de un Estado, falso por hipostasiado, de la dialéctica individuo-colectivo, o, lo que es lo mismo, del principio por el cual se acepta que la existencia humana está mediada por la sociedad y la historia, pero también que la historia está igualmente referida al ser humano. Como dice Max Horkheimer,

[...] al final, la sociedad se convierte en la monstruosidad que Hobbes había descrito al principio (M. Horkheimer, 1976: 93).

Por ello la crítica radical de la existencia elaborada como crítica de la razón instrumental, la afirmación del «pensamiento negativo» y la nostalgia del «totalmente otro».

En resumen, se inicia la contemplación del fondo de la *Dialéctica del Iluminismo*, dialéctica de la que actualmente se ven emerger las manifestaciones de una crisis de época que no sólo alude a la sociedad capitalista-burguesa, como podría pensar Marx, sino a los mismos cimientos de la modernidad: la idea de progreso, la racionalidad técnico-científica y la moral kantiana.

El iluminismo, en el sentido más amplio de pensamiento en continuo progreso, siempre ha perseguido el objetivo de eliminar el miedo de los hombres y hacerlos jefes. Pero la tierra totalmente iluminada desprende el resplandor triunfal de la desventura (M. Horkheimer, T. Adorno, 1970: 3).

He aquí la gran «heterogeneidad de los fines» que se consume en la época moderna. Y el que los frankfurtianos, siguiendo el camino trazado por Weber, se erijan como heraldos de la posmodernidad sociológica.

Posmodernidad: un concepto controvertido y nuevos paradigmas

A pesar de la abundancia de obras y artículos dedicados al tema y del «uso obsesivo» de la voz *posmodernidad*, en la actualidad resulta muy difícil definir, de modo preciso y unánime, el fenómeno posmoderno. La dificultad de su definición radica, por una parte, en su reciente aparición y, por otra, en la dispersión y diversidad de formas y facetas. La dificultad se hace aún mayor al pretender catalogar las distintas corrientes de pensamiento actuales en una sociedad como la nuestra, tan hipercompleja e interrelacionada.

No obstante, a pesar de tales dificultades que hacen complejo el tema, es evidente que la posmodernidad, como su mismo nombre expresa, se relaciona con la modernidad. Relación que puede entenderse como incomodidad, rechazo, nueva lectura, como fin o inicio de algo, o bien como fracaso, pro-

yecto inacabado, malestar o desproporcionalidad entre el proyecto y la realización de la modernidad. En cualquier caso, se trata de un modo de pensar y vivir, que es expresado con términos tales como: talante, tendencia, corriente, estilo de vida, actitud de sospecha, mentalidad, etc., con que hoy vivimos los problemas y consecuencias de la modernidad.

El pos del posmoderno —escribe Vattimo— indica una despedida de la modernidad que, en la medida en que quiere substraerse a su lógica de desarrollo y sobre todo a la idea de superación crítica en la dirección de un nuevo fundamento, torna a buscar precisamente lo que Nietzsche y Heidegger buscaran en su peculiar relación crítica respecto del pensamiento occidental (G. Vattimo, 1987: 10).

La posmodernidad es, pues, un vocablo de amplio contenido, un término heurístico, de búsqueda, de crítica, en el que el prefijo *pos* revela que, hoy por hoy, la modernidad es el núcleo central del problema. Las críticas sobre el grado de agotamiento de la modernidad o la resistencia de ésta a desaparecer, así como el nivel de la ruptura modernidad-posmodernidad, son cuestiones debatidas de fuerte actualidad, pendientes de una mayor clarificación a tenor de la evolución de la vida social.

Sin embargo, más allá de las específicas intenciones de los que lo usan, pienso que el concepto de posmodernidad posee dos acepciones que es necesario diferenciar:

- a) Por un lado, parece significar la disolución y muerte de la cultura moderna nacida a partir del proyecto ilustrado.
- b) Sin embargo, por otro, parece aludir a una nueva época, a la etapa que viene tras la modernidad, consciente de sus «crisis», pero revalorizando muchos de sus elementos.

No resulta arriesgado decir que bajo la primera acepción se ubican una serie de autores que toman como punto de partida a Lyotard (1984). Concretamente, su definición sobre el final de los «grandes relatos» (Hegel, Comte o Durkheim, no se plantean diferencias) y su perspectiva sobre la fragmentación, el individualismo desesperado y la incapacidad de distinguir en la sociedad lo que es «humano», es decir, digno del hombre, de lo que no lo es. Junto a ello se exalta como conquista el nacimiento de una individualidad que finalmente pierde sus «características violentas» (G. Vattimo, 1990: 10) y de una sociedad que, a su vez, anula (¿finalmente?) toda medida «humana». Como bien ha planteado Pierpaolo Donati:

En la posmodernidad, dentro de la dialéctica sujeto-institución (o acción-estructura) se introduce el distanciamiento de las relaciones como tales, concebidas como flujos comunicativos. El código simbólico que interpreta este proceso es comunicativo: es decir, las relaciones se conciben como «comu-

nificaciones». Éste es el «juego de los juegos» de la sociología contemporánea, post-parsonsiana. Aparentemente no tiene necesidad de sujetos, ni de instituciones, ni de estructuras sociales, no porque las elimine o las considere muertas, sino porque radicalmente las hace indeterminadas y contingentes» (P. Donati, 1991: 53).

Sin embargo, en la segunda acepción, «posmodernidad» solamente significa la crisis de lo que posteriormente definiré como una concepción «enfática» de la modernidad y la apertura de una nueva época. En ella, los clásicos binomios modernos entre sujeto y estructura, entre organicistas e individualistas pierden consistencia y se abren a una consideración de la sociedad más adecuada a la realidad «humana». Dicho en otros términos, más sensible a las múltiples relaciones «reales» (no sólo «comunicativas») en las que la propia realidad humana se despliega: por ejemplo, las relaciones consigo mismo, las familiares, las políticas, las religiosas, las económicas, las referentes al ecosistema natural, las alusivas a las generaciones futuras.

Establecida esta premisa sobre el concepto de posmodernidad, a continuación trataré de analizar los principales paradigmas que marcan las representaciones posmodernas de la sociedad: el «paradigma disoluto» (G. Morra, 1992) y el «paradigma relacional» (P. Donati, 1991). Una consideración aparte merecen el «paradigma sistémico» de Niklas Luhmann y el «comunicativo» de Jürgen Habermas. Éstos últimos, aunque por razones diversas, se aprovechan parasitariamente de la disolución posmoderna.

El paradigma disoluto

La obra de Max Weber, moderna en sus contenidos y en su inspiración de fondo, albergaba, quizás por el desencanto del propio autor, el germen de lo que posteriormente sería una verdadera y propia disolución de la modernidad. Siguiendo el camino trazado por Hegel, capta muy bien el significado de la moderna escisión de la antigua «totalidad ética» y la irrupción en el mundo de la «singular conciencia individual»: una verdadera tragedia, la famosa «tragedia del reconocimiento» de la que habla la hegeliana *Fenomenología del espíritu*, ante la que, según Weber, no parece existir remedio. La reconciliación no puede tener lugar ni a través del Estado, como pensaba Hegel, ni a través de la lucha de clases, como pensaba Marx, ni reforzando la disciplina social, como pensaba Durkheim. El mundo, tal y como lo contempla Weber, ha perdido para siempre tanto el antiguo «orden», como la antigua racionalidad unificante. La dinámica de la sociedad moderna, el llamado «proceso de diferenciación» ha escindido la razón y la sociedad en una pluralidad de «esferas de valores» que ridiculizan aquello que, en *Economía y Sociedad* (1983: 922), definía el «carisma de la razón». Ni la fe, ni la ciencia están en situación de ofrecer una unificación «teórica» o «práctica» del sentido del mundo; su devenir más bien se configura como un «espacio infinito» privado de cualquier sentido objetivo (M. Weber, 1978: 96), siendo este

último, el sentido, el resultado de una difícil, casi trágica, construcción del hombre. He aquí el weberiano «desencantamiento del mundo»: ya no existen referencias culturales fuertes capaces de garantizar a los individuos una precisa identidad; cada uno por cuenta propia, según los gustos y las circunstancias, debe tratar de inventar una.

En los comienzos del siglo xx, y Weber es una buena manifestación, esta pérdida de un sentido unitario del mundo, de la sociedad y de las singulares existencias individuales estaba marcada por el pesimismo. La lúcida visión de un mundo desencantado gracias a su organización científico-tecnológica, la conciencia del atardecer de las grandes concepciones metafísico-religiosas, el advenimiento de una época de politeísmo de los valores enfrentados mutuamente, no sólo son para Weber el resultado «inevitable» del conocimiento y de la evolución social, también son «molestos» (M. Weber, 1978: 332). Para los primeros representantes de la Escuela de Frankfurt el triunfo de la racionalidad instrumental representaba una especie de «mal radical» al que era necesario oponerse. Sin embargo, en nuestros días, todo parece ser un pretexto para exaltar la diferencia, la fragmentación, lo efímero, la capacidad de adoptar una pluralidad de roles, de moverse desde una «comunidad de emociones» a otra (M. Maffesoli, 1988).

Si en el pasado, para afrontar la «anomía», Durkheim exaltaba una férrea disciplina colectiva, hoy buscamos «el ligamen simbólico de toda sociedad» mediante formas más o menos extravagantes de «inmoralidad-ética» (M. Maffesoli, 1990: 26). Parece necesaria una superación del moderno *principium individuationis*, fundado en la autonomía y libertad del sujeto, y caminar en la dirección de una solución no socioorganicista a lo Durkheim, sino de fusión empática, de anulación de cualquier distancia. Dicho en otros términos, en la senda de una «estética social» que no es otra cosa que el fruto de una representación «estética» de la sociedad o, si se prefiere, una especie de confirmación de lo que Arnold Gehlen (1994: 276) había individuado como «aspiración de las civilizaciones metropolitanas intelectualizadas» por regresar a la «cultura arcaica».

[...] Personalmente creo —escribe Maffesoli— la estética social se organiza alrededor de cuatro puntos esenciales: el dominio de lo sensible, la importancia del ambiente o del espacio, la búsqueda del estilo y la revalorización del sentimiento tribal (M. Maffesoli, 1993: 129).

Conciliar la exaltación de la «diferencia» individual con la exaltación del «sentimiento tribal» sigue siendo un problema para aquéllos que están anclados en esquemas de pensamiento tradicionales. No sucede lo mismo con Maffesoli. Para éste, se debe pasar desde una lógica de la identidad hasta una lógica de la identificación, de tal manera que

[...] el yo se explica y despliega al infinito, mostrando que la esfera de la comunicación es una constante reversibilidad entre polos que a veces son obje-

tos, a veces sujetos, y que esta sucesión de secuencias constituye lo que denominamos yo (M. Maffesoli, 1993: 274).

La hodierna sociedad compleja abre horizontes de sentido teóricamente ilimitados; cualquier elección es comparable con cualquier otra; no hay nada que no pueda ser revisado; en pocas palabras, como dice Niklas Luhmann, todo lo que es o hacemos siempre puede ser de otra manera. No tiene sentido distinguir lo verdadero de lo falso, el sentido del no sentido; se vive de manera estructuralmente «revisable»: hoy las cosas están así, pero mañana podrían ser diversas. El llamado «pensiero debole», dejando atrás la razón «fuerte» y los valores «últimos», parece caminar por la experiencia de lo débil y de lo cotidiano, lo frutivo y lo estético, la pluralidad y la heterogeneidad de vida.

Ahora bien, conviene matizar. Frecuentemente se aprecia una especie de heterogeneidad de los fines: por una parte, continuamente aumentan para los individuos las posibilidades de elegir caminos personalizados en cualquier campo de acción; por otra, esto que parece ser un triunfo de la diferenciación produce su propia debilidad. Si todo es posible de otra manera, entonces también la indiferencia se hace indiferente. Queríamos que nuestro yo fuese autónomo y libre, sin embargo ya no nos reconocemos, no sabemos quiénes somos, ni hacia dónde debemos caminar, y solamente confiamos en el «sentimiento tribal» (M. Maffesoli, 1993) o, análogamente «en un rescate estético de la experiencia» (G. Vattimo, 1990a: 84).

Podríamos seguir escribiendo, como hace cierto pensamiento posmoderno disoluto, apologías del caso o del nihilismo, quizás exaltando el juego contra el deber, la estética contra la ética o la espontaneidad contra toda forma de poder. Sin embargo, día a día es más evidente lo difícil que es «encontrarse» (la alusión a Pirandello no es casual) en un contexto individual y social tan fragmentado. La creciente separación entre individuo y sociedad, entre sistema social y sistema psíquico, no genera un sentido de libertad, sino desorden e incapacidad de gestionar una relación satisfactoria entre el yo, los otros y el mundo. Todo es gratuito y, al mismo tiempo, parece someterse a la más rígida necesidad. El resultado es un paralizante *Sense of Drift* —en el sentido planteado por Toynbee (1983) como rasgo característico de la época tarδο-helenista, que tantas analogías presenta con la nuestra— y un creciente deseo de escapar de la realidad.

Modernidad y posmodernidad en la perspectiva «sistémica» de Niklas Luhmann

Este sentido (paradójico) de absoluta gratuidad y, al mismo tiempo, de rígida necesidad que parece caracterizar a nuestra época es captado perfectamente por la sociología sistémica de Niklas Luhmann. Los conceptos luhmannianos fundamentales —sentido, complejidad, contingencia, riesgo, autopoiesis— tienen una naturaleza «débil», es decir, están contruidos para dar cuenta de la creciente gratuidad de nuestras relaciones sociales.

Complejidad —escribe Luhmann— quiere decir «necesidad de selección», *necesidad de selección* significa «contingencia», *contingencia* significa «riesgo» (N. Luhmann, 1991: 95).

He aquí el eje fundamental de la sociedad hodierna. La diferenciación funcional anula todo punto de referencia, todo centro; es necesario afrontarla, reducir la complejidad que produce. Sin embargo, esto sólo se puede hacer diferenciando posteriormente el sistema social, lo que conlleva riesgo y peligro, con la única certeza de que la complejidad, reducida en un aspecto, está destinada a aumentar progresivamente. En cuanto al individuo, aunque en este proceso gana autonomía, paradójicamente pierde en términos de capacidad de incidir en la sociedad, hasta el punto de verse relegado al «ambiente» de un sistema social que, si bien no puede subsistir sin él y viceversa (el famoso fenómeno de la «interpenetración») (N. Luhmann, 1991: 351-412), actúa «autopoiéticamente», es decir, a espaldas del individuo. «El hombre no es ya la unidad de medida de la sociedad», escribe expresamente Luhmann (1991: 354). En cuanto al concepto de selección, decir que no significa otra cosa que «constricción a la selección», o sea, «que introduce a la actual experiencia en una serie de posteriores posibilidades y produce todo aquello que se prueba o se hace como contingente, como posible diversamente» (N. Luhmann, 1982: 135). Desde esta perspectiva, hablar de falta o de pérdida de sentido de una vida individual o social es imposible; el sentido es tratado como

[...] concepto indiferenciado, como un concepto que incluye su contrario, ya que la misma negación es una operación que considera el sentido (N. Luhmann, 1982: 134).

Si se toman al pie de la letra, tales afirmaciones dan la impresión de estar vinculadas con una teoría en la que encuentra una síntesis admirable la gratuitud de cierto pensamiento posmoderno «disoluto». Al mismo tiempo, sin embargo, es necesario reconocer que pocos planteamientos, si se comparan con el sistémico luhmanniano, son capaces de transmitir el mismo sentido de ineludibilidad, o sea, el sentido de una estructura social que se ha convertido en su absoluta contingencia, una verdadera y propia «jaula de hierro», un proceso «irreversible». Para Luhmann, una vez abrazada la perspectiva sistémica,

[...] ésta rompe el contraste entre moderno y posmoderno. Desde el plano estructural ya no se puede hablar simplemente de abismo. Se puede decir mucho más que de las conquistas de la evolución, que distinguen a la sociedad moderna de todas las que la han precedido, equivale al pleno desarrollo de los medios de comunicación y a la diferenciación funcional que, teniendo unos modestos inicios, han alcanzado dimensiones que ubican a la sociedad moderna en el plano de la irreversibilidad (N. Luhmann, 1995: 27).

La última palabra de la cita no debe conducirnos a engaños. No se debe pensar que estamos ante una de las tantas formulaciones sobre el tema de la post-historia, ya planteado por Arnold Gehlen (1962: 321), o que para Luhmann finalmente todo se ha realizado. Mas bien ocurre lo contrario. Es en estos momentos, con la expansión de los medios de comunicación, cuando verdaderamente ha comenzado todo. La única «irreversibilidad» sistémicamente posible es «la constante creación de la diversidad» (N. Luhmann, 1995: 11). Y si por posmoderno entendemos el fin de toda descripción unitaria del mundo, el fin del poder de la kantiana «razón humana universal» o de cualquier normatividad universal, entonces Luhmann nos recuerda

[...] que éste es el resultado de las condiciones estructurales, a las que la propia sociedad moderna se somete. Ésta no tolera ideas definitivas y, en consecuencia, cualquier autoridad. No conoce posiciones a partir de las que la sociedad podría ser descrita de manera vinculante por otros en el interior de la sociedad (N. Luhmann, 1995: 27-28).

Nacida con el estigma de la diferenciación respecto al pasado, la modernidad se presenta como desplazamiento hacia el futuro de la realización cumplida.

Por otra parte, al final de nuestro siglo se habla del proyecto no finalizado de la modernidad y se demanda mayor democracia, mayor emancipación, mayor posibilidad de autorealización, pero también de mayor y mejor técnica, brevemente, más de todo aquello que se había prometido como futuro. Tanto en el ámbito técnico como en el humano, la sociedad se describe a sí misma mediante la proyección del propio futuro. Pero esta modernidad —se pregunta Luhmann— ¿sigue siendo nuestra modernidad? ¿Lo es la modernidad de Habermas? Esta sociedad que se ha aprovechado del no saber describirse para proyectarse en el futuro ¿es aún nuestra sociedad? Podríamos preguntarnos: ¿debemos conservar tal imagen del futuro porque no sabemos como plantear otra, porque no sabemos quiénes somos o dónde nos encontramos? (N. Luhmann, 1995: 83-84).

Según Luhmann, la creciente diferenciación social ha producido una clara discontinuidad entre pasado y futuro. Tanto en el plano individual como en el social, la referencia al pasado, fundamental para la construcción de cualquier identidad, ya no se produce por «identificación», sino por «des-identificación» (N. Luhmann, 1995: 11). En cuanto al futuro, decir que éste es cada día más incierto, hasta el punto de que en la actualidad ni la poesía, ni la política, ni la filosofía son capaces de anticiparlo. No podemos dar cuenta de la «palabra», ni del «lenguaje», ni de un sentido que sea estable. Solamente podemos afirmar con certeza que

[...] no estamos seguros de que nuestros recuerdos del pasado serán como eran en el futuro (N. Luhmann, 1995: 85).

Al ser mayor la dependencia de las decisiones que debemos tomar en el momento presente, nuestro futuro se configura «*arriesgado*». El riesgo es la forma más adecuada de nuestras descripciones del futuro; y esto, según Luhmann, en el sentido más radical, o sea, en el sentido de que sólo refiriéndonos a los riesgos podemos optar por una u otra alternativa. Si Durkheim podía pensar los riesgos en el horizonte de un «orden» que mantener o reforzar, para Luhmann sólo podemos pensar el «orden» en el horizonte del riesgo.

Los riesgos —escribe el sociólogo alemán— contemplan los posibles daños, aún no determinados e improbables, que se derivan de una decisión, que pueden ser causados por ella, y que diversas decisiones no comportarían. Por tanto, de los riesgos sólo se habla en los límites en que se atribuyen las consecuencias a las decisiones. El resultado ha sido la idea de que se podrían evitar los riesgos y apoyarse en la seguridad, independientemente de la que se decidiese, es decir, por ejemplo no se instalarían plantas nucleares. Sin embargo, se trata de un error. Toda decisión puede determinar consecuencias no deseadas. Sólo el reparto de las ventajas y las desventajas, como probabilidad e improbabilidad, tiene lugar de forma diferente, según como se decida (N. Luhmann, 1995: 89).

Para Luhmann no existe una vía de salvación una vez que se ha roto la continuidad entre pasado y futuro, una vez que se ha establecido que el futuro depende de nuestras decisiones y la sociedad hodierna es conceptualizada desde el punto de vista del riesgo. Son obsoletas tanto la idea de cualquier «fin» al que la sociedad debería tender, como la de cualquier «racionalización» social que esté por encima del «cálculo de los riesgos». Ambas no tienen en cuenta la complejidad producida por la diferenciación funcional moderna. Dicho en otros términos, no queda espacio para los tres paradigmas en los que tradicionalmente la sociedad moderna se ha representado a sí misma: se abandona el individualismo en cuanto que el individuo no forma ya parte del sistema social; respecto a los paradigmas organicista y crítico, decir que ambos viven de la ilusión de que la sociedad hodierna pueda tener un «orden» o un «fin». Sin embargo, estos últimos, son conceptos difíciles de conciliar con una sociedad diferenciada y compleja donde, como hemos visto, «*complejidad* quiere decir 'necesidad de selección', *necesidad de selección* significa 'contingencia', *contingencia* equivale a 'riesgo'».

Por tanto, nos encontramos ante una realidad social «sin centro», una realidad cuya única determinación es la de los singulares sistemas parciales que poseen el «orden», siempre inestable, que da el equilibrio que los propios sistemas sociales realizan entre sí. Por este motivo, según Luhmann, no tienen razón de ser ciertos proyectos capaces de abrazar «la total realidad social». La diferenciación funcional moderna ha creado nuevas interdependencias y problemas que ya no pueden gobernarse subjetiva u orgánicamente. La única solución es la lógica del más rígido funcionalismo. En consecuencia, nuestra

sociedad ya no aspira, ni puede aspirar, a emanciparse racionalmente por encontrarse «emancipada de la razón», al menos en lo referente a su capacidad para poder orientar la praxis social.

Al margen de cualquier retórica de época, bien sea moderna o posmoderna, en las anteriores afirmaciones reside el éxito del discurso luhmanniano sobre la modernidad. Se trata de un discurso que, como he señalado anteriormente, en algunos aspectos se alimenta parasitariamente de los rasgos «disolutos» de la modernidad. Ahora bien, conviene puntualizar que lo supera mediante un aparato conceptual «fuerte» que tiene más presente la «lógica» moderna que la «estética» posmoderna. En cualquier caso, por estimulante que sea, el discurso luhmanniano suscita la perplejidad. Concretamente me refiero a que sea posible «hegelianamente» en los hechos, es decir, que nuestra realidad social, liberada de cualquier «normatividad», confie ciegamente en el funcionamiento autopoietico de sus sistemas ¿No es cierto que la política, la economía, la técnica, los medios de comunicación, etc., poseen un específico código que ningún sistema tiene el derecho de interferir?

Algunos fenómenos hacen pensar que el rígido funcionalismo luhmanniano tropieza con una serie de dificultades. Ciertamente hay sectores de la sociedad que han ganado y ganan mucho con una organización funcional —pensemos, por ejemplo, en las redes del tráfico urbano o en la gestión de las fuentes de energía— pero también existen sectores —por ejemplo los hospitales, la escuela o la universidad— en los que la organización y el simple «funcionar» no bastan, más aún, su crisis sólo puede superarse mediante la revalorización de aquel mínimo «humano» (H. Rombach, 1994; P. Donati, 1994) que les confiere su identidad y los hace verdaderamente funcionales. Lo mismo puede decirse del mundo del trabajo. Se podrán inventar todos los incentivos imaginables para incrementar la ocupación, la productividad y la calidad de los productos, pero también es evidente la importancia de que el trabajador sienta «trabajar como propio», es decir, sepa darle un sentido al trabajo a la luz de la propia realización como hombre. Junto a los objetivos económico-funcionales es oportuno tener presente un elemento no funcional, por ejemplo, que el trabajador no puede ser considerado solamente como un productor, o sea, que, incluso en sus actividades instrumentales, el hombre actualiza un significado que no es meramente instrumental, sino «humano».

Si estas consideraciones tienen cualquier validez, no resulta arriesgado decir que la misma «estructura de la sociedad», la crisis que revela, impulsa «semánticas» de la modernidad y de la posmodernidad menos rígidas que la funcionalista. A continuación, antes de pasar al análisis del paradigma «relacional» de Pierpaolo Donati, me detendré en el «comunicativo» de Jürgen Habermas. El objetivo es tener un cuadro completo de los principales paradigmas de la sociología contemporánea.

El paradigma comunicativo

La modernidad. Un proyecto no realizado es el título de un célebre discurso de Jürgen Habermas con motivo de la concesión del Premio Adorno. Su objetivo fundamental es contrastar el elemento «antimoderno» que, supuestamente, se esconde

[...] en las teorías del posiluminismo, de la posmodernidad y de la poshistoria, elemento que, en su opinión, constituye el fundamento de un «nuevo conservadurismo» (J. Habermas, 1981: 444).

Incapaz de captar el nexo entre la modernización social y los diversos problemas que comporta (hedonismo, crisis de autoridad, pérdida de identidad y de responsabilidad, narcisismo, etc.), el neoconservadurismo, en sus diferentes formas, termina atribuyendo tales problemas a una cultura que, para Habermas, «influye en estos procesos de manera indirecta» (J. Habermas, 1981: 451). Sin embargo, siempre según Habermas, la incomodidad de la civilización hodierna no puede imputarse a los «intelectuales modernos»; mas bien está ligada a una modernización social que, bajo la presión de los imperativos sistémicos que regulan el crecimiento económico y la organización estatal, destruye la estructura comunicativa del mundo de la vida. Ahora bien, respecto a estos procesos sociales, que en último término representan la vicisitud de la modernidad,

[...] los maestros neoconservadores apartan la mirada, proyectando las causas, que han dejado de esconder, en el plano de una cultura subversiva y en sus abogados (J. Habermas, 1981: 452).

También Habermas, siguiendo el camino trazado por Weber, sostiene que el «proyecto moderno» sólo puede entenderse cuando se tiene presente la racionalidad sustancial que contenían las grandes concepciones metafísico-religiosas del pasado. Cuando se afrontan los problemas tradicionales, no bajo una única y totalizante concepción del mundo, sino desde el punto de vista de la verdad, de la validez normativa y de la belleza, es decir, como cuestiones de conocimiento, de justicia y de gusto, se produce una diferenciación de las esferas de los valores; ciencia moral y arte se hacen autónomas la una respecto a la otra; cada una puede desarrollar en su interior un saber específico, específicos procesos de aprendizaje y una clase específica de «expertos». Sin embargo, junto a este fenómeno se produce otro: la cultura de los expertos progresivamente se aleja de la que posee un público más amplio; lo que se elabora reflexivamente en el interior de las diversas esferas de los valores no se convierte automáticamente en patrimonio de la praxis cotidiana, al contrario, la racionalización cultural corre el riesgo de «empobrecer» a esta última, cuya sustancia es la de un mundo de la vida aún ligado a la tradición. Por tanto, según Habermas,

[...] el proyecto moderno, elaborado en el siglo XVIII por los filósofos de la Ilustración, no sólo consiste en el desarrollo imperturbable de las ciencias objetivas, de los fundamentos universales de la moral y del derecho, del arte autónomo, cada uno en su especificidad propia, también consiste en la voluntad de liberar los potenciales cognitivos de su forma esotérica y de utilizarlos para la praxis, es decir, para una configuración racional de las relaciones de vida (J. Habermas, 1981: 454).

De este optimismo, en nuestro siglo queda muy poco, y Habermas es consciente de ello. Pero, en su opinión, el problema permanece: siempre se trata de decidir si los potenciales cognitivos de la modernidad sólo contemplan el progreso técnico, el crecimiento económico y una administración racional, o pueden incidir positivamente para una mejor praxis de vida que ya no se encuentra orientada hacia tradiciones privadas de conocimiento. Todos sabemos que Weber describe el proceso de racionalización como institucionalización de un obrar económico y administrativo que, guiado por la racionalidad respecto al objetivo, poco a poco va colonizando toda forma de vida. Sin embargo, Habermas denuncia la unilateralidad de la posición weberiana y de sus maestros de la Escuela de Frankfurt, su incapacidad de llevar las patologías de la modernidad a una explotación solamente parcial del potencial racional desplegado en sí. En consecuencia, se apela a Durkheim y a Mead, a los que atribuye el mérito de haber visto cómo

[...] los mundos de la vida racionalizados más bien están modelados por una relación que se ha hecho reflexiva con tradiciones que han perdido su natural espontaneidad; de la universalización de normas de acción y de una generalización de los valores que extraen el obrar comunicativo de contextos delimitados para concederles espacios opcionales de mayor amplitud» (J. Habermas, 1988a: 2).

Según Habermas, los discursos sobre la «modernización» generalmente suelen ignorar este potencial comunicativo que se ha liberado. En concreto, el funcionalismo sociológico insiste en la idea de un proceso irreversible en el que, para reducir la complejidad social, no se hace otra cosa que repetir la formación de nuevos sistemas. En consecuencia, reforzando la única forma de racionalidad considerada como posible: la funcional. Sin embargo, en este punto la crítica de Habermas es radical.

La debilidad metodológica de un funcionalismo sistémico absoluto reside en que escoge los conceptos teóricos fundamentales como si se hubiese cumplido aquel proceso que fue primeramente percibido por Weber; como si la burocratización total hubiese deshumanizado a la sociedad, es decir, la hubiese integrado en un sistema que está desligado de un mundo de la vida estructurado de forma comunicativa, mientras que éste último ha sido degradado al status de un subsistema mas. Este «mundo administrado» era para Adorno la visión extrema del horror; para Luhmann se ha convertido en una banal premisa (J. Habermas, 1988: 965).

En antítesis respecto a la posición luhmanniana, cuyo mensaje se sitúa más allá de cualquier disputa entre modernidad y posmodernidad, Habermas ve en la «irreversibilidad» de la modernidad, tal y como la entiende Luhmann, uno de los «fundamentos necesarios» de la posmodernidad en sociología:

[...] el observador sociológico puede captar más fácilmente el adiós del horizonte conceptual del racionalismo occidental en el que ha nacido la modernidad, cuanto más se ubica en la perspectiva de una modernización automática, evolutivamente automatizada (J. Habermas, 1988a: 3).

Las tesis de Arnold Gehlen sobre la «cristalización» de la civilización moderna (1962) se basan en una presunta separación entre «modernidad cultural» (transformada en estéril por agotamiento de sus posibilidades) y «modernización social» (cuya irrefrenable automática aceleración se asume como manifestación de la impotencia de la cultura). Las premisas de la Ilustración estarían muertas, solamente siguen viviendo sus consecuencias. He aquí, en síntesis, la sustancia de la postura «neoconservadora» de la posmodernidad. Frente a ella, según Habermas, se plantea otra: la «anárquica».

En este segundo caso, los autores de referencia son Heidegger, Bataille, Derrida, Horkheimer y Adorno. Habermas dedica a cada uno de ellos un capítulo en su *Discurso filosófico de la modernidad*. A diferencia de un Arnold Gehlen o de un Daniel Bell (1976), el argumento de estos autores no alude a la distancia entre «cultura» y «modernización», sino más bien a la «modernidad en su conjunto» (J. Habermas, 1988a: 4). Una vez desmascarada la naturaleza íntimamente instrumental de una racionalidad que histórica y socialmente se ha hecho «objetiva» en la época moderna, desvelado el sentido de su «mito», la modernización social sobrevivirá a la anarquía que se ha liberado. Basta con el poder de la razón, basta con la razón calculadora.

Habermas trata de mostrar el «alto precio» (J. Habermas, 1988a: 336) que paga esta crítica radical de la razón por su presunto adiós a la modernidad. Consiste en la imposibilidad de categorizar adecuadamente, es decir, de manera racionalmente aceptable, lo que es violado e instrumentalizado en la modernidad. Y esto porque, de una forma u otra, la posmodernidad aún es prisionera de una perspectiva subjetivista que la propia modernidad, a pesar de haber nacido marcada por el sujeto, ya había criticado. Muy significativa es la interpretación que elabora Habermas de la «intersubjetividad». Esta es vista como una especie de conocimiento anticipado de la naturaleza «comunicativa» de la razón liberada en la modernidad. Igualmente interesante es la «reconstrucción» que este autor realiza del materialismo histórico marxiano. Brevemente, la totalidad ética hegeliana y la praxis alienada de Marx, como «comunicación distorsionada», se dejan reconocer como formas de una intersubjetividad mutilada y dividida (J. Habermas, 1988a: 347). Y es esta razón comunicativa la que constituye, según Habermas, el «contenido normativo de la modernidad». Un contenido que, muy lejos de

ser superado, todavía tiene que realizarse en aquel encuentro-combate entre imperativos del sistema y mundo de la vida. Por tanto, es en este sentido como debe entenderse la modernidad en cuanto «proyecto no realizado»: una variación, ciertamente menos utópica, de la «teoría crítica» de la Escuela de Frankfurt.

Más allá de una concepción enfática de la modernidad

Al margen de la radical oposición entre el paradigma comunicativo de Habermas y el sistémico de Luhmann, de la relación que ambos autores mantienen con la modernidad emerge un elemento que los aproxima: la idea de que, aún abriéndose al futuro, de la modernidad no se puede salir y, en consecuencia, la antipatía, diversamente motivada, por todo lo que se engloba bajo el título de «posmodernidad». Bien sea con la spinoziana indiferencia de Luhmann, bien sea con la pasión de Habermas, ambos dan la impresión, como dice Hegel, de que hemos llegado «al último estadio de la historia, a nuestro mundo, a nuestros días» (G. W. F. Hegel, 1968: 192).

Para ninguno de estos dos autores es posible reactivar las premisas de cualquier filosofía universal de la historia a lo Hegel, a lo Marx o a lo Comte, buenos ejemplos de la modernidad, más bien al contrario. Sin embargo, tanto para Habermas como para Luhmann, no sólo se trata de ser conscientes del fin de las «grandes narraciones» de la modernidad, también hay que distanciarse de todo lo posmoderno: bien sea de la exaltación de la fragmentación, de la diferencia o de la espontaneidad, en las que se expresa la versión que hemos definido como «disoluta», bien sea de su variante más sobria que, teniendo presente la crisis de algunos fundamentos de la modernidad, intenta desde otras perspectivas (por ejemplo, relacionales) salvar su herencia.

En este contexto, son muy estimulantes e instructivas tanto la radicalidad con la que Luhmann desarrolla la «irreversibilidad» de la modernidad, como la obstinación con la que Habermas intenta hacer valer una instancia normativa que, por sí misma, la modernidad puede y debe alcanzar. Ahora bien, tanto en uno como en otro, siguen estando presentes ciertos aspectos de una concepción enfática de la modernidad, con el riesgo de que más que «comprenderla», simplemente la «reflejan» y, por tanto, no están en situación de ver las dificultades y los problemas de fondo. Si se permanece enclaustrado en el interior de sus perspectivas (aunque esto vale más para Luhmann que para Habermas), no sólo resulta difícil captar la «crisis» de algunas tonalidades dominantes de la época moderna (por ejemplo, los tres paradigmas de representación de la sociedad moderna de los que he hablado, la idea de progreso, la asimilación de ciencia y dominio o la misma idea de racionalidad científica), sino que también resulta problemática la gran herencia de la época moderna: la autonomía y la libertad del sujeto, además del estado liberal y democrático de derecho.

El entusiasmo por una ciencia que, finalmente, habría abierto para el hombre nuevos cielos y tierras, haciéndolo «jefe y poseedor» (R. Descartes,

1981: 44), parece haber dado paso a un difundido pesimismo. Crece la sensación de que las cosas se hacen por sí solas. Ciencia y técnica han dejado de ser instrumentos en manos del hombre, y tienden a convertirse en fines por sí mismas. De igual manera parece que ocurre, aunque de forma más acentuada, con la economía. Queríamos ser totalmente libres, y nos encontramos insertados en una serie anónima de procedimientos ¿Quién comparte en la actualidad la idea de progreso de un Comte? La naturaleza ya no acepta ser considerada un mero objeto de dominio, de explotación sin límites; se rebela, reivindica sus derechos. Por tanto, es hora de que iniciemos la consideración de nuestros deberes con ella. Las cosas de la naturaleza tienen su dignidad en sí mismas, no son simplemente objetos de los que podamos disponer a placer; tienen su *telos* específico. No en vano se habla de cambio ecológico de nuestra cultura.

Una manifestación de cambio y, en consecuencia, de crisis de un cierto espíritu de la modernidad, la podemos encontrar en los debates sobre la llamada «ingeniería genética y nuclear». Piense lo que piense Luhmann, las potencialidades y los riesgos que han desarrollado estas ciencias nos obligan a abandonar la optimista pretensión de que la factibilidad de algo es condición necesaria y suficiente para que se realice; piense lo que piense Habermas, estas ciencias ponen en tela de juicio que el «contenido normativo» de la modernidad solamente se apoye en la razón comunicativa, en el consenso de los interesados, y reintroducen una normatividad que podríamos llamar «natural». Al margen de buena parte de la filosofía moderna, nos obligan a pensar un concepto de naturaleza y un concepto de cultura que no sean antagónicos. Aunque con una terminología sofisticada, no es aventurado decir que la naturaleza es un *fin para nosotros*, un fin que debemos saber gobernar si queremos sobrevivir; pero también es un *fin en sí* (bien sea como naturaleza externa, bien sea como naturaleza humana) que debemos respetar si queremos vivir bien.

Desde una perspectiva sociológica, y como confirmación de la crisis de algunas representaciones unilaterales de la sociedad —tanto en sentido organista como individualista—, merece la pena tener presente el reciente debate entre los «universalistas» y los «comunitaristas». El fin no es otro que la posibilidad de que la sociedad compleja pueda encontrar una forma de integración racional, no sistémica (A. Ferrara, 1990).

La diferenciación, la diversidad, el conflicto, la contingencia y la inestabilidad deben considerarse como elementos estructurales de nuestra sociedad. Ésta, aunque adquiere los matices de «mundial», parece no poder afrontar una especie de déficit endémico mundial. Sin embargo, si, por una parte, resulta imposible que la sociedad hodierna se integre en su conjunto, según los cánones organistas del pasado, por otra, debemos constatar la tendencia disoluta de cierto individualismo. Por tanto, se trata de individuar estrategias teóricas y prácticas que, como alternativa a la «férrea flexibilidad» del orden sistémico, nos permitan frenar la progresiva disgregación de nuestra sociedad y aprovechar al máximo las innumerables oportunidades.

Según Christopher Lasch, en un interesante ensayo sobre la hodierna cultura de masas,

[...] el desarraigo desarraiga todo, excepto la necesidad de raíces (C. Lasch, 1993: 90).

Y así como

[...] la experiencia del desarraigo no traslada a un pluralismo cultural, sino a un agresivo nacionalismo, a la centralización y a la consolidación del poder estatal y financiero (ibid.),

es necesario encontrar la forma apropiada para satisfacer nuestra necesidad de raíces, de tal manera que sea conciliable con la estructura pluralista de la sociedad en que vivimos y con los principios universales que constituyen el fundamento de la cultura occidental. Usando la terminología de Ferdinand Tönnies (1985), no es aventurado decir que la hodierna «sociedad» ya no es, ni puede dar marcha atrás para ser una «comunidad». El pluralismo que la caracteriza puede ser considerado como una conquista del Estado de derecho. Sin embargo, con el anunciado pluralismo, se culmina perdiendo el sentido de lo que es y no es digno del hombre, se producen una multiplicidad de efectos que ponen en tela de juicio aquellas libertades y aquellos derechos que han sido el fundamento del Estado de derecho liberal y democrático. Nuestra sociedad se ha convertido en demasiado «societaria» (en el sentido de Tönnies); en la actualidad casi ha volatizado su ligamen, con el riesgo de perder aquella autonomía y aquellas libertades individuales, en nombre de las cuales habían librado importantes batallas contra los rígidos ligámenes «comunitarios».

Ciertamente, éstos últimos han constituido una interesante resistencia a la afirmación de una cultura pluralista, pero también es cierto que han representado una especie de condición de posibilidad. Como ya había intuido Alexis de Tocqueville (1985: 507), la libertad y las instituciones liberales modernas difícilmente consiguen mantenerse sin el apoyo de aquellas convicciones fuertes que durante mucho tiempo han estado garantizadas por la tradición religiosa y han sido transmitidas por la familia. Quizás se pueda pensar que en la actualidad, al vivir en una sociedad compleja, éstas se producen de otra forma, posiblemente políticamente, sin que por ello la política se convierta a su vez en religión. La autonomía individual, el pluralismo, la tolerancia, fundamentos de la moderna cultura liberal y democrática, viven de presuposiciones que ésta última, por sí sola, no está en situación de garantizar. También se podría decir que el carácter «societario» de la sociedad hodierna se explica cuanto más conforme es al bien del hombre, cuanto más consigue salvaguardar en la propia sociedad ciertos elementos «comunitarios» (ligámenes y convicciones «fuertes», amor, amistad, sentido de la autoridad). Estos últimos no tienen la dimensión contractual de las relaciones «societarias», sino

que constituyen, como ya se ha dicho, una especie de condición de posibilidad.

Pensemos, por ejemplo, en el rol fundamental realizado por la familia y en los peligros que podrían desatarse con su crisis (J. Iglesias de Ussel, 1998). Como ha escrito Pierpaolo Donati:

[...] la sociedad es humana en la medida en que institucionaliza una esfera de relaciones orientada a la totalidad de la persona humana: esta esfera no puede ser otra que la familia. En segundo lugar, la familia representa el punto de intersección necesario entre público y privado para una diferenciación no anómica y no alienante de lo social. Dicho en otros términos, la familia es la esfera de lo privado, pero constantemente debe relacionarse con la sociedad: de lo contrario, la privatización se convierte en subjetivismo hasta llegar al narcisismo. De esta forma se priva a la sociedad de aquel mínimo de normas y valores compartidos que permiten una vida civil ordenada. Sin la familia, una cultura no puede realizar sus potenciales humanos (especialmente los simbólicos) y la sociedad no puede desplegar sus dinanismos asociativos. Cuando eclipsa la familia, los símbolos y las formas asociativas de la sociedad corren el riesgo de convertirse en formas para alienar lo humano, antes que expresar sus contenidos distintivos (P. Donati, 1995: 29).

Cuanto más fuertes y vivos se encuentran los llamados valores «comunitarios», mejor se afrontan los cotidianos experimentos sociales en que consiste nuestra vida «societaria», transformándola en una experiencia gratificante. Diga lo que diga Dahrendorf (1993: 11), no es totalmente cierto que pluralismo, democracia, diferenciación social e individualización deben considerarse como «infelices compañeros de cama» de la «anomía». Ciertamente pueden serlo, y en muchos aspectos lo son ya. Pero, en cuanto que las primeras víctimas de este proceso son la identidad individual, el pluralismo, la democracia, la tolerancia y las instituciones del Estado de derecho, hoy más que nunca, es necesario que la comunidad familiar, como dice Horkheimer, aunque en un sentido radicalmente diverso al suyo, apoye

[...] a la reproducción de los caracteres humanos, según las exigencias de la vida social (M. Horkheimer, 1970: 47).

Si cuanto se ha dicho hasta ahora tiene un significado plausible, entonces, retomando los términos de un debate muy reciente, en primer lugar se trata de conciliar, no de plantear como alternativas, los argumentos «comunitaristas» y los «universalistas». En cuanto hombres, todos debemos sentirnos unidos por la pertenencia a la misma especie y, quizás, por los universales derechos de ciudadanía. Sin embargo, la concreta determinación histórico-cultural de nuestra naturaleza nos liga a una determinada tierra, a una determinada lengua, a particulares grupos humanos que van desde la familia al grupo o al conjunto de grupos étnico-culturales que solemos lla-

mar *nación*. La situación planetaria en la que vivimos exige que se insista en lo que nos une, por tanto, en elementos «universales». Ahora bien, esto no debe ubicar en un segundo plano de importancia nuestras diferencias étnicas, religiosas o culturales. Bienvenidos sean los discursos de Habermas (1990: 136) sobre la «ciudadanía cosmopolita» o los de Dahrendorf (1982: 40) sobre la «sociedad civil mundial» y sobre los «derechos comunes de ciudadanía», siempre que no se olvide que toda cultura política, por muy universal que sea, tiene sus raíces en una historia, en un contexto socio-cultural, religioso e institucional particular. La exasperación de la dimensión «universalista» corre el riesgo de desembocar en lo abstracto o, incluso, en la escuálida homologación; sin embargo, la exasperación de la dimensión «comunitaria» podría conducir a un cierre radical (pensemos, por ejemplo, en las tragedias de ciertos conflictos étnicos). En consecuencia, ya sea a nivel nacional como internacional, no se trata de eliminar las diversidades, más bien de aprender a convivir, convencidos de que, en cuanto hombres, todos tenemos algo esencial que nos une.

Por este motivo, me parece muy estimulante el que, sin quitar nada a la centralidad de la persona humana y a sus derechos, al contrario, revalorizándola plenamente, se haga más fuerte el impulso por salir de semánticas individualistas y se utilicen otras más atentas a las «relaciones sociales». Éstas últimas, sin ser organicistas, contemplan al hombre a partir de sus ligámenes y de sus responsabilidades con sus semejantes, que no son considerados como «límite», sino como «condición» de su libertad.

Dichas perspectivas, que pueden definirse como personalismo-relacional y que representan el lado sobrio de la posmodernidad, ciertamente ayudan a la búsqueda de una «síntesis» entre intereses individuales y sociales, capaces de abrirse a una idea de solidaridad. Ésta, lejos de concebirse como simple compensación (en la mayor parte de las ocasiones retórico-moral) a ciertos aspectos colaterales de la moderna sociedad industrial, podría ser el factor que impulse un nuevo orden social.

Recomponer lo humano y lo social: el paradigma relacional

Si tuviésemos que sintetizar en una fórmula los principales problemas de la sociedad contemporánea, podríamos decir que nos encontramos ante «un progresivo distanciamiento entre lo humano y lo social» (P. Donati, 1994: 158). Esto está presente tanto en el nivel de las concretas relaciones sociales, como en el nivel de la interpretación sociológica. Lo social ya no es concebido como el lugar donde habite lo humano. Éste último es contemplado como carácter, impulso, molestia, «rumor» externo respecto al sistema de comportamientos, mecanismos y reglas que «hacen» la sociedad. Generalmente solemos decir: el mercado tiene sus reglas, la política tiene sus juegos, los medios de comunicación tienen su lógica, etc. El sujeto humano fluctúa en el ambiente del sistema social. Lo humano se identifica con las necesidades, los deseos, los sueños de un «sujeto» que es percibido y representado como externo

e indeterminado respecto a las relaciones sociales organizadas (identificadas con el sistema social).

Si contemplamos los principales paradigmas sociológicos, desde el neomarxista al funcionalista, desde el hermenéutico al posmoderno, su principal límite consiste en la incapacidad para plantear de una manera adecuada el problema de lo «humano» en lo social. Por este motivo, mientras asistimos al progresivo avance del paradigma «hipermodernista» luhmanniano que, como se ha visto, relega lo «humano» al «ambiente» del sistema social, la sociología se divide entre autores modernos y posmodernos. Tanto unos como otros plantean propuestas interesantes, pero sin producir respuestas satisfactorias. El paradigma «relacional» o, mejor aún, «personalista-relacional», debería cubrir este vacío. Veamos brevemente cómo se articula.

A diferencia de los que piensan que todo lo social es sistema (Luhmann), de los que, al contrario, sostienen que sólo lo humano expresa lo social (los individualistas), o que lo social se debe distinguir entre lo «sistémico» y lo humano del «mundo de la vida» (Habermas), Donati presenta una perspectiva en la que lo humano y lo social son diferentes, pero, al mismo tiempo —utilizo un término luhmanniano— están constantemente «interpenetrados»: ninguno de los dos términos se agotan mutuamente, sino que ambos están destinados, aunque variablemente, a estar el uno dentro del otro.

La sociedad está hecha de relaciones en las que jamás puede ser anulada la distinción humano/no humano, diferenciándose la una de la otra mediante procesos contingentes; la sociedad está allí, en cuanto que los mecanismos funcionales requieren y demandan relaciones, y no sólo comportamientos en los que las orientaciones subjetivas de los actores son irrelevantes o factores a eliminar; hablar de «sociedad de lo humano» significa considerar que la sociedad humana no es ya un dato in-meditato, sino que debe ser producida reflexivamente mediante atribuciones de sentido a los nexos en los que lo humano se diferencia de lo no humano (P. Donati, 1994: 170).

Se trata de un planteamiento que, sin ningún tipo de prejuicios respecto a la modernidad, sin embargo no tiene la preocupación de presentarse como «moderno». Tampoco esconde detrás de sí intenciones de tipo ideológico. Quizás por este motivo consigue ofrecer una representación, parcial como todas las representaciones, pero «adecuada» a nuestra realidad social, en la que se expresa tanto el sentido profundo de sus patologías, así como una vía plausible para su superación.

Podemos decir que una forma social es humana en cuanto que sus relaciones sociales están producidas por sujetos que se orientan recíprocamente a partir de un sentido suprafuncional» (P. Donati, 1994: 171).

Éste es el eje central del planteamiento relacional. Su íntima intención polémica con el funcionalismo es evidente; sin embargo su fuerza reside en la capacidad de utilizar de forma diversa la arquitectura conceptual.

El análisis social no puede distinguirse de cuestiones relativas a quien actúa; y quien actúa está dentro y fuera del sistema social, es decir, el sistema social puede considerarse como el ambiente del sujeto humano, y viceversa; el límite entre humano y social existe en virtud de esta relación inmanencia/trascendencia de lo humano respecto a lo social y viceversa, de lo social respecto a lo humano (P. Donati, 1994: 173).

Obviamente, siempre es necesario saber hasta qué punto puede ser inmediatamente transplantada a la realidad social cualquier «antropología filosófica» o que lo humano pueda ser definido por la sociología, quizás como «pura construcción social»; igualmente, es necesario saber que toda teoría sociológica, cualquiera que sea su objeto o su función, depende de la forma en que es articulada su relación con lo «humano». En este sentido, creo que la perspectiva relacional aporta algunos elementos decisivos.

En primer lugar, permite redefinir lo social más allá del «dilema clásico», siempre vivo y activo, que lo considera una proyección individual o algo independiente del sujeto (por un lado Werber, por otro Durkheim). En segundo lugar, posibilita una teoría «crítica» de la «modernización» centrada en algunos de sus límites humanos, pero no haciendo concesiones a las «utopías» de la Escuela de Frankfurt, ni a cierto revanchismo tradicionalista que, con buenas dosis de cinismo, parece gozar de la crisis en la que nos encontramos. Los límites de la modernización

[...] no pueden concebirse como barreras más o menos estables, como si fueran recintos que deberían contener las acciones sociales dentro de un humano pre-establecido. Pueden desplazarse, y de hecho se desplazan, relacionalmente. Dicho en otros términos: los umbrales de la diferenciación no se encuentran pre-definidos, sino sujetos a posteriores relacionamientos (P. Donati, 1994: 173).

Como se puede constatar, la estrategia relacional no implica un rechazo de la contingencia o de la complejidad de nuestro mundo. Más bien trata de afrontarla teniendo presente la radical indeterminación entre los límites humanos y no humanos que parecen estar presentes en las sociedades avanzadas. Por ello busca y trata de defender una instancia normativa centrada en la «calidad humana» de determinadas relaciones sociales.

Toda forma social expresa una determinada calidad de las relaciones. Dicha calidad es la que decide el tipo y grado de humanidad que contiene esa forma social respecto a otras (P. Donati, 1994: 172).

No debemos olvidar que nos encontramos ante una teoría que, al pretender ser «sociológica», puede abandonar el problema filosófico referente a la antropología que asumimos como criterio de juicio del «tipo» y del «grado» de «humanidad» de una determinada relación social. Por ello, resulta muy

significativo que el planteamiento relacional se distancie de las antropologías débiles, relativistas, de la muerte del hombre, y, sin embargo, camine hacia su superación para salvar lo «humano» que hay en lo social.

Bibliografía

- ADORNO, T.W. (1973). «Sobre la lógica de las ciencias sociales». En AA.VV. *La disputa del positivismo en la sociología alemana*. Barcelona: Grijalbo.
- ARISTÓTELES (1983). *Política, Tratado sobre economía*. Madrid: Espasa-Calpe.
- ARON, R. (1989). *Estudios sociológicos*. Madrid: Espasa-Calpe.
- BELL, D. (1976). *The Cultural Contradictions of Capitalism*. Londres: Heinemann.
- BOBBIO, N. (1997). «Organicismo e individualismo: un'antitesi». En PETRONI-VIALE (comp.). *Individuale e colectivo. Decisione e razionalità*. Milán: Cortina.
- BOUDON, R. (1997). «L'individualismo metodologico e le tradizioni sociologiche». En PETRONI-VIALE (comp.). *Individuale e colectivo. Decisione e razionalità*. Milán: Cortina Editore.
- DAHRENDORF, R. (1982). *El nuevo liberalismo*. Madrid: Tecnos.
- (1993). «Freiheit und soziale Bindungen. Anmerkungen sur Struktur einer Argumentation». En MICHALSKI (Hrs.). *Die liberale Gessellschaft (Castelgandolfo Gespraech)*. Stuttgart: Klett-Kotta.
- DESCARTES, R. (1981). *Discurso del método*. Madrid: Alfaguara.
- DONATI, P. (1991). *Teoría relazionale della società*. Milán: Angeli.
- (1994). «Sulla distinzione umano/non umano. Per una sociologia del duemila». *El Mundo* 3, 2, p.158-177.
- (1995). «Famiglia». En DONATI-SCABINI. *Nuovo lessico familiare*. Milán: Vita e Pensiero.
- DURKHEIM, E. (1982). *Las reglas del método sociológico*. Madrid: Morata.
- FERRARA, A. (comp.) (1992). *Comunitarismo e liberalismo*. Roma: Editori Riuniti.
- GEHLEN, A. (1962). «Ueber kulturelle Kristallisation». En *Studien zur Anthropologie und Soziologie*. Neuwied.
- (1994). *Le origini dell'uomo e la tardia cultura*. Milán: Il Saggiatore.
- HABERMAS, J. (1981). «Die Moderne. Ein unvollendetes Projekt». *Kleine politische Schriften*. Frankfurt: Suhrkamp.
- (1988). *Teoría de la acción comunicativa*. Madrid: Taurus.
- (1988a). *Modernidad versus postmodernidad*. Madrid: Alianza.
- (1990). *Pensamiento postmetafísico*. Madrid: Taurus.
- HEGEL, G.W.T. (1963). *Fenomenología del espíritu*. México: FCE.
- (1968). *Lecciones sobre filosofía de la historia*. La Habana: Instituto del Libro.
- HORKHEIMER, M. (1970). *Sobre el concepto del hombre y otros ensayos*. Buenos Aires: Sur.
- (1976). *Sociedad en transición: Estudios de filosofía social*. Barcelona: Península.
- HORKHEIMER, M.; ADORNO, T.W. (1970). *Dialéctica del Iluminismo*. Buenos Aires: Sur.
- IGLESIAS DE USSEL, J. (1998). *Familia y cambio político en España*. Madrid: Tecnos.
- LASCH, CH. (1993). «La cultura di massa in questione. Sradicamento, modernizzazione, democrazia». *Futuro Presente*, 4, p. 77-90.
- LUHMANN, N. (1982). «Il senso del no senso». En MINGHETTI, P.; TROMBINI, S. (comp.). *Le rovine del sendo*. Bolonia: Cappelli, p. 132-140.

- (1991). *Sistemas sociales. Lineamientos para una teoría general*. México: Universidad Iberoamericana.
- (1995). *Observazioni sul moderno*. Roma: Armando.
- LYOTARD, G.F. (1984). *La condición postmoderna*. Madrid: Cátedra.
- MAFFESOLI, M. (1988). *Il tempo delle tribù*. Roma: Armando.
- (1990). *L'ombra di Dionisio*. Milán: Garzanti
- (1993). *Nel vuoto delle apparenze*. Milán: Garzanti.
- MORRA, G. (1992). *Il quarto uomo. Postmodernità o crisi della modernità*. Roma: Armando.
- NISBET, R. (1969). *La formación del pensamiento sociológico*. Buenos Aires: Amorrortu.
- RODRÍGUEZ IBÁÑEZ, J.E. (1992). *La perspectiva sociológica*. Madrid: Taurus Humanidades.
- ROMBACH, H. (1994). «Phaenomenologie des sozialen». En Muenchen-Freiburg, Alber.
- TOCQUEVILLE, A. (1985). *La democracia en América*. Madrid: Alianza, 2 vols.
- TÖNNIES, F. (1979). *Comunidad y asociación*. Barcelona: Península.
- TOYNBEE, A.J. (1983). *Civiltà al paragone*. Milán: Bompiani.
- VATTIMO, G. (1990). *Las aventuras de la diferencia*. Barcelona: Edicions 62.
- (1990a). *La sociedad transparente*. Buenos Aires: Paidós.
- WEBER M. (1978). *Ensayos sobre metodología sociológica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- (1983). *Economía y Sociedad*. México: F.C.E.